

Aix-Marseille Université
École Doctorale 355 « Espaces, Cultures, Sociétés »
Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman – UMR 7310

en cotutelle avec
Università Ca' Foscari Venezia
Scuola di Dottorato in Lingue, Culture, Società

Thèse pour l'obtention du
Doctorat Aix-Marseille Université
et
Dottorato di Ricerca dell'Università Ca' Foscari di Venezia

Discipline : Histoire

Écrire à Alexandrie (1879-1940). Capital social, appartenances, mémoire.

ELENA CHITI

Sous la direction de Ghislaine ALLEAUME (IREMAM)

et

Emanuela TREVISAN SEMI (Università Ca' Foscari)

Membres du jury :

Ghislaine ALLEAUME

Frédéric ABÉCASSIS

Madiha DOSS

Richard JACQUEMOND

Robin OSTLE

Samah SELIM

Emanuela TREVISAN SEMI

*À tous ceux que je ne peux citer dans les remerciements :
ces pages, comme mes pensées, sont pour vous*

Remerciements

Ce n'est ni par politesse ni par tradition que ma première pensée est pour Ghislaine Alleaume, ma directrice de thèse à l'IREMAM. Grâce à elle, ce doctorat a été une véritable formation. J'ai la chance de pouvoir dire, en regardant en arrière, que j'ai beaucoup appris, non seulement en termes de notions mais de posture : je la remercie parce que, tout au long de ces années, elle n'a jamais travaillé pour que je me conforme, d'une façon ou d'une autre, à sa personnalité d'historienne, mais pour que je fasse ressortir la mienne. J'espère lui prouver, par cette thèse et par la suite, qu'elle a réussi.

Tout travail de recherche vient de loin et je tiens à remercier mes professeures de l'Université Ca' Foscari : Emanuela Trevisan Semi, qui est aujourd'hui la codirectrice de cette thèse, et Elisabetta Bartuli, mon enseignante de traduction. Sans leur soutien, à la fois bienveillant et exigeant, je ne serais pas la personne que je suis.

Frédéric Abécassis a été, tout au long de ce parcours, un point de repère. Je dois énormément au dialogue intellectuel qui s'est instauré avec lui, à la gentillesse et à la fermeté dont il a fait preuve pour remettre en question mes partis-pris, en me poussant sans cesse à avancer. Sans oublier les relectures ponctuelles de ce texte, effectuées avec une sensibilité de réviseur éditorial.

Grâce à son séminaire d'histoire, à l'ENS de Lyon, j'ai pu rencontrer des chercheurs et des chercheuses de plusieurs disciplines qui travaillent sur le monde arabe. Je remercie ici tout particulièrement Touriya Fili-Tullon, de l'Université Lyon 2, et Chantal Verdeil, de l'INALCO, non seulement pour leur soutien et leurs conseils, mais pour la confiance qu'elles m'ont accordée en partageant avec moi leurs questionnements et leurs projets.

Depuis le début, Richard Jacquemond a répondu présent quand j'ai eu besoin de discuter des points liés à la sociologie du champ littéraire et à l'histoire culturelle de l'Égypte, en me faisant généreusement profiter de ses compétences.

Jean-Yves Empereur m'a fourni à la fois un support logistique fondamental, en m'accueillant au CEAlex et en m'ouvrant son réseau de contacts alexandrins, et un échange fécond. La façon dont les archéologues et les topographes du CEAlex n'ont cessé de s'intéresser à mes recherches en histoire est pour moi l'exemple même de l'interdisciplinarité. Qu'ils soient tous remerciés ici.

J'ai eu la chance, pendant mes recherches documentaires, de rencontrer des bibliothécaires de qualité. May Sami, ancienne bibliothécaire du CEAlex, et Sarah Treillard-Rabieh, ancienne bibliothécaire du CFCC, ont guidé mes premiers pas à Alexandrie. Lamia Eid et l'équipe de la RBSCL de l'AUC m'ont reçue en 2008 et 2009, y compris dans une période de réaménagement des locaux. Jamais je n'oublierai l'accueil chaleureux d'Henriette Zakariah au CSF, au Caire, ou la disponibilité des bibliothécaires du Museo del Risorgimento, à Bologne, qui ont souvent prolongé leur horaire de travail pour me permettre d'optimiser mon temps au cours d'un déplacement en Italie. Merci enfin aux bibliothécaires de la Médiathèque de la MMSH d'Aix-en-Provence, pour leur gentillesse et leur professionnalisme, et en particulier à Bérangère Clément, qui m'a fait sentir la bienvenue dès que j'ai mis les pieds dans la salle.

Nombreuses sont les personnes qui m'ont aidée dans la phase de repérage des sources. Le Père Jacques Masson m'a mise en contact avec d'autres chercheurs travaillant au CSF du Caire. Sandro Manzoni de l'AAHA m'a ouvert ses archives privées, en m'accueillant généreusement dans sa maison de Genève. Franco Greco de l'AIDE a partagé ses connaissances sur les milieux italiens d'Égypte. Joseph Chalom et André Cohen de l'ASPCJE, celles sur les milieux juifs. Les descendants de quelques acteurs de la vie culturelle alexandrine ont bien voulu m'aider à reconstruire les trajectoires de leurs proches. Je remercie tout particulièrement Albert, Gilles et Sally Gerteiny, Leïla Orfali et les Orfali par elle contactés, René Salm et Pierre Costagliola.

Nahed Hassan Helmy, Olivier Guignard, Cherry el-Messiri, May Sami, Sarah Treillard-Rabieh et Benjamin Treillard ont toujours été là pour moi, pendant mes séjours au Caire ou à Alexandrie. Je leur dois des échanges qui vont au-delà du plan scientifique.

Des rencontres stimulantes ont jalonné également ma démarche analytique. Merci à l'équipe de l'Université de Szczecin, en Pologne, organisatrice des colloques « L'ambiguïté et ses contraires », en 2010, et « Croyance, vérité, mensonge », en 2012, qui m'ont permis de réfléchir à ma démarche d'historienne aux prises avec des sources littéraires. Les échanges avec Pierre-Frédéric Weber, Nelli Przybylska, Beata Kędzia-Klebeko, Edyta Kociubińska, Anna Maziarczyk, Marta Sukiennicka, Michał Bajer et Dominique Rougé m'ont amenée à me poser des questions non seulement d'ordre méthodologique mais épistémologique, qui, faute de recul, n'auraient pu jaillir pendant la recherche de terrain en Égypte.

Merci à Farida Gad el Hak, Mauricette Fournier, Maurizio Memoli pour les discussions passionnantes lors du colloque « Lire les villes » de Tours, en 2011, et merci à Anna Madœuf et Raffaele Cattedra, les organisateurs, qui n'ont cessé dès lors de me donner

avis et conseils. Mes remerciements vont aussi à Cilia Martin et Brian Chauvel, qui m'ont accueillie avec Charlotte Deweerdt à l'IFEA d'Istanbul, pour parler cosmopolitismes.

Au fil des rencontres, personnelles ou virtuelles, j'ai pu profiter des échanges avec Laura Abou-Haïdar, Myriam Achour-Kallel, Fadma Aït-Mous, Méropi Anastassiadou, Stéphane Baquey, Paul-André Claudel, Elka Correa-Calleja, Ève de Dampierre, Carla Alexia Dodi, Dominique Gogny, Anthony Gorman, Gérard Groc, Hala Halim, Will Hanley, Charif Majdalani, Dario Miccoli, Goetz Nordbruch, Maria Elena Paniconi, Iris Seri-Hersch, Marcella Simoni, Lucia Sorbera, Alon Tam, Mercedes Volait.

Enfin, je ne saurais oublier mes compagnons de route : Charlotte Deweerdt, Annalaura Turiano, Malak Labib et Mélanie Henry, doctorantes à l'IREMAM, et Angelos Ntalachanis, post-doctorant Labex-Med. Les interrogations de ce petit groupe de jeunes chercheurs désemparés ont évolué, au fil du temps, vers les questionnements d'une véritable équipe de recherche. Une équipe qui a à son actif l'organisation de deux ateliers, l'un au CEAlex en avril 2010 et l'autre au WOCMES de Barcelone en juillet de la même année, ainsi que de la journée d'étude « Le(s) cosmopolitisme(s) dans l'Égypte moderne et contemporaine. Pour une approche historique d'un objet polémique », qui s'est tout récemment tenue à l'IREMAM.

Et j'espère que le meilleur est encore à venir...

Liste des abréviations

Institutions :

AUC : American University in Cairo, Le Caire

BNF : Bibliothèque Nationale de France, Paris

BSG : Bibliothèque Sainte Geneviève, Paris

CEDEJ : Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale, Le Caire

CFCC : Centre Français de Culture et de Coopération, Alexandrie

CEAlex : Centre d'Études Alexandrines, Alexandrie

CSF : Collège de la Sainte Famille, Faggalah, Le Caire

IFAO : Institut français d'Archéologie orientale

IMA : Institut du Monde Arabe, Paris

MR : Museo del Risorgimento, Bologne, Italie

RBSCL : Rare Books and Special Collections Library, AUC.

Associations :

AAHA : Amicale Alexandrie Hier et Aujourd'hui, Genève

AIDE : Associazione Italiani d'Egitto, Rome

ASPCJE : Association pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel des Juifs d'Égypte, Paris

Avertissement

On a opté pour un système de translittération de l'arabe simplifié.

Consonnes :

' b t th j h kh d dh r z s
sh d t z ' gh f q k l m n
h w y

Voyelles longues :

â û î

Voyelles brèves :

a u i

Diphthongues :

aw ay

Article :

al-, même devant les lettres solaires

Tâ' marbûta :

a

at en état construit

Les toponymes et les noms de personnes les plus connus sont donnés dans leur version française courante.

Sauf si expressément indiqué, les traductions de l'anglais, de l'arabe et de l'italien présentes dans ce volume sont effectuées par mes soins.

Liste des planches

Planche 1 : Environs d'Alexandrie (1917) – Partie ouest

Planche 2 : Environs d'Alexandrie (1917) – Partie est

Planche 3 : Alexandrie. Les principaux quartiers de la Presqu'île et de la ville intra-muros

Planche 4 : Bibliothèques, cafés, cercles, librairies et imprimeries – Presqu'île et ville extra-muros

Planche 5 : Bibliothèques, cafés, cercles, librairies et imprimeries – Minshiyya et 'Attârîn

Planche 6 : Bibliothèques, cafés, cercles, librairies et imprimeries – Quartier de Sainte Catherine

Planche 7 : Bibliothèques, cafés, cercles, librairies et imprimeries – Quartier de la Porte de Rosette

Insomma, per andare alla scoperta della falsa
culla del finto padre del vero Alessandro,
l'esercito macedone andò in Egitto.

Bref, pour aller à la découverte du faux
berceau du père fictif du vrai Alexandre,
l'armée macédonienne alla en Égypte.

Federico Appel,
Le memorie di Alessandro
(« Mémoires d'Alexandre »)

Introduction.

Le 10 septembre 2012, l'écrivain égyptien Gamal Ghitany s'insurge contre un bûcher de livres accompli à Alexandrie par les Frères musulmans¹. Pour donner plus de force à sa condamnation, il affirme que cet acte « sauvage, barbare, fasciste » (*wahshî, barbarî, fâshî*) fait honte à la nature même de la ville. Alexandrie ne pourrait être le lieu d'un enfermement sectaire, après avoir été « un centre de rencontre de croyances et de cultures de l'Antiquité jusqu'au XX^e siècle, ou *plus précisément* jusqu'au milieu du XX^e siècle, quand y vivaient le grand poète grec Cavafy et l'italien Ungaretti et y séjournèrent les anglais Forster et Durrell² ».

L'image d'une Alexandrie qui puiserait dans son histoire – ou *plus précisément* dans un moment particulier de son histoire – une vocation toute naturelle à la tolérance est le premier cliché auquel se heurte le chercheur. Il s'agit d'un cliché littéraire, bien sûr, comme littéraires sont les références mobilisées pour l'étayer, mais qui façonne bien de regards d'historiens. En 2004 encore, Khaled Fahmy plaidait pour un dépassement de cette idée préconçue, afin d'ouvrir la voie à de véritables approches d'histoire sociale du passé récent d'Alexandrie³. Selon lui, l'équivalence postulée entre ouverture civilisationnelle, d'une part, et présence européenne, de l'autre, continuait d'occulter les pratiques et les postures de la majorité arabe et, plus en général, des habitants des quartiers populaires, en empêchant une prise en compte dépassionnée des réalités sociales citadines.

Les avancées, depuis l'appel de Fahmy, sont indéniables, à tel point que l'on peut sans doute parler d'un *avant* et d'un *après* pour les études sur Alexandrie. Malgré la distance relativement courte qui sépare ces deux moments en termes purement chronologiques, une différence de posture est décelable dans les choix des objets, des sources et des horizons de

¹ Ghitany attribue la responsabilité de ce bûcher aux Frères musulmans, au pouvoir en Égypte entre les élections post-révolutionnaires de 2011 et 2012 et le renversement du gouvernement Morsi par l'armée le 3 juillet 2013. Pour de brefs récits en français sur le sujet, cf. <http://fr.globalvoicesonline.org/2012/09/10/121091/> ou <http://actualite.com/international/bavure-de-la-police-egyptienne-sur-le-marche-aux-livres-d-alexandrie-36719.htm>

² GHITÂNÎ J., « Mahraqat al-kutub », *Al-Akhbâr*, 10 septembre 2012.

³ FAHMY Kh., « For Cavafy, with love and squalor » (2004) ; ID., « Towards a Social History of Modern Alexandria » (2004).

référence. Les travaux récents d'une nouvelle génération d'historiens⁴ ne s'inscrivent plus dans la lignée de regards pionniers⁵ qui, tout en étant en eux-mêmes très vastes et structurés, restaient néanmoins débiteurs de l'horizon restreint de cette vision littéraire ou élitiste de la ville d'Alexandrie. Pourtant, dans la volonté de ne pas s'y enfermer, ces nouveaux travaux finissent tout simplement pour contourner cette vision, en la cantonnant au rang de *fausseté* sur laquelle l'historien, en quête de *vérité*, n'aurait pas de temps à perdre.

Le parti pris de ce travail est, au contraire, d'interroger aussi cette vision, parmi d'autres, en tant que *fiction*. C'est en ce sens que cette étude se positionne *après* l'appel de Khaled Fahmy, que je crois m'être appropriée en termes de visée méthodologique, plus que de choix de contenus. En effet, alors que de nombreux regards actuels semblent se fonder sur la conviction que tout aurait été dit sur cette élite alexandrine francophone et sur ce cliché littéraire qui sublime son existence⁶, j'estime pour ma part que c'est loin d'être le cas. D'un côté, en changeant la façon d'aborder un même objet, on finit concrètement par changer d'objet ; de l'autre, il ne suffit pas d'établir qu'un cliché est *faux* pour faire progresser la connaissance relative à son référent. Le cliché est un objet d'histoire : émergeant à une certaine époque dans une certaine société, fondé sur certains acquis qui véhiculent certains discours, il est – en tant que production culturelle – parfaitement historicisable. Il s'agit seulement de formuler le questionnement cohérent pour l'aborder et de chercher les bonnes sources pour l'appréhender.

Selon Robert Ilbert, « au moins à partir des années 1900, Alexandrie s'est beaucoup racontée, et il n'est pas toujours facile de faire la part du *réel* et de l'*imaginaire* dans les multiples récits des journaux, des revues et des conférences⁷ ». Mon étude se veut une tentative de relever ce défi : d'abord, en faisant de l'imaginaire – en soi – un objet d'histoire ; ensuite, en choisissant la littérature de fiction comme source privilégiée pour y accéder ; enfin, en ayant à l'esprit qu'Alexandrie n'est pas une entité vivante, productrice de littérature, mais une ville où des hommes et des femmes ont produit dans le temps des textes différents, en langues différentes, dans des buts différents. Prendre en compte leurs écrits n'équivaut pas

⁴ Dont les figures les plus représentatives me semblent Will Hanley et Ilham Khury-Makdisi : cf. HANLEY W., *Foreignness and Localness in Alexandria 1880-1914* (2007) et KHURI-MAKDISI I., *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism* (2010).

⁵ ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996) ; REIMER M., *Colonial bridgehead: government and society in Alexandria, 1807-1882* (1997).

⁶ La construction traditionnellement mobilisée pour cette sublimation – le *cosmopolitisme* – sera analysée dans les détails : cf. partie II, chap. 1, par. 1.3 ; partie III, chap. 1, 2 et 3 ; partie IV, chap. 1 et 2.

⁷ ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. XXVIII.

à « croire une société sur parole⁸ », mais à faire – ni plus ni moins – son travail d'historien. Un historien doit toujours s'efforcer, le mieux qu'il puisse, de faire la part entre le *vrai* et le *faux*, qu'il soit face aux registres d'une société commerciale, aux archives d'une institution ou à des sources *fictionnelles*.

La volonté d'investir la littérature comme un simple objet d'histoire⁹ est donc à la base de ma démarche. Avec deux précisions importantes : la première, que j'ai eue immédiatement à l'esprit, est la nécessité de ne pas prendre pour littérature un tri tout fait d'auteurs et d'ouvrages, validés par l'histoire littéraire classique ; la seconde, qui a émergé au cours de la recherche, est la conscience de plus en plus claire que l'institution d'une frontière trop nette entre fiction et non-fiction relèverait dans certains cas, pour l'époque que j'aborde, de l'anachronisme¹⁰. C'est avec ces précautions que je me suis attelée à chercher, repérer, localiser, lire et analyser les textes de fiction en arabe, français, anglais, italien, par lesquels des hommes et des femmes dont les parcours sont liés à Alexandrie, entre la fin du XIX^e siècle et les années trente du XX^e, ont raconté Alexandrie, eux-mêmes ou autre chose pouvant contribuer à élucider la problématique au centre de mon questionnement.

Cette thèse se veut une étude d'histoire culturelle sur les processus de construction des appartenances dans un contexte spécifique : à savoir, l'Égypte entre la fin du XIX^e siècle et les années trente du XX^e, à un moment où son statut compliqué de pays tiraillé entre plusieurs horizons politico-culturels (ottoman, arabe, européen) en fait un terrain fécond pour explorer ce sujet. Dans ce contexte aussi vaste qui touche aux empires – l'empire ottoman finissant comme les empires coloniaux en plein essor, à une époque où le national n'est qu'une référence qui commence à se structurer – la ville d'Alexandrie semble une échelle d'analyse particulièrement signifiante.

D'abord, la ville – en général – est une dimension bien plus pertinente pour ce genre d'enquêtes que celle de la nation, qu'il serait anachronique de poser comme point de départ, ou celle de l'empire, théoriquement significative mais concrètement ingérable pour les efforts d'un seul chercheur. Bien sûr, il ne s'agit pas de réifier la ville selon un découpage géographico-administratif donné, ni de tomber dans une vision culturaliste essentialisant les langues et/ou les communautés comme des sous-espaces figés de celle-ci. Au contraire, dans

⁸ VEYNE P., *Le Pain et le Cirque* (1976), p. 36. La formule est citée par ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. XXVIII.

⁹ Cf. partie I, chap. 1.

¹⁰ Cela est particulièrement vrai pour le contexte arabophone, où la frontière entre presse et littérature est loin d'être nette et les recueils des auteurs sont conçus comme un extrait de leur œuvre comprenant, sans transition, textes journalistiques, poèmes et récits divers. Cf. partie II, chap. 1, par. 1.4.

la lignée des travaux¹¹ sur l'histoire des municipalités méditerranéennes produits au ZMO de Berlin¹², le but est d'appréhender la ville « comme scène malléable et en constante redéfinition d'une interaction dans laquelle la langue et tous les autres attributs de l'identité se composent dans d'infinies formules dont la complexité fait la nature de l'urbanité¹³ ».

Ensuite, Alexandrie – en particulier – émerge comme une scène passionnante pour cette tentative de soumettre le microcosme citadin, avec ses dynamiques de composition et de recomposition des horizons de l'appartenance, à une lecture dynamique. Dès la deuxième moitié du XX^e siècle, ce port de la Méditerranée, désormais ouvert aux échanges internationaux, représente à la fois une ville-refuge pour les exilés politiques d'Europe ; un pôle d'attrait de migrants-travailleurs aussi bien que de commerçants et de détenteurs de fortunes, en provenance du monde ottoman et non-ottoman ; une porte d'entrée économique, politique et militaire pour les intérêts coloniaux et un terrain fondamental pour l'éclosion du nationalisme égyptien¹⁴. Cette position d'interface géographique, culturelle, sociale et politique fait que les processus de construction de catégories comme *étranger* et *égyptien* ont pris parfois la forme de véritables confrontations. Sans oublier que, irréductibles à une opposition binaire, ces catégories sont à appréhender dans le contexte tout aussi vaste et mouvant des positionnements par rapport à d'autres cadres de référence : arabe, européen, ottoman, universel.

Alexandrie comme horizon, donc. Mais de départ, non pas d'arrivée. Car cette thèse n'est pas – et c'est la première remarque par la négative d'une brève série qui va suivre – un travail d'histoire locale. Je dirais même qu'elle se veut plutôt un travail d'histoire *translocale*, dans la volonté qu'elle exprime de dépasser le local comme approche figée pour le repenser dans le contexte d'une mobilité *inter-locale* propre à l'ère des empires¹⁵. Cela n'est pas bien nouveau en soi : un récent courant historique, qu'on appelle en anglais *transnational history*, invite à reconfigurer les grilles d'interprétation au-delà, ou en deçà, du cadre omniprésent de la nation, auquel tout semble être – téléologiquement, parfois anhistoriquement – ramené. Dans le contexte de l'histoire de la Méditerranée entre XIX^e et XX^e siècle, en particulier, les historiens appellent à prendre en compte la dimension des échanges, des contacts, de la circulation de marchandises, idées et personnes à une époque et dans un espace aux frontières poreuses, où les réseaux se mettent en place entre des réalités locales aujourd'hui incluses dans

¹¹ Notamment FREITAG U., FUHRMANN M., LAFI N. and RIEDLER F. (eds.), *The City in the Ottoman Empire* (2011).

¹² Dans le contexte du programme EUME (<http://www.eume-berlin.de>).

¹³ LAFI N., « Microcosmes urbains et pluralité linguistique » (2009).

¹⁴ Cf. partie I, chap. 3.

¹⁵ Cf. partie II, chap. 3.

les territoires d'États-nations différents. Que ce soit à une échelle macro¹⁶ ou micro¹⁷, ces contributions montrent que, loin d'être un découpage tout fait, aux contours figés par force de cartographie, le territoire est plutôt un cadre mouvant, qui se construit à travers les déplacements physiques et/ou les frontières perçues et qu'il ne s'agit pas de postuler, mais de déceler.

De la même façon, l'appartenance – terme que je préfère résolument à « identité », qui présente les risques d'une indétermination polysémique échappant à l'analyse et d'une fixité axiomatique réifiant l'analysé – est un construit mouvant, un processus de construction de soi et de son horizon d'autodéfinition. Autant le dire tout de suite, il ne s'agit pas de plaider pour une vision psychologisante de l'appartenance, que je considère comme une trajectoire dans le champ social ; ni d'épouser une vision constructiviste pure et dure, selon laquelle l'appartenance n'aurait qu'une existence discursive. Au contraire, j'emploie ce terme dans le sillage d'un débat qui, en sciences sociales et notamment en sociologie, a porté à redécliner l'identité selon trois catégories bien distinctes : l'identification, l'image et l'appartenance¹⁸. La première qualifie une attribution catégorielle externe à l'individu, effectuée dans un cadre bureaucratique et par les soins d'une institution identificatrice (un État, un pouvoir local, un parti) voulant classer ses membres. La deuxième est la « production par quelques agents dominants de symboles homogénéisants¹⁹ » et donc, encore une fois, une action menée d'en haut. L'appartenance, elle, ne correspond pas à une classification ou à une projection extérieure, mais au travail d'autodéfinition que l'individu déploie en agissant dans le champ social, en s'appropriant (ou pas) les identifications et les images qui y sont diffusées et, j'ajouterais, en s'affiliant ou en se désaffiliant²⁰ des groupes, des réseaux, des horizons auxquels il prend part et dans lesquels il se pense.

Bien sûr, les trois catégories ne sont pas à ordonnancer en sens hiérarchique, mais à choisir, ou à joindre, selon le genre d'analyse envisagé. En ce qui concerne l'Égypte dans le contexte de la Méditerranée orientale, voire même Alexandrie en particulier, les historiens se sont intéressés de près à l'identification. Les travaux, achevés ou en cours, sur la construction

¹⁶ CLANCY-SMITH J., *Mediterraneans*. (2011)

¹⁷ HEYBERGER Ch. et VERDEIL Ch. (éd.), *Hommes de l'entre-deux* (2009).

¹⁸ Cf. BRUBAKER, R., « Au-delà de l'identité » (2001) ; AVANZA M. et LAFERTÉ G., « Dépasser la 'construction des identités' ? Identification, image sociale, appartenance » (2005).

¹⁹ *Ibid.*, p. 142.

²⁰ Le terme, emprunté à Robert Castel, est fort. Mais il se révèle parfois pertinent, même employé en sens actif : cf. partie III, chap. 2.

des catégories statistiques en contexte ottoman²¹ et colonial²², sur les sources policières et judiciaires²³ ou les pratiques assurancielles²⁴ donnent une idée de la vitalité de ce domaine de recherche. L'image, elle, a aussi bénéficié de l'intérêt des chercheurs, en faisant l'objet de nombre de contributions portant, par exemple, sur les rapports entre impérialisme et cosmopolitisme dans son aspect de production discursive²⁵, ou sur les liens entre la montée du nationalisme égyptien et le développement d'une certaine vision de la campagne et du paysan²⁶. L'appartenance, en revanche, reste dans une situation d'opacité relative : abordée, sous différents angles, par les historiens du social, qui se sont penchés tour à tour sur le monde de l'école²⁷, du travail²⁸, des liens communautaires²⁹ et de l'activisme social et politique³⁰, elle n'a pas suscité un intérêt comparable chez les historiens de la culture. Une des rares exceptions à la règle est le travail de Marilyn Booth³¹ sur le poète alexandrin Mahmūd Bayram al-Tūnisi³² (1893-1961), qui aborde autant ses écrits que sa trajectoire sociale et politique, tout au long de son engagement et de ses exils, comme des sources aptes à donner raison de la construction d'une appartenance d'en bas, au-delà de l'image de héros populaire qui est construite autour de ce poète à la fois en Égypte et en Tunisie³³.

Ce que j'ai cherché de faire, dans le sillage de Booth, est d'élargir la perspective en passant d'un seul à plusieurs parcours individuels. Ces parcours ont en commun le fait de s'être déroulés au moins partiellement à Alexandrie, en investissant de différentes façons la vie culturelle citadine, et d'avoir laissé des écrits plus ou moins connus (ou le plus souvent méconnus) en arabe, français, anglais ou italien. Les traces écrites de ces parcours sont donc interrogées dans le but de dégager – du fractionnement des trajectoires qui peut se faire à l'échelle de l'individu, en produisant une image à l'échelle 1:1, autant fidèle qu'illisible – des

²¹ Cf. ALLEAUME Gh., « Avoir droit de cité » (2009) : cette contribution se situe dans un projet de longue haleine sur l'analyse des outils catégoriels et des données du recensement de la population égyptienne de 1846-1848.

²² Une recherche doctorale sur la mise en place des catégories statistiques dans l'Égypte coloniale (1870-1940) est en cours à l'IREMAM, menée par Malak Labib.

²³ HANLEY W., *Foreignness and localness in Alexandria* (2007). Sans oublier les travaux en la matière de Khaled Fahmy, qui s'est intéressé également aux pratiques de conscription sous Muhammad 'Alī.

²⁴ Une recherche doctorale sur les pratiques assurancielles dans leur aspect d'outils de contrôle et de gestion de la ville d'Alexandrie (1855-1920) est en cours à l'IREMAM, menée par Charlotte Deweerdt.

²⁵ Cf. STARR D., *Remembering Cosmopolitan Egypt* (2009) ; HALIM H., *Alexandrian Cosmopolitanism: an Archive* (2013).

²⁶ Cf. SELIM S., *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt, 1880-1985* (2004).

²⁷ Cf. ABÉCASSIS F., *L'enseignement étranger en Égypte et les élites locales, 1920 - 1960* (2000).

²⁸ Cf. BEININ J. and LOCKMAN Z., *Workers on the Nile* (1998).

²⁹ Vu le nombre de travaux sur le sujet, je renvoie à la bibliographie conclusive.

³⁰ Cf. à titre d'exemple GERSHONI I. and JANKOWSKI J. P., *Redefining the Egyptian Nation 1936-1945* (1995).

³¹ BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt* (1990).

³² Ce poète, dont on reparlera plusieurs fois dans cette étude, fait aussi partie de mon *corpus*.

³³ Cf. aussi partie IV, chap. 3, par. 3.1 et 3.2.

dynamiques *lisibles*. L'ambition est de reconstituer des tendances qui, une fois historicisées, peuvent nous aider à porter un regard renouvelé sur un tel événement ou un tel concept, voire sur toute une époque.

Comme ces lignes le suggèrent implicitement, les productions littéraires ne sont nullement une fin en soi, ici, mais un moyen pour tenter d'en saisir les producteurs et d'interroger leur monde social et culturel. En effet, cette thèse n'est pas une histoire de la littérature alexandrine, ni dans un sens axiologique (visant à en traiter les chefs-d'œuvre) ni dans un sens plus systématique (visant à en découvrir également le terroir d'éclosion). Elle n'est pas non plus une histoire de l'édition ou une histoire du livre à Alexandrie, ces catégories étant traitées non pas de façon autonome mais ponctuelle, dans les seuls aspects susceptibles de servir à cette analyse des appartenances.

Cette analyse, elle, est structurée en quatre volets.

La partie I (*Mise en contexte*) propose une (re)définition des horizons de référence dans lesquels ce travail s'inscrit. Elle problématise le choix de l'objet d'étude, ainsi que de l'arc temporel et de l'horizon spatial dans lesquels on l'appréhende, pour permettre au lecteur de mieux situer la présente recherche dans un contexte épistémologique et historiographique.

La partie II (*Capital social*) entre dans le vif du sujet, en abordant les producteurs de littérature en contexte alexandrin entre la fin du XIX^e siècle et les années trente du XX^e. D'un côté, on essaie de reconstruire les contextes dans lesquels ces hommes et ces femmes écrivent et le statut donné à cette pratique de l'écriture. De l'autre, on cherche de comprendre si l'écriture vient modifier, à son tour, le statut de ceux qui la pratiquent et leur capital social de départ. En parallèle, on s'efforce d'appréhender les lieux que ces auteurs fréquentent et les contacts qui se nouent, ou pas, entre eux, dans le but de mettre en lumière éventuelles ouvertures et éventuels cloisonnements, ainsi que les dynamiques d'inclusion et d'exclusion à la base de la construction des réputations littéraires.

Avec la partie III (*Appartenances*), on passe de l'extra-textuel aux textes, pour analyser les ouvertures et les cloisonnements qu'ils véhiculent, de façon plus ou moins explicite. Cette partie vise à dégager des tendances, dans les processus de construction des appartenances, et à les mettre en contexte en sens synchronique (par une lecture socio-historique en termes de milieux) et diachronique (par une tentative d'historicisation prenant en compte continuités et ruptures). Les concepts employés pour s'auto-définir ou pour définir l'autre, dans les différentes langues, sont interrogés dans leur évolution culturelle, sans être enfermés dans des cloisons linguistiques.

La partie IV (*Mémoire*) prolonge le débat dans l'actualité, tout en le sortant du cadre idéologique ou nostalgique dans lequel on aborde souvent les questions de mémoire. Elle propose une approche socio-historique de la survie ou de la disparition des réputations littéraires – établies en contexte alexandrin entre la fin du XIX^e siècle et les années trente du XX^e – au-delà de cette période de départ. Réfléchir aux milieux dans lesquels une réputation d'auteur construite dans l'ère des empires survit, ou ne survit pas, au passage à l'ère des États-nations, ou à celui de la période coloniale à l'époque des décolonisations, permet d'explorer l'articulation entre mémoire et autorité, ainsi que celle entre héritage et patrimoine.

Cette étude se fonde, en grande partie, sur des sources primaires écrites, en plusieurs langues (arabe, français, anglais, italien³⁴), accompagnées de documents photographiques, visuels ou audiovisuels, ainsi que de sources orales. Ces sources écrites sont des textes de fiction, qui en forment le noyau central, et de non-fiction, qui en constituent l'intégration nécessaire. Le choix d'ouvrir le *corpus* à des textes en arabe, français, anglais, italien est dû à la volonté de rendre compte de la complexité culturelle de la société alexandrine entre la fin du XIX^e siècle et les années trente du XX^e, quand plusieurs langues étaient employées³⁵. En amont de ce multilinguisme il y a donc l'intention de considérer la littérature comme un aspect du monde social : non seulement en tant que produit culturel, mais en tant que production perçue en sens dynamique, comme acte visant à modifier la trajectoire de son producteur³⁶.

Bien sûr, toute perspective a ses limites, que le chercheur se doit de ne pas dépasser, quitte à tomber dans le piège de transposer ses conclusions à un domaine qu'il n'a jamais abordé. La première mise en garde renvoie à la tentation de postuler le monde social à partir du culturel. Tout en se déployant sur un double volet, social et culturel³⁷, l'analyse proposée dans ce travail n'est pas susceptible de concurrencer, encore moins de remplacer, les approches d'histoire sociale. Pourtant, quoiqu'incapable de nous renseigner sur la mixité socio-communautaire dans l'habitat ou les lieux publics, l'histoire culturelle est en mesure de

³⁴ L'exclusion du grec est due à une limite de mes compétences linguistiques. Pour plus de précisions sur le caractère multilingue de ce *corpus* et la façon dont il a été construit, je renvoie à la présentation des sources, à la fin du volume.

³⁵ Pour un aperçu sur les situations linguistiques de l'Égypte à travers les époques, cf. DOSS M. et MILLER C. (éd.), *Les langues en Égypte* (1996).

³⁶ BORDIEU P., *Les règles de l'art* (1992), p. 9-16. Si une approche en termes de « champ littéraire » semble anachronique pour l'Alexandrie de l'époque, les enseignements de Pierre Bourdieu aident à mieux saisir les dynamiques qui y sont à l'œuvre. La différence majeure, par comparaison au champ littéraire français étudié par Bourdieu, est que les milieux littéraires alexandrins ne sont pas en voie d'autonomisation des champs économique, social ou politique. Une analyse socio-historique rigoureuse est donc nécessaire pour relever leur mode de fonctionnement, qui ne répond pas à des règles propres, mais à celles d'autres champs. Cf. partie II.

³⁷ Dans le sillage des recommandations de Pascal Ory ou de Roger Chartier, selon lesquels une histoire culturelle ne peut être que sociale : cf. partie I, chap. 1.

faire émerger des constructions qui ne seraient pas non plus perceptibles à partir des études du social et qui peuvent efficacement s'intégrer à ces dernières.

La deuxième réflexion peut se résumer dans la prise de conscience que, en analysant des sources littéraires, le point de vue est en soi limité à une certaine catégorie de personnes : les producteurs de littérature. Cette catégorie est bien plus restreinte que, par exemple, celle qu'aborde Will Hanley³⁸, composée par les gens ayant recours aux tribunaux. En effet, si tout le monde, notamment dans des situations de malaise social et de pauvreté, peut avoir affaire à la justice (comme victime, plaignant, témoin ou accusé), tout le monde n'écrit pas, ni ne sait écrire. Pourtant, cette affirmation mérite d'être nuancée quant à des retombées trop vite reconduites à la sphère sociale. S'il y a bien eu, à Alexandrie, une écriture aux allures de loisir de classe, réservé aux membres des familles aisées, il y a eu également une écriture – en arabe, en italien mais aussi en français³⁹ – de ressortissants de couches moyennes-basses, d'autodidactes et même de gens que l'on pourrait qualifier de *marginiaux*⁴⁰. Bien sûr, ce sont des cas moins nombreux : à la fois sur le terrain, à l'époque, que par les traces laissées dans les bibliothèques, de nos jours, car la conservation d'un texte n'est pas moins liée au hasard des pertes, vols, déménagements, inondations et incendies auquel il peut succomber, qu'à la reconnaissance qu'il a acquise (ou pas) dans le domaine public.

Quoi qu'il en soit, en faisant de la littérature un simple objet d'histoire – avec les mises en garde nécessaires, mais sans distinction axiologique entre textes et auteurs majeurs ou mineurs, bons ou mauvais, reconnus ou méconnus – la problématique des appartenances prend une tout autre tournure par rapport à celle qu'elle prendrait suite à une identification trop rigide entre littérature et colonisateurs, littérature et élite, littérature et reconnaissance, littérature et maîtrise de la langue. Parallèlement, c'est en abandonnant la correspondance binaire entre langue et communauté, langue et identité – empruntée à l'imagerie nationaliste – qu'on peut élucider la question en évitant les aprioris. Bref, la mise en garde majeure, pour cette étude comme pour toute recherche en histoire, consiste en la prise de conscience que

³⁸ HANLEY W., *Foreignness and localness in Alexandria* (2007).

³⁹ Il serait intéressant d'avoir une pareille analyse pour la littérature produite en grec.

⁴⁰ Comme on le verra dans la partie II, la question de la marginalité est à poser avec quelques précautions. Il faut d'abord éviter de la réifier, en y voyant un état permanent ou consubstantiel à certaines conditions socio-économiques, pour la considérer en revanche de façon dynamique. Comme Robert Castel le démontre par son approche de l'affiliation et de la désaffiliation sociales, on peut *entrer et sortir* de la marginalité. En deuxième lieu, il faut envisager la marginalité de façon plus large et articulée qu'une condition de détresse socio-économique. Consistant en une exclusion ou une déconnection d'un système social donné, la marginalité peut toucher certains groupes ou certains individus aussi bien dans les catégories aisées. Tel est le cas de l'auteur alexandrin Alec Scouffi (1886-1932), aisé et cultivé : reconnu en tant que ténor, mais marginalisé en tant qu'homosexuel.

nier au passé la complexité reconnue au présent signifie croire à un trompe-l'œil dû à la distance⁴¹.

⁴¹ Sur la distance et le point de vue en histoire, cf. GINZBURG C., *Occhiacci di legno* (1998). Une traduction française est disponible : ID., *À distance* (2001).

Partie I.
Mise en contexte

La temporalité de la recherche est loin d'être linéaire et cette mise en contexte, que le lecteur rencontre d'entrée de jeu, comme première partie de la restitution, est en réalité sa dernière étape, faisant suite à la mise au clair de l'étude entière, après son aboutissement. Il ne s'agit donc pas d'un point de départ mais d'arrivée, où sont présentés les horizons de référence dans lesquels la recherche s'inscrit *a posteriori*, après les avoir redéfinis.

Les trois chapitres qui composent cette partie I abordent donc l'objet d'étude (chapitre 1) l'époque (chapitre 2) et la ville (chapitre 3) en essayant de les problématiser à la lumière de ces redéfinitions.

L'objet d'étude – la construction des appartenances – et les sources – littéraires – à travers lesquelles on l'aborde ont requis une remise en question profonde. Faute de précédents pratiques viables sur lesquels appuyer la légitimité de cette démarche, une analyse épistémologique s'est rendue nécessaire pour déblayer le terrain de quelques préjugés et montrer que les réticences quant à la possibilité de faire de la littérature un simple objet d'histoire n'ont aucune raison d'être.

Comme le choix de l'objet, la délimitation temporelle dans laquelle un historien le considère n'est ni neutre ni anodine. En tant que point de départ, elle est le fruit d'un regard façonné par une fréquentation exclusive des sources secondaires : livres et articles écrits par d'autres chercheurs suite à d'autres recherches, dont la lecture contribue à former une sorte de chronologie apriorique. Cette partie de *préjugé*, nécessaire à produire le terrain culturel préalable au choix de son propre horizon temporel, évolue bien souvent au cours de la recherche, qui mène, sur la base de ses acquis spécifiques, à repenser continuités et ruptures en redessinant les grandes lignes d'une histoire. Cela est d'autant plus vrai pour les analyses d'histoire sociale et culturelle, qui se proposent de dégager des tendances permettant de lire le vivre-ensemble d'un certain groupe humain, la construction et l'évolution de ses appartenances, les critères d'inclusion ou d'exclusion de ses membres. Cette étude ne fait pas exception à la règle. Déployée sur un horizon temporel initialement dû à une chronologie apriorique, elle a abouti à une redéfinition de sa chronologie de départ.

Sur la base de celle-ci, l'horizon spatial a également été repensé. Comme le temps, l'espace n'est pas une toile de fond sur laquelle projeter un objet de recherche donné, mais une des dimensions inhérentes à celui-ci. Véhiculé par le discours, le découpage territorial est le fruit de perceptions culturelles qui se construisent dans le temps et qui ont leur propre histoire. L'historien, et notamment l'historien de la culture, se doit d'en avoir conscience. Inscire son objet dans un cadre impérial, national ou citoyen équivaut à faire un choix de positionnement qui façonne sa grille de lecture et avec elle son regard. Initialement débitrice

d'un découpage territorial tout fait, cette étude est parvenue à le remettre en question à la lumière de ses propres sources. Le travail sur les appartenances a mené en effet à la prise de conscience que le biais local, souvent profondément statique, par lequel les études en langues européennes abordent généralement Alexandrie est le résultat d'*un* positionnement idéologique spécifique, qui émerge dans la ville à la fin du XIX^e siècle¹. Un tel regard, où la localité alexandrine fait horizon à part, occulte à la fois l'ancrage de la ville dans l'espace ottoman, avec les réseaux et les échanges qui lui sont propres, et l'évolution du nationalisme égyptien.

Cette partie I se propose donc de relever ce genre d'*aprioris*, afin de redessiner un contexte plus adapté à la recherche qui vient de se conclure.

¹ Cf. partie III, chap. 1, par. 1.4., 1.5. et 1.6.

Chapitre 1.

Un simple objet d'histoire².

Au moins depuis la parution en 1950 de l'article *Ancient History and the Antiquarian* d'Arnaldo Momigliano³, les historiens semblent s'accorder sur l'affirmation de principe que tout objet, écrit ou non, peut être interrogé comme source historique, pour peu qu'il soit inséré dans le contexte d'une problématique ciblée et soumis à une approche critique. Or, si cela a ouvert le statut potentiel de source aux médailles et aux tapis, aux pierres tombales et aux panneaux publicitaires, la réticence demeure quant à la possibilité d'aborder la littérature de fiction comme un simple objet d'histoire, un type de sources parmi d'autres. Dans la pratique, cette réticence conduit à une impasse méthodologique. Dans la théorie, à une conception de la littérature comme microcosme à part, que l'histoire ne pourrait aborder avec les grilles de lecture qui lui sont propres, mais où elle pourrait puiser des images de substitution.

Ce chapitre se propose d'élucider cette réticence en termes épistémologiques, pour en reconstruire les différentes formes et en discuter le fonctionnement. La mise en contexte tentée ici n'a pas une fonction accessoire : cette étude s'appuyant, précisément, sur des sources littéraires considérées, purement et simplement, comme des sources parmi d'autres, il convient de justifier cette démarche qui, autant le dire tout de suite, n'a pas une foule de précédents à mobiliser, au moins sur le plan pratique. Il y a donc un enjeu qu'on pourrait qualifier d'utilitariste, sans y voir forcément un aspect péjoratif : toute recherche a le besoin, et peut-être le devoir, de se positionner à l'intérieur des frontières de la discipline dont elle se revendique. Mais il y a en même temps un enjeu plus vaste et de plus longue haleine, qu'on pourrait qualifier de militant, sans y voir pour autant un aspect rudement idéologique ou noblement humanitaire, car il s'agit d'une militance toute interne, visant à plaider pour un avancement de la discipline elle-même.

« Tout est source⁴ », affirme Pascal Ory en analysant le corpus dont disposent les historiens de la culture. Et d'étaler son raisonnement : « De la définition du champ culturel

² Ce titre a une histoire : lors d'un de nos tout premiers échanges, en réponse à ma demande de diriger, en tant qu'historienne, mes recherches sur les littératures alexandrines entre la fin du XIX^e siècle et les années trente du XX^e, Ghislaine Alleaume prit soin de bien préciser que, dans ce cas, je devrais aborder ces littératures comme un « simple objet d'histoire », en mettant de côté tout jugement de valeur artistique pour repérer, localiser et interroger ces sources littéraires en tant que documents de leurs auteurs, milieux, époques. J'acceptai de bon gré, cela étant exactement mon intention, sans avoir toutefois pleine conscience, à ce moment-là, des enjeux méthodologiques et épistémologiques que cette première recommandation impliquait.

³ Pour la traduction française, cf. MOMIGLIANO A., « L'histoire ancienne et l'Antiquaire » (1983 [1950]).

⁴ ORY P., *L'histoire culturelle* (2004), p. 45.

[ensemble des représentations collectives propres à une société⁵], il découle qu'aucune source ne peut être exclue *a priori*⁶ ». On se demande alors comment, et pourquoi, malgré cette ouverture théorique dont Ory est loin d'être le seul partisan, les voies de recherche entreprises dans la pratique ne semblent pas s'inscrire dans cette lignée et révèlent au contraire une sorte de blocage – plus ou moins explicite, plus ou moins revendiqué – dès que l'on parle de littérature de fiction. Cette thèse se propose d'aller au-delà de ce blocage pour aboutir à une définition historique de la littérature, dans l'espoir de contribuer, en banalisant l'approche de celle-ci, à la prise de conscience que la déclaration « tout est source » n'est pas une phrase à effet, mais un mode d'emploi qui ne doit pas rester lettre morte.

1.1. Quand « simple » est compliqué : bref survol d'une impasse méthodologique

S'il est vrai que les affirmations programmatiques déclarant aborder la littérature comme simple objet d'histoire ne manquent pas – que ce soit de la part d'historiens ou de spécialistes d'autres disciplines – il ne l'est pas moins qu'elles sont parfois trompeuses. On découvre ainsi, par exemple, derrière le parti-pris affiché par l'historien italien Guido Crainz⁷ de s'appuyer en partie sur la littérature de fiction, comme source à part entière pour reconstruire les imaginaires de l'Italie à l'issue du deuxième conflit mondial, un défi relevé seulement à moitié, vu que les textes considérés ne sortent que de la plume d'auteurs célèbres ; qu'ils aient été célèbres à l'époque (Giuseppe Ungaretti, Salvatore Quasimodo, Alfonso Gatto et bien d'autres) ou qu'ils aient atteint la célébrité dans les années ou même les décennies suivantes (comme dans le cas éblouissant d'Andrea Camilleri, vingtenaire à ses débuts de poète en 1945, aujourd'hui auteur reconnu du cycle du commissaire Montalbano). Ce court-circuit historique par lequel on aborde, pour esquisser les contours des milieux culturels italiens en 1945, les seuls auteurs validés *a posteriori* par le champ littéraire national n'est guère une exception dans les études déclarant pourtant envisager la littérature comme un simple objet d'histoire.

Un autre type de lecture rétrospective, qu'on peut rencontrer fréquemment malgré les bonnes intentions programmatiques, est la tentation de se pencher uniquement sur les textes et les auteurs validés, encore une fois *a posteriori*, par son propre jugement personnel. Une semblable impasse méthodologique émerge de l'ouvrage *Une culture autre. La littérature à*

⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁷ CRAINZ G., *L'ombra della guerra* (2007).

*Lyon (1890-1914)*⁸, écrit par le sociologue de la culture Bernard Poche. La démarche affichée, dès le début, est pourtant socio-historique. Elle déclare aborder les productions littéraires lyonnaises de la période indiquée sous un angle purement historique, pour les interroger comme documents de la culture citadine de l'époque, sans s'enfermer dans une perspective se bornant à proposer à nouveau une distinction entre littérature majeure et littérature mineure :

Si l'on considère avec *un simple regard d'historien* empiriste du monde social la vie culturelle et littéraire à Lyon à partir des années 1890, on va constater un véritable foisonnement d'écrivains qui soit publient directement, soit contribuent à des hebdomadaires culturels qui se créent dans cette décennie, ou sont associés à la fondation de plusieurs revues littéraires qui ne sont pas toutes éphémères et affectent même une ambition de bon aloi⁹.

Un glissement de ce « simple regard d'historien » vers une posture d'arbitre esthétique est déjà perceptible dans le passage ici cité : de « véritable foisonnement », qui peut encore – réduit à synonyme brut d'abondance – être interprété comme un constat quantitatif, on passe à des notations – sur le caractère durable et ambitieux des entreprises littéraires étudiées – où le qualitatif émerge de façon plus claire. En effet, la prétendue neutralité esthétique de l'ouvrage est vite contrecarrée par deux précisions de poids : d'abord, un tri excluant les textes que l'auteur qualifie de « littérature régionaliste » ou « de folklore » et, en deuxième lieu, une évaluation préalable du non mieux défini – surtout selon des critères objectivables¹⁰ – « niveau artistique convenable¹¹ », en deçà duquel les textes considérés ne seraient pas dignes de considération pour le chercheur en sciences sociales. En s'emparant de la sorte d'une préoccupation propre aux chercheurs en littérature, Poche finit par porter un jugement de valeur sur les œuvres, en produisant le calque d'une approche littéraire classique. Le court-circuit qui émerge révèle le véritable but du livre : non pas une recherche faisant abstraction de l'établissement de tout canon littéraire, mais seulement du canon littéraire déjà établi, considéré comme débiteur d'une vision parisianiste des réalités culturelles françaises :

⁸ POCHE B., *Une culture autre* (2010).

⁹ *Ibid.*, p. 13, c'est moi qui souligne.

¹⁰ En sciences sociales, on préfère remplacer la notion de niveau ou valeur artistiques, concepts difficiles à cerner, par la prise en compte de l'objectivation sociale de ce niveau ou de cette valeur, mesurable en termes de réputation (dont la sociologie s'attelle à établir les indices). Cf. DUBOIS S., « Mesurer la réputation » (2008).

¹¹ Ces précisions, qui émergent également de l'introduction d'*Une culture autre*, sont exprimées en ces termes précis par l'auteur lors d'une conférence donnée, en occasion de la sortie du livre, à la Bibliothèque municipale de Lyon le 3 février 2011 et dont l'enregistrement est disponible en ligne : http://www.bm-lyon.fr/spip.php?page=video&id_video=509

Récuser de manière radicale à Paris le monopole pratique de la vision intellectuelle et philosophique du monde, telle que la littérature la traduit nécessairement, au bénéfice d'une vision locale autonome et revendiquer une légitimité littéraire et esthétique qui ferait courageusement fi de la prétention de la capitale à incarner le niveau supérieur de l'excellence supposait que l'on refuse au départ de poser la « question du chef-d'œuvre » comme pierre de touche de ce qui devait être produit, édité et lu, comme *ultima ratio* dans toute querelle sur la qualité d'une œuvre. Cela supposait donc que l'on se sente le droit, non seulement d'écrire, mais de défendre le contenu (et, accessoirement, la forme) de cette écriture devant les critiques qui utiliseraient l'argument, aussi ressassé que vide de sens mais finalement d'autant plus redoutable (puisque'il ne peut rien prouver) de « littérature provinciale »¹².

Loin de respecter une neutralité esthétique absolue, l'ouvrage choisit la voie d'une neutralité stratégique, relative et provisoire, conçue comme la voie à parcourir pour contourner les distinctions bien assises entre littérature majeure et littérature mineure, dans l'attente et dans le but d'en asseoir de nouvelles. Il démontre ainsi, *a priori* comme *a posteriori*, que la littérature lyonnaise entre 1890 et 1914 est une forme de culture autonome, non pas « régionaliste » mais tout simplement « autre » par rapport au pôle parisien : une culture marginalisée, voire oubliée, non pas faute de valeur mais faute d'une prise de conscience de sa véritable valeur.

L'ouvrage collectif *American history through literature*¹³ est un autre exemple où l'approche de la littérature comme source au-delà, ou mieux en deçà, des jugements de valeur n'est pas assumée jusqu'au bout. Au contraire, comme si cette approche purement documentaire constituait en soi un regard péjoratif vis-à-vis de la littérature, l'introduction s'empresse de rassurer le lecteur en déclarant que le livre traite histoire et littérature non pas *as separate disciplines* (« comme disciplines distinctes »), mais en plaidant pour un entremêlement de l'une et de l'autre, car *not only does history affect literature, but literature itself inform history* (« non seulement l'histoire influe sur la littérature, mais la littérature elle-même façonne l'histoire »). La volonté – idéologique plus que déontologique – est donc d'accorder à la littérature une position qui ne soit pas subordonnée mais égale en importance à celle de l'histoire, quitte à engendrer une opacité entre objet de recherche et discipline de référence, qu'on se doit en revanche de conjurer. En effet, tout en reconnaissant que l'objet d'une histoire culturelle peut être tant la littérature que l'historiographie, les deux façonnant et

¹² POCHE B., *Une culture autre* (2010), p. 14-15.

¹³ GABLER-HOVER J. and SATTELMAYER R. (eds.), *American history through literature 1820-1870* (2006) ; QUIRK T. and SCHARNHORST G. (eds.), *American history through literature 1870-1920* (2006).

étant façonnées par l’imaginaire d’un groupe, en termes méthodologiques la distinction se doit d’être nette, la littérature (ou histoire littéraire classique) et l’histoire ne partageant pas les mêmes buts, acquis, procédés.

1.2. *Quand la littérature « reflète » : le texte comme miroir déformant*

La réticence à considérer les sources littéraires comme objets historiques tout court semble découler d’une vision *littéraire* de la littérature comme sublimation éthico-esthétique de l’expérience humaine, capable de conférer à cette expérience spécifique, identifiable à celle encore plus spécifique d’un individu-auteur, les sceaux de l’universalité et de l’éternité, si ce n’est d’une sorte de transcendance métaphysique. Cette universalisation abrupte, non médiatisée, de contenus et de valeurs institue une passerelle entre l’individuel et le collectif qui contourne à la fois l’historique et le social, en y voyant probablement un ensemble de contingences fortuites dont on peut bien se passer.

Dans l’avant-propos de son ouvrage sur la construction sociale de l’œuvre et de l’écrivain, Bourdieu¹⁴ cite nombre de positions de ce type. De Sallenave (« Laisserons-nous les sciences sociales réduire l’expérience littéraire, la plus haute que l’homme puisse faire avec celle de l’amour, à des sondages concernant nos loisirs, alors qu’il s’agit du sens de notre vie ?¹⁵ ») à Gadamer (« l’œuvre d’art représente un défi lancé à notre compréhension, parce qu’elle échappe indéfiniment à toute explication et qu’elle oppose une résistance toujours insurmontable à qui voudrait la traduire en l’identité du concept¹⁶ »), sur un ton enflammé ou scientifique, on affirme et réaffirme cette conception d’une résistance intrinsèque de la littérature à toute tentative de la soumettre à des approches autres que littéraires. Les partisans de cette irréductibilité du littéraire accusent les chercheurs en sciences sociales de relativiser, niveler, abaisser le créateur et sa création du rang d’Uniques à celui de producteur et production : acteur et objet sociaux parmi d’autres. Les topiques dont ils se servent peuvent être en effet schématisés par le glissement de la spécificité, qui implique la prise en compte du contexte par rapport auquel on serait spécifique, à l’unicité, qui ne requiert pas cet effort de contextualisation.

On pourrait penser que – dans le sillage de Bourdieu et de la sociologie culturelle, d’une part, et de l’histoire culturelle, de l’autre – ce type de regards ne représentent plus qu’un

¹⁴ BOURDIEU P., *Les règles de l’art* (1992).

¹⁵ SALLENAVE D., *Le Don des morts*, cité dans BOURDIEU P., *op. cit.*, p. 9.

¹⁶ GADAMER H.-G., *L’Art de comprendre*, cité dans BOURDIEU P., *op. cit.*, p. 11.

legs du passé, mais on aurait tort de sauter si vite à de telles conclusions : non seulement les chercheurs en littérature, mais ceux en sciences sociales se font souvent l'écho de ce genre de conception. Sa fréquence et sa persistance, ainsi qu'une façon spécifique (en rien unique !) d'être formulée, requièrent en revanche qu'on en propose une analyse plus approfondie, susceptible de nous aider à élucider son fonctionnement. En effet, la marque d'unicité traditionnellement reconnue à la littérature est bien souvent condensée dans la notion de miroir ou de reflet, à laquelle elle est constamment associée :

Il ne me semble pas irréaliste de croire que cette crise du temps diagnostiquée par de nombreux penseurs *se reflète* dans la production littéraire contemporaine¹⁷.

Et encore:

La littérature est *miroir* des représentations et elle permet de *revoir* l'histoire politique de tout un siècle¹⁸.

Les exemples sont tellement nombreux qu'il serait long et inutile d'en mentionner davantage, le but étant ici d'éclaircir le fonctionnement de ce cliché, plutôt que d'en historiciser les racines culturelles¹⁹. Or, ce fonctionnement semble s'articuler selon une association, fût-elle implicite (comme dans les passages précédents) ou explicite (comme dans ceux qui suivront), entre la notion de miroir, ou reflet, et celle d'un pouvoir déformant qui lui est attribué :

La littérature *reflète* idées, sentiments et fantasmes de la société qui la crée. Mais c'est le reflet d'un *miroir déformant*²⁰.

Ou :

Construite sur la subjectivité individuelle, la littérature est *miroir déformant* et c'est en partie pour cette raison que le sociologue ne peut l'étudier en sens unique, c'est-à-dire comme *reflet objectif* de la société²¹.

¹⁷ BROUSSEAU S., « Regards littéraires sur une crise du temps » (2010), c'est moi qui souligne.

¹⁸ De la présentation de DUFIEF P.-J. et PERRIN-DAUBARD M. (éd.), *Violence politique et littérature au XIX^e siècle* (2013), c'est moi qui souligne.

¹⁹ Ce qui ne veut pas dire que ce cliché ne mériterait pas, en soi, d'approches plus poussées d'histoire culturelle, visant à en reconstruire la généalogie et l'évolution, mais seulement qu'on n'en a pas faites pour cette étude.

²⁰ MÉRON E., « Les Amérindiens dans la littérature canadienne française et québécoise » (2005), texte de conférence en ligne (http://www.cst.ed.ac.uk/2005conference/papers/Meron_paper.pdf), c'est moi qui souligne.

Ces passages, parmi bien d'autres de la même teneur, relèvent d'une posture intellectuelle qui voit la littérature comme un microcosme séparé de la société, dont elle ne serait ni un aspect ni un produit, mais un miroir²² : une sorte de royaume à part jouissant de règles propres, comme celle de l'infidélité à la source. Miroir déformant, la littérature est représentée comme une entité active et subjective, capable de s'inspirer du matériau brut de l'histoire, tout en gardant son autonomie, presque son intouchabilité, par rapport à sa matière de départ. En parallèle – et il s'agit bien de parallélisme, vus la coexistence et l'indépendance des cloisons ainsi instituées – la réalité, supposée objective, est également incapable d'atteindre la littérature, si ce n'est suite à une transformation subie, à une adaptation à ses règles. Ce cliché littéraire semble toucher aussi bien les historiens, comme on peut le voir dans ce dossier sur les rapports entre histoire et littérature, qui s'ouvre avec les mots suivants :

Balzac et la société bourgeoise, Grégoire de Tours et les temps mérovingiens... la littérature est une ressource précieuse pour l'historien. Mais il doit la considérer comme *un reflet du monde qu'elle décrit plutôt que comme une connaissance objectivée*. Une tâche ardue de décryptage s'impose alors...²³

Le parti-pris, jamais remis en question dans ce genre d'approches, de considérer comme « littérature » un tri tout fait d'auteurs et d'ouvrages – validés par l'histoire littéraire classique et vus comme des jalons isolés sur le chemin de l'Art – engendre au moins deux types de malentendus chez les historiens. Le premier consiste en la distinction fallacieuse entre sources prétendument subjectives (les œuvres littéraires, les journaux intimes, les mémoires²⁴) et sources prétendument objectives (les archives traditionnelles), en oubliant le décryptage qui s'impose également face à ces dernières, comme à tout objet identifié comme source historique et passé, dès lors, au crible du regard de l'historien. Le second, c'est le statut à part attribué à la littérature en laquelle on voit, comme par respect pour les clichés littéraires, une niche que l'histoire ne pourrait explorer avec les catégories qui lui sont

²¹ RABY C., *Le parcours critique de Jeanne Lapointe* (2007), p. 49.

²² Cf. OLIVIERI U., *Lo specchio e il manufatto* (2011). Cet ouvrage, écrit par un théoricien de la littérature, appelle à remettre en question les fondamentaux de la théorie littéraire, et notamment à dépasser les approches du texte comme *miroir* pour le voir enfin comme un « objet » (*come una struttura dinamica, come un manufatto che si costruisce in una continua interazione con altri testi e con l'extratestuale*, p. 14).

²³ BOUCHERON P., « Ce que la littérature comprend de l'histoire » (2011), c'est moi qui souligne.

²⁴ Lors d'une conférence intitulée *Sidqiyyat al-mudhakkirât ka-masdar fî kitâbat al-ta'rikh* (« Fiabilité des mémoires comme source dans l'écriture de l'histoire ») donnée à l'IFPO de Beyrouth le 30 novembre 2011, l'historien Maher Charif qualifiait de « sources subjectives » (*dhî tâbi' dhâtî*) les autobiographies des exposants politiques, à utiliser en l'absence d'archives traditionnelles (*fî ghyâb al-arshîf*) ou bien pour apporter à ces dernières, vus comme « objectives mais sèches », une dimension humaine (*rûh insânî fî al-arshîf al-jâff*).

propres, mais où elle se limiterait à puiser des images de substitution, des analogies synthétiques, efficaces, frappantes ; bref, des métaphores.

1.3. *Quand la littérature est métaphore : le texte comme substrat symbolique*

Lors d'une rencontre portant sur son ouvrage *Régimes d'historicité*, François Hartog²⁵, interrogé par la salle sur le rapport de l'historien avec la littérature, affirmait que celle-ci est importante non pas comme source ordinaire de travail, mais comme source d'inspiration. En détournant la définition hégélienne de « chouette de Minerve, qui ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit²⁶ » pour l'appliquer de la philosophie à la littérature, Hartog déclarait que cette dernière est une sorte de « sagesse du monde », quoiqu'en images, susceptible donc de donner des suggestions à l'historien qui se met au travail sur ses propres sources, mais pas de constituer une source à part entière.

La conception de la littérature comme ensemble d'images suggestives, dans lequel l'historien puiserait des artifices rhétoriques pour condenser et transmettre sa propre vision sans médiations discursives préalables, semble trouver un champ d'application fécond dans les approches de l'histoire contemporaine d'Alexandrie²⁷. Une figure rhétorique, désormais très répandue dans le domaine, est celle qui utilise la mention de deux ouvrages littéraires spécifiques, et/ou de leurs auteurs, comme métaphores de deux différentes situations historiques connues par la ville. Cette figure mobilise d'abord *Le Quatuor d'Alexandrie*²⁸ de l'écrivain britannique Lawrence Durrell comme image d'une Alexandrie économiquement et intellectuellement florissante (identifiée à celle de l'essor des communautés étrangères qui y sont installées, de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années trente-quarante du XX^e²⁹). À l'opposé, on mobilise le roman *Cités à la dérive*³⁰ de Stratis Tsirkas, écrivain d'origine grecque né en Égypte, comme image du déclin d'Alexandrie (identifié à l'époque des départs des étrangers qui s'amorce à la fin de la Seconde Guerre mondiale et se poursuit sous Nasser) :

²⁵ La rencontre avec Hartog, intitulée « Un historien au présent », s'est tenue le 6 mars 2010 à la Fête du Livre de Bron, consacrée cette année-là aux « Histoires de mémoire ».

²⁶ HEGEL G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, (1982 [1820]), p. 59.

²⁷ Cf. CHITI E., « Incontournable Durrell, ou d'une saturation de l'espace-temps littéraire alexandrin » (2012).

²⁸ *The Alexandria Quartet* : tétralogie en anglais publiée entre 1957 et 1960, écrite sur la base de notes prises à Alexandrie par l'auteur pendant la Seconde Guerre mondiale. Pour une reconstruction de la généalogie culturelle à la base de cet ouvrage, cf. partie IV, chap. 1.

²⁹ Il s'agit là, bien entendu, d'une certaine représentation culturelle de la réalité alexandrine. Pour un aperçu historique de l'évolution de la ville et de sa population « étrangère », cf. partie I, chap. 3.

³⁰ *Akubernetes politeies* : trilogie en grec publiée entre 1960 et 1965.

Alexandrie n'est plus celle de Durrell, des *Quatuors*, mais celle de Tsirkas, de la *Cité à la dérive*³¹.

Ou bien :

Le *Quatuor de Durrell* glisse vers les *Cités à la Dérive* ; Tsirkas prend le relais de Durrell³².

Un binôme semblable oppose Durrell avec son *Quatuor* (figures symboles d'une Alexandrie dite cosmopolite³³, marquée par une présence considérable d'étrangers sur son sol) à l'écrivain égyptien Naguib Mahfouz avec son roman *Miramar*³⁴ (acteurs symboles, eux, d'une Alexandrie considérée comme égyptienne, ou égyptianisée, du fait de la politique de nationalisation entreprise par Nasser) :

De Durrell à Mahfouz, tout naturellement, la ville « s'égyptianise »³⁵.

Ou encore :

1966. L'Alexandrie de Mahfouz a remplacé celle de Durrell³⁶.

Encore une fois, il ne s'agit ni de s'adonner à une énumération d'exemples, pourtant nombreux, de ce procédé, ni de se lancer dans des hypothèses quant à ses racines culturelles, qu'il faudrait éventuellement reconstruire à travers une étude ciblée. Ce qui nous intéresse, ici et maintenant, est de comprendre son mode de fonctionnement ainsi que les questions, si ce n'est les demandes, auxquelles il répond. Dans un de ses essais sur l'écriture de l'histoire, et notamment sur le processus culturel par lequel elle s'autonomise graduellement par rapport à la rhétorique, Carlo Ginzburg³⁷ distingue l'*evidentia* de la *demonstratio* : la première consiste

³¹ YANNAKAKIS I., « Alexandrie : société levantine ? » (1984), p. 84. L'échange entre le singulier et le pluriel (*Quatuors* pour *Quatuor* et *Cité* pour *Cités*) est fait par Yannakakis.

³² YANNAKAKIS I., « Adieu Alexandrie ! » (1992), p. 140.

³³ Pour une tentative d'historicisation du « mot » (*cosmopolite*) et de la « chose » (la multi-appartenance et/ou la mixité), cf. partie II, chap. 1, par. 1.3 et surtout partie III.

³⁴ Publié en 1967 par l'écrivain égyptien, cairote, Naguib Mahfouz (Najîb Mahfûz), prix Nobel de la littérature en 1988, le roman *Miramar* se déroule dans l'Alexandrie nassérienne.

³⁵ BARBULESCO L., « Alexandrie reprise » (1984), p. 87.

³⁶ ILBERT R., « Le symbole d'une Méditerranée ouverte au monde » (1992), p. 11.

³⁷ GINZBURG C., « Descrizione e citazione », *Il filo e le tracce* (2006), p. 15-38. Le texte est disponible en traduction française : *Le fil et les traces* (2010).

en un effet de réel résultant d'une description tellement bien agencée qu'elle parvient à faire voir un fait du passé comme s'il se déroulait sous les yeux du lecteur ; la seconde s'appuie sur un raisonnement où le passé n'est présent que de façon indirecte, médiatisée par des citations. Description contre citation, donc : la première étant conçue comme escamotage littéraire visant la persuasion ; la seconde, comme procédé logique permettant un contrôle de sa cohérence (interne) et de ses sources (externes). Dans ce processus d'autonomisation progressive qui fait de l'histoire une discipline à part, structurée comme savoir plus que comme maîtrise oratoire, la métaphore semble brouiller les pistes pour revenir en arrière : de la vérifiabilité de la *demonstratio* à l'effet de style de l'*evidentia*. Plus facile à manier et à retenir qu'un long raisonnement argumenté, la métaphore s'impose ainsi dans certaines approches, y compris d'historiens, en devenant une sorte de citation formulaire qui ne prête pas le flanc aux remises en question, mais n'offre pas non plus la possibilité de creuser dans le discours qu'elle véhicule.

Cette façon de citer par raccourcis, de citer sans citer, en se bornant à mentionner le nom d'un auteur ou d'une œuvre tout en donnant pour acquis le sens – *évident* – qui irait avec, prêt à ressurgir directement sous les yeux du lecteur, fait de la littérature un ensemble de symboles prêts à l'emploi. Le symbole – du grec *syn-ballein* (« jeter ensemble ») – est un objet qui se joint à un autre par association immédiate, en étant appelé par l'apparition même du premier objet en question. Or, l'association non médiatisée d'un concept à un autre, sans besoin de démonstration préalable quant à l'opportunité de les associer, ne représente pas seulement une économie de mots. Derrière ce procédé discursif on peut déceler une conception de la littérature comme substrat symbolique de l'histoire, que l'historien n'investit pas de façon critique mais dans lequel il puise pour sceller ses propres démonstrations critiques par un moyen autre, capable à la fois de les dépasser et de les consolider.

Ce n'est ni plus ni moins que la fonction d'un principe d'autorité : la possibilité de clore une controverse, ou de fortifier une position donnée, non pas sur la base de la logicité (interne) de la thèse défendue ou de la fiabilité des sources (externes mais commensurables) portées à l'appui, mais en vertu du prestige de la référence (externe et incommensurable, donc indiscutable) mobilisée en leur soutien ; que ce soit Thomas d'Aquin pour les scolastiques ou Lawrence Durrell pour les chercheurs sur Alexandrie³⁸.

³⁸ Sur l'autorité de la vision durrellienne sur Alexandrie, cf. partie IV, chap. 1.

1.4 *Est-ce la faute au linguistic turn ?*

Le postulat selon lequel le monde de l'histoire et le monde de la littérature représenteraient deux univers parallèles incommensurables, dont on a élucidé jusqu'ici surtout les racines littéraires, découle également d'une posture – de repli – qui a touché la pratique historique ces dernières décennies, du fait d'un débat qui, de vecteur de renouveau épistémologique et méthodologique, s'est fait vecteur de destruction des fondements mêmes de la discipline et de sa légitimité à prétendre au statut de savoir.

Connu sous le nom de *linguistic turn*, « tournant linguistique », ce débat³⁹ émerge dans les années soixante-dix et s'institutionnalise au début des années quatre-vingt⁴⁰ dans le monde anglo-saxon, avant de se propager à l'étranger. Il s'amorce, initialement, comme une réflexion sur les postures et les méthodes, par laquelle les historiens prennent conscience de la construction discursive du monde social : les catégories par lesquelles on range et on qualifie les acteurs sociaux, et celles par lesquelles les acteurs se rangent et se qualifient, ont elles-mêmes une histoire en tant que constructions discursives et peuvent faire l'objet d'analyses fécondes, menées avec l'outillage de la critique textuelle. Cette remise en question de la vision des réalités sociales comme entités quasi essentielles, comme structures saisissables à travers une exploration de données économiques et sociales brutes, permettant la modélisation et la mise en série, a représenté une ouverture d'horizon considérable pour l'histoire comme pour d'autres savoirs.

Si aujourd'hui, à distance de plus de trente ans et d'une polémique qui a failli saper la crédibilité de toute une discipline, la tentation est grande de prendre en compte les seuls défauts et les seules dérives du *linguistic turn*, il ne faut pas oublier pour autant que ce tournant a participé à des avancées importantes. D'une part, en montrant que les catégories sociales sont (aussi) des phénomènes de langage, il a permis de comprendre que leur formulation est loin d'être un acte neutre, purement descriptif, d'une réalité autre, en contribuant ainsi à la prise de conscience du pouvoir performatif du discours, dont le monopole constitue en soi un aspect du pouvoir. De cet horizon critique sont nées des sous-disciplines comme la *gender history*, les *subaltern studies* ou les *post-colonial studies* qui ont elles aussi des défauts, parfois constitutifs à mon avis⁴¹, mais qui n'ont pas manqué de faire

³⁹ Les origines de ce débat sont reconstruites par nombre de contributions : cf. par exemple SPIEGEL G. M., « Introduction », in SPIEGEL G. M. (dir.), *Practicing History* (2005), p. 1-31.

⁴⁰ On considère comme moment fondateur du *linguistic turn* un colloque qui s'est tenu du 24 au 26 avril 1980 à la Cornell University, aux États-Unis. Les contributions présentées à ce colloque sont réunies dans LACAPRA D. and KAPLAN S. (dir.), *Modern European intellectual history: reappraisals and new perspectives* (1982).

⁴¹ Cf. par. suiv.

preuve d'un potentiel novateur indéniable dans la remise en question de certains préjugés bien assis, fondés sur des hégémonies culturelles également bien assises⁴². De l'autre, le *linguistic turn* s'intègre dans une réflexion de plus grande ampleur, transversale aux courants historiques, qui a participé à l'éclosion de l'histoire culturelle comme branche spécifique de l'histoire. En effet, la désillusion vis-à-vis des doctrines d'empreinte marxiste – se proposant de donner des explications totalisantes d'une société, en se fondant sur la distinction entre structure (en gros, le système de production et les rapports de force qui en découlent) et supra-structure (en gros, ce qu'on nomme culture) et la subordination de ce deuxième aspect au premier – est loin d'être un apanage exclusif de ce qu'on appelle *linguistic turn*. La critique de cette conception positiviste du monde social se retrouve, dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix qui accompagnent la chute des blocs et des idéologies, chez des chercheurs d'horizons différents. Des ouvrages comme *The Invention of Tradition*⁴³ (de 1983) ou *Imagined Communities*⁴⁴ (de la même année) ne sortent pas de la plume d'exposants d'une (réelle ou prétendue) nouvelle vague, mais de celle d'un historien comme Eric Hobsbawm et d'un politologue comme Benedict Anderson, qui n'ont jamais renié leur formation marxiste⁴⁵.

En quoi donc ce *linguistic turn*, simple aspect du passage plus vaste, de sensibilité et d'époque, du structuralisme au post-structuralisme – avec le foisonnement, et parfois l'éclatement, de débats que cela a engendré – a-t-il à voir avec une conception du littéraire comme monde à part, imperméable à l'histoire ? Le point est que ce « tournant » s'est vite pensé comme une discipline à part, plus que comme un vecteur de changement interne d'une discipline en place. Commencé, au moins chez quelques historiens, comme une visée de renouveau de postures et de méthodes, la critique du *linguistic turn* a vite tourné à la polémique, si ce n'est à la querelle stérile. Après avoir dénoncé l'insuffisance et la partialité de regards prenant en compte les seuls éléments matériels dans l'analyse du monde social, le *linguistic turn* est tombé dans le piège même qu'il voulait dénoncer, en essentialisant un type de sources – textuelles – et un type d'approche – l'analyse linguistique – pour en faire les seules sources et la seule approche légitimes de la recherche historique. On a proclamé alors,

⁴² Comme l'idée préconçue selon laquelle certains genres littéraires, ou certains mouvements de pensée seraient, dans le monde arabe, une simple importation de modèles européens.

⁴³ HOBBSAWM E. and RANGER T. (dir.), *The Invention of Tradition* (1992).

⁴⁴ ANDERSON B., *Imagined Communities* (1983).

⁴⁵ Ces ouvrages, ainsi que d'autres tendances de la pratique historique, sont à mettre dans le contexte culturel de leur époque : ORY P., *L'histoire culturelle* (2004). Pour une mise en contexte plus ample de la généalogie de l'histoire culturelle, centrée cette fois sur la réalité française, cf. POIRRIER Ph., *Les enjeux de l'histoire culturelle* (2004), p. 13-128.

un peu vite peut-être, la mort de l'histoire sociale⁴⁶, qui serait devenue « l'un des exemples d'une incertitude épistémologique générale⁴⁷ » que seul le tournant linguistique aurait pu guérir. On s'est ainsi débarrassé non seulement d'un pan entier d'historiographie – notamment de la tradition critique des *Annales* – mais de la possibilité conceptuelle même de faire de l'histoire autrement : à partir d'autres catégories de documents ou selon des méthodologies différentes.

De plus, la réduction du monde à sa seule dimension textuelle⁴⁸ a engendré un scepticisme de fond vis-à-vis de la possibilité, pour l'histoire, d'accéder à une connaissance du réel. Dans le sillage de Hayden White⁴⁹, on a réduit le contenu à la forme, en déclarant que, puisque l'histoire se donne – comme la littérature – à travers une mise en récit, elle est – comme la littérature – rien de plus qu'un récit, dont la légitimité cognitive ne serait pas plus grande que celle d'un quelconque texte de fiction. La négation du statut de savoir à la discipline historique, sous prétexte de son incapacité à comprendre le monde d'une façon univoque, totalisante et définitive, représente un risque capital – et donc un moment capital – non seulement pour l'histoire, mais pour une certaine conception de la culture comme partie du monde social et de la recherche en sciences sociales comme moyen apte à l'explorer. Au-delà de sa faiblesse épistémologique et du cercle vicieux dont il est prisonnier⁵⁰, ce scepticisme paradigmatique débouche, comme les historiens ne manquent pas de relever, sur un renoncement de taille⁵¹ : la réduction du monde social au monde du discours scelle en effet le divorce entre réalité textuelle et extra-textuelle, en condamnant l'histoire à une sorte de limbes où les seuls propos qu'elle peut encore tenir sont autoréférentiels⁵².

Pour échapper à cette définition au rabais de l'histoire – comme discours sur le discours sur le discours et ainsi de suite jusqu'à épuisement (si épuisement on peut espérer) – les historiens ont examiné les rapports entre histoire et fiction de leur point de vue, en

⁴⁶ JOYCE P., « The end of social history? » (1995). Le point d'interrogation final se révèle, à la lecture de l'article, un simple élément de politesse.

⁴⁷ ELEY G., « De l'histoire sociale au tournant linguistique dans l'historiographie anglo-américaine des années 1980 » (1992), p. 164.

⁴⁸ Les affirmations en ce sens ne manquent pas. Citons ici, par exemple, le titre d'un paragraphe d'Eley : « Le monde entier est un texte » : *ibid.*, p. 176.

⁴⁹ WHITE H., *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (1975).

⁵⁰ Un des inspirateurs mêmes du *linguistic turn*, le philosophe du langage Richard Rorty, auteur en 1967 de l'anthologie *The Linguistic Turn*, revient à quelques décennies de distance sur le sujet, en soulignant d'abord que le langage n'est qu'une problématique parmi d'autres pour la philosophie et que, en deuxième lieu, il est fourvoyant de prétendre ne pouvoir parler que de ce qui a été créé par notre discours : cf. RORTY R., « Ten years after » et « Twenty five years after », *The Linguistic Turn* (réédition 1992), p. 361-370 et p. 371-374.

⁵¹ « Renoncement » est l'expression par laquelle l'historienne Simona Cerutti désigne l'effort programmatique du *linguistic turn* : CERUTTI S., « Le *linguistic turn* : un renoncement » (1995).

⁵² Cela émerge en effet des propos de quelques tenants du *linguistic turn* : TOEWS J., « Intellectual history after the *Linguistic Turn* » (1987).

clarifiant que, au-delà de la mise en récit partagée par les deux, ce qui les distingue est une question de méthode. La prétention à la véridicité du récit historique puise sa légitimité dans la prise en compte de *traces* des réalités passées et dans la construction, sur la base de celles-ci, d'un récit textuel vérifiable à la lumière d'une réalité extra-textuelle. Si, après les remises au point d'un Carlo Ginzburg⁵³ ou d'un Roger Chartier⁵⁴, il est aujourd'hui difficile de concevoir une histoire culturelle qui se revendique d'une valeur purement textuelle, au lieu de se présenter, selon la formule de Pascal Ory, comme « une modalité de l'histoire sociale⁵⁵ », il faut admettre qu'une certaine attitude de repli demeure parfois parmi les historiens des phénomènes culturels, ainsi qu'une certaine méfiance vis-à-vis de leurs démarches et de leurs objets ; méfiance accrue, on l'a vu, si ces objets sont littéraires. En d'autres termes, l'affirmation selon laquelle « tout est source », acceptée sans problèmes sur le plan théorique, est destinée à rester lettre morte jusqu'au moment où les historiens prendront conscience – dans la pratique – qu'on peut très bien se pencher *aussi* sur des sources littéraires sans pour cela renier la dimension sociale de l'histoire culturelle.

1.5 La parole et les subalternes : sortir de la tautologie

Une des questions soulevées par le *linguistic turn*, et développées par les sous-disciplines issues du même horizon critique, est le rapport entre pouvoir et parole : à savoir, la prise de conscience que l'accès à la production discursive est inégal selon qu'on parle des dominants ou des dominés. Qu'il s'agisse des membres du prolétariat dans une société capitaliste, des colonisés dans une société coloniale, des femmes dans une société où les hommes sont en position hégémonique ou des exposants d'une culture considérée comme marginale par rapport à la norme acceptée, les dominés ne jouissent pas d'un pouvoir de représentation paritaire par rapport à ceux qui les dominent. Il faut donc considérer, dans l'approche d'un quelconque discours, qu'on n'est pas face à un acte neutre, mais au résultat d'un processus où le pouvoir entre aussi dans le jeu. Les *post-colonial studies*, en tant que démarche littéraire, et les *subaltern studies*, en tant que démarche historiographique, suivies par les multiples tendances des *cultural studies*, sont souvent indiquées comme les voies à

⁵³ Nombreux sont les travaux de Ginzburg contribuant à une approche historique des rapports entre histoire et fiction et à l'éclaircissement de ce qu'il appelle « le paradigme indiciaire » : GINZBURG C., *Miti, emblemi, spie* (1986) ; ID., *Occhiacci di legno* (1998) ; ID., *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova* (2000) ; ID., *Il filo e le tracce* (2006).

⁵⁴ Des textes divers sur la crise présumée de l'intelligibilité historique, publiés à différents moments par Roger Chartier, sont réunis en volume et accompagnés d'une mise en contexte : CHARTIER R., *Au bord de la falaise* (1998).

⁵⁵ ORY P., *L'histoire culturelle* (2004), p. 13.

emprunter pour sortir de la logique dominante et s'ouvrir à une prise en compte des logiques des dominés. Or, la situation est un peu plus compliquée que cela : les enjeux épistémologiques de ce genre des démarches, et leurs retombées pratiques, méritent d'être envisagées non seulement dans leurs apports mais également dans les risques qu'elles provoquent d'un rétrécissement des horizons disciplinaires et d'une essentialisation des objets étudiés. Deux risques qui finissent en quelque sorte par converger, en débouchant sur une tautologie structurelle.

Les apports d'abord. Les *subaltern studies* se développent dès le début des années 1980. Elles sont portées par des historiens indiens formés aux États-Unis⁵⁶, qui se proposent d'aller au-delà du canon historiographique établi en Inde, pour réévaluer le rôle des classes populaires, et notamment des paysans, dans la construction du pays. Le but est de proposer une relecture de l'histoire nationale, du colonialisme à l'indépendance, qui donne sa juste place aux dominés. Cette volonté de réécrire l'histoire en tenant compte de l'apport des non-élites aux luttes pour la libération nationale représente en soi une avancée de taille, surtout si l'on pense qu'elle intervient à un moment où les décolonisations, que ce soit en Asie ou en Afrique, sont encore un phénomène récent, dans quelques cas en plein déroulement, et que l'enthousiasme qu'elles ne manquent pas de susciter conduit souvent les historiens à épouser le point de vue de l'historiographie nationaliste⁵⁷. Quant au *post-colonial studies*, elles se développent quelques années plus tard, suite à la publication en 1989, par un groupe de littéraires australiens et néo-zélandais, d'un ouvrage-manifeste : *The Empire writes back. Theory and Practice in Post-colonial Literatures*⁵⁸. À la base du livre est l'appel à dépasser une approche des littératures des pays anciennement colonisés par la Grande Bretagne encore débitrice d'une vision les considérant comme subordonnées au canon britannique, dans une dialectique incapable de dépasser le rapport binaire entre centre (colonisateur) et périphérie (colonisée). En ce cas aussi, l'avancée consiste en la prise de conscience que les grilles de lecture ne sont pas neutres et que le « beau », en littérature, est une valeur qui se construit dans un lieu et dans un temps spécifiques et à partir d'un certain point de vue. Qu'il soit historiographique ou littéraire, un canon n'est pas la transposition innocente d'un ordonnancement qualitatif donné, mais le résultat d'une canonisation où les rapports de forces au sein d'une société jouent un rôle capital.

⁵⁶ Citons parmi eux Ranajit Guha, qui en est le fondateur, Partha Chatterjee et Dipesh Chakrabarty.

⁵⁷ Cf. cet ouvrage de l'historien italien Angelo Del Boca : DEL BOCA A., *L'Africa aspetta il 1960* (1959). Angelo Del Boca revient sur les enthousiasmes suscités par ce qu'il appelle "le mythe de 1960" – année pendant laquelle 17 pays africains colonisés par la France, la Belgique, la Grande Bretagne ou l'Italie acquièrent l'indépendance – dans un ouvrage successif : DEL BOCA A., *L'Africa nella coscienza degli italiani* (2002).

⁵⁸ ASHCROFT B. *et alii*, *The Empire Writes Back* (1989).

Cette stratégie de lecture est pourtant mise à mal par l'évolution même des *subaltern studies* et surtout des *post-colonial studies*, que la quête de visibilité a vite transformées de débats ouverts en sous-disciplines cloisonnées. Les ouvrages qui ont suivi *The Empire Writes Back* sont emblématiques de ce passage : le questionnement soulevé dans le texte fondateur a cédé la place à son enfermement dans un glossaire de concepts-clé⁵⁹ et dans une anthologie⁶⁰ d'auteurs, clé encore une fois, de l'univers post-colonial. La tentation de remplacer non seulement un canon par un autre, mais de parvenir à une canonisation des *post-colonial studies* comme discipline à part entière émerge de ces dernières productions. Les défauts conceptuels déjà présents dans la formulation de départ sont ainsi portés à leur conséquence extrême. D'abord, la « discipline *post-colonial studies* » ou la « discipline *subaltern studies* » se définissent non pas sur la base d'une méthode, mais d'un objet : la littérature des peuples colonisés, d'une part ; l'histoire des dominés, de l'autre. La vocation tout-englobante de ces découpages révèle d'entrée de jeu leur faiblesse épistémologique : à savoir, le risque d'universaliser avant d'avoir vraiment creusé, en postulant la prééminence théorique d'une domination subie par rapport à des spécificités (politiques, sociales, culturelles ou autres) des différents acteurs l'ayant subie. L'essentialisation reprochée aux canons, historiographiques ou littéraires, déjà établis est ici aussi en jeu. De plus, la réification des dominés émerge également d'un jugement de valeur (positif) que s'auto-attribuent, de façon plus ou moins explicite, ces disciplines focalisées sur les catégories délaissées par le discours dominant, que leur posture soit celle de donner la voix ou d'ouvrir une possibilité de dialogue. Dans le premier cas, on parle à la place des mis en marge, en procédant à un acte réparateur non dépourvu de paternalisme. Dans le second, on finit par tomber dans la tautologie, en niant aux dominés toute voie de sortie de la domination.

En effet, ce n'est pas par hasard que ces dominés – dont le statut est théorisé par la philosophe Gayatri Chakravorty Spivak⁶¹ – sont appelés « subalternes », sur la base d'un choix terminologique d'Antonio Gramsci. Or, le subalterne gramscien n'est pas simplement l'opprimé, ni le déshérité sur le plan économique, mais le « prolétaire⁶² » dépourvu d'accès à la parole dans la production de discours capitaliste. Dans un célèbre article de 1988⁶³,

⁵⁹ ASHCROFT B. *et alii*, *Key-concepts in Post-Colonial Studies* (1998).

⁶⁰ ID., *The Post-Colonial Studies Reader* (1995).

⁶¹ Spivak, elle aussi d'origine indienne et avec un parcours académique d'envergure aux États-Unis, est une philosophe marxiste, dont les positions évoluent à cheval entre *post-colonial* et *subaltern studies*.

⁶² Mot qu'il ne pouvait utiliser, en prison, à cause de la censure des autorités fascistes.

⁶³ CHAKRAVORTY SPIVAK G., « Can the Subaltern Speak ? » (1988).

considéré comme l'un des textes précurseurs des *post-colonial studies*⁶⁴, Spivak se pose une question (« le subalterne peut-il parler ? ») qu'il serait en réalité superflu de poser, la réponse (« non !⁶⁵ ») étant déjà contenue dans la définition de subalterne : quelqu'un qui, dépossédé par statut de l'accès au discours, peut « parler » si l'on entend par cela le simple acte d'émission de la voix (*utterance*), non pas la production d'un discours qui, fort d'une place acquise dans un contexte dialogique, puisse être écouté. Même schéma pour les tenants des *postcolonial studies*, selon lesquels le « dominé » peut accéder à une production culturelle autonome seulement en s'appropriant la langue dominante et en interpolant les structures de validation culturelle en contexte dominant ; bref, en sortant de sa position de dominé⁶⁶.

La dérive tautologique des *subaltern studies* et des *postcolonial studies*, relevée d'ailleurs par le débat français⁶⁷, réside donc dans les fondations mêmes de ces deux écoles de pensée, qui ont pour moi une valeur comme plateformes militantes⁶⁸, plus que comme voies à entreprendre dans le champ scientifique. Pour ce qui est de la recherche en histoire, je crois qu'il y a deux types de réponses à cette tautologie apparemment sans issue. La première est donnée, à l'oral, par Ghislaine Alleaume qui, lors de ses séminaires doctoraux, invite toujours ses étudiants à remarquer que, bizarrement, les *postcolonial studies* ne s'occupent pas des États-Unis, dérangés peut-être par l'aporie d'une ancienne colonie qui a trop bien réussi son chemin postcolonial. La deuxième est donnée, à l'écrit, par Carlo Ginzburg qui, au lieu de postuler une dichotomie irrésoluble entre classes dominantes (productrices du discours) et classes subalternes (destinataires d'un discours produit ailleurs), investit une des rares sources écrites produites par ce qu'on appellerait un « subalterne » – un meunier frioulan du XVI^e siècle déjà condamné par l'Inquisition – sans le condamner à son tour au silence, ou plutôt à une non-lecture, sous prétexte de sa subalternité⁶⁹.

⁶⁴ Avec, notamment, l'essai d'Edward Said sur l'essentialisation de l'Orient accomplie par l'Occident : SAID E., *Orientalism* (1978).

⁶⁵ « The subaltern cannot speak » est en effet la conclusion de son article.

⁶⁶ Cf. ASHCROFT B. *et alii*, *The Empire writes back* (1989).

⁶⁷ Cf. SMOUTS M.-C., *La situation postcoloniale* (2007). Je souligne en particulier la position de Jacques Pouchepadass, selon lequel il vaudrait mieux, au lieu de bâtir une discipline-ghetto appelée « études post-coloniales », s'efforcer de *post-colonialiser* les disciplines existantes. Cf. POUCHEPADASS J., « Le projet critique des *postcolonial studies* entre hier et demain » (2007).

⁶⁸ C'est d'ailleurs comme militante, d'abord féministe, que Spivak a joué à mon avis son rôle le plus poignant, en se servant de ce qu'elle appelle « un essentialisme stratégique » pour construire des catégories identitaires aussi englobantes que rigides, mais mieux adaptées à fédérer et donner force à une revendication que les catégories, multiples et mouvantes, issues des analyses fines des chercheurs.

⁶⁹ GINZBURG C., *Il formaggio e i vermi* (1976). Version française : *Le fromage et les vers* (1980). C'est, ne l'oublions pas, un livre de 1976. Et je rejoins tout à fait Alessandro Arcangeli, qui voit en la *microstoria* de Giovanni Levi et Carlo Ginzburg un courant précurseur de l'histoire culturelle proprement dite. Cf. ARCANGELI A., « L'histoire culturelle en Italie » (2008).

1.6 *Du monument au document : pour une définition historique de « littérature »*

Les postures analysées jusqu'ici semblent fermer la voie à la possibilité, pour l'historien, d'investir les textes littéraires comme simples objets d'histoire. Tout en ne niant pas, dans la plupart des cas, la légitimité théorique d'un tel procédé, ces postures le découragent dans la pratique, en contribuant à maintenir *de facto* cet écart entre monde littéraire et monde social qu'aucune démarche conceptuelle ne saurait justifier. Qu'il soit dû à la persistance du cliché littéraire sur le caractère unique et insaisissable de l'œuvre et du créateur, à une attitude de repli de l'histoire suite à sa disqualification en tant que voie de connaissance, à une identification rigide entre production écrite et discours dominant, le renoncement de l'histoire à investir la littérature en tant que source ordinaire, accessible à travers les questionnements et les outils d'analyse déployés pour les autres types de sources, semble demeurer dans les faits comme un acquis durable, aussi implicite que tenace⁷⁰.

Si je devais avancer une hypothèse pour expliquer cette résistance, malgré tous les efforts théoriques voués à son dépassement, je dirais qu'elle est due à une confusion encore trop souvent entretenue entre « littérature » (selon une définition littéraire) et « littérature » (selon une définition historique). Il ne s'agit pas d'un exercice stérile de distinction de l'identique. L'homonymie, on le sait bien, n'est pas homosémie : il suffit de penser à l'éventail de significations que peuvent receler, autant en français qu'en italien, les termes *histoire* et *storia*, par lesquels on désigne d'un même mot – selon la formulation de Jacques Rancière – « l'expérience vécue, son récit fidèle, sa fiction menteuse et son explication savante⁷¹ ». « Littérature » est aussi un terme polysémique. Pourtant, sa définition de dictionnaire décline sa polysémie comme une série de variations sur le même thème :

Littérature :

- Ensemble des œuvres écrites auxquelles on reconnaît une finalité esthétique.
- Ces œuvres, considérées du point de vue du pays, de l'époque, du milieu où elles s'inscrivent, du genre auquel elles appartiennent : *La littérature française du XVII^e siècle*.
- Ensemble des connaissances et des études qui se rapportent à ces œuvres et à leurs auteurs : *Cours de littérature*.

⁷⁰ La même réticence, explicite ou implicite, semble porter sur les possibilités, pour l'histoire, d'investir la philosophie. Ce n'est que récemment que des travaux d'historiens ont tenté de sortir de ce cloisonnement – structuré autour d'une prétendue irréductibilité de la philosophie au savoir historique, et donc d'une incommensurabilité des deux univers – pour proposer des histoires de la philosophie qui épousent enfin des démarches véritablement historiques : cf. *Annales HSS « Histoire et philosophie »*, 64^{ème} année, n.1, janvier-février 2009.

⁷¹ RANCIÈRE J., *Les mots de l'histoire* (1994), p. 11.

- Activité, métier de l'écrivain, de l'homme de lettres.
- Ensemble des ouvrages, des articles de journaux, etc., consacrés à quelqu'un, à un sujet : *Cette affaire a suscité une abondante littérature*⁷².

À part les deux derniers énoncés – l'un se référant à un statut culturel ou professionnel de l'auteur, l'autre à des textes réunis selon une unité thématique – les définitions de « littérature » mobilisées dans ce cadre se positionnent toutes en aval d'un jugement de valeur. L'allusion à la reconnaissance d'une finalité esthétique en vertu de laquelle on aurait procédé à un tri, évoqué par la tournure « ensemble de », indique un processus de canonisation abouti, qui n'est ni mis dans son contexte ni interrogé dans son devenir, mais considéré comme le point de départ incontournable pour toute considération ultérieure. Or, ce sont précisément cette universalisation et cette éternisation d'un processus historique, qui éloignent les historiens de la littérature :

L'histoire s'intéresse à *ce qui a été comme ayant été* ; point de vue qu'on distinguera soigneusement de celui de l'histoire de la littérature ou de l'art, qui est une discipline axiologique, définie dans ses frontières par rapport aux valeurs : elle s'intéresse aux grands artistes, aux chefs d'œuvre⁷³.

Ces lignes de Paul Veyne énoncent la distinction fondamentale entre une approche d'histoire, visant à construire ses objets d'étude dans le but d'établir des connexions pour élucider une problématique spécifique, et une approche d'histoire littéraire, concevant ses objets comme exemplaires, résultant d'un processus de paradigmatization qui finit par les saisir comme des faits isolés. Or, il est certain qu'un fait vu comme isolé et exemplaire se prête au rôle de métaphore, plus qu'à celui de source, et il l'est autant que, en se situant en aval d'une canonisation aboutie, on a de fortes chances de cautionner le discours dominant qu'elle véhicule, plutôt que de le passer au crible d'une analyse critique.

⁷² Cette définition est tirée de l'édition en ligne du *Larousse* : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais>. Elle ne diffère pas sensiblement des versions papier, ni des définitions données par d'autres dictionnaires. Le *Petit Littré*, dans l'édition de 2009, ajoute à la liste celle-ci : « discours ou écrit sans rapport avec la réalité ». Selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, publié aux soins d'Alain Rey, ce dernier usage dériverait d'un vers de Paul Verlaine, qui clôt le poème « Art poétique » : « Que ton vers soit la bonne aventure / Éparse au vent crispé du matin / Qui va fleurant la menthe et le thym... / Et tout le reste est littérature ». Il serait intéressant d'approfondir la généalogie culturelle et la circulation de cet énième cliché littéraire sur la littérature passé à l'usage commun. Encore, le *Dictionnaire historique* nous renseigne sur l'apparition relativement tardive du sens de « littérature » comme ensemble d'œuvres auxquelles on attribue une valeur esthétique. Il semble qu'elle remonterait, en France, au milieu du XIX^e siècle et il serait intéressant de procéder à une historicisation plus poussée et à une mise en contexte par rapport au processus d'autonomisation du champ littéraire.

⁷³ VEYNE P., *Comment on écrit l'histoire* (1971), p. 94, c'est moi qui souligne.

Pourtant, une définition historique de « littérature » est possible qui, abandonnée la visée axiologique, permette aux historiens de s'intéresser aux textes littéraires *qui ont été comme ayant été*, bons ou mauvais qu'ils soient, oubliés ou reconnus, et de les interroger comme des documents à part entière, émanant d'un horizon socio-historique spécifique et de contraintes – matérielles, économiques, culturelles – qui les (dé)limitent tout en les rendant possibles⁷⁴. Cette démarche, déjà adoptée par les historiens comme ultime recours en l'absence d'archives traditionnelles, semble devenir automatiquement moins légitime en présence de sources archivistiques. Néanmoins, s'il est vrai que l'analyse des sources littéraires n'est pas susceptible de concurrencer, encore moins de remplacer, les recherches de l'histoire sociale classique, elle ne peut non plus être remplacée par celles-ci. Quoiqu'incapable de nous renseigner sur la mixité socio-communautaire dans l'habitat ou les lieux publics, l'analyse de la littérature de fiction peut faire émerger des éléments qui ne seraient pas non plus perceptibles à partir d'approches classiques du social et qui peuvent efficacement s'intégrer à ces dernières.

Quant à la possibilité de tirer la vérité historique de la fiction, elle a été magistralement discutée par l'historien Carlo Ginzburg⁷⁵ à l'intérieur d'un ouvrage entièrement consacré aux rapports entre vrai, faux et fictif. Ginzburg commence par évoquer un texte intitulé *De la lecture des vieux romans*, écrit par Jean Chapelain en 1647. Comme le titre le dit, on y parle de l'intérêt de lire les vieux romans, y compris ceux dépourvus de valeur artistique, comme documents de leur époque. En effet, si la trame qu'ils tissent n'est pas vraie, le substrat qui les alimente n'est pas faux pour autant. Bâtie non pas sur une vérité du récit mais sur une « vérité des mœurs et des coutumes⁷⁶ », sur une vraisemblance au réel, la fiction peut être à plein titre objet d'histoire. De plus, même les récits les plus invraisemblables, ceux qui sont apparemment les plus loin de la réalité, font – en existant – partie de celle-ci. Leur prise en compte, qui n'implique pas une adhésion à leur contenu mais la mise à distance préalable à toute approche critique, relève donc de la tâche de l'historien. Et Ginzburg va jusqu'à rappeler que la mise à distance est plus facile face aux romans considérés comme mauvais, puisqu'elle est favorisée par une distance déjà présente en termes de goût.

En tout cas, ce n'est pas la nature de l'objet, mais la nature de la méthode qu'on y applique, qui différencie une approche historique d'une approche littéraire et permet de

⁷⁴ Il ne s'agit pas de faire preuve de déterminisme, mais de tenter d'historiciser les multiples facteurs matériels, économiques, sociaux, culturels qui jouent un rôle de déterminations : cf. ORY P., *L'histoire culturelle* (2004), p. 58-77.

⁷⁵ GINZBURG C., « Parigi 1647: un dialogo su finzione e storia », in *Il filo e le tracce* (2006), p. 78-93.

⁷⁶ Chapelain cité par Ginzburg : *ibid.*, p. 81.

distinguer l'histoire de la fiction. Et il est intéressant que, pour le souligner, Ginzburg ait recours à la contribution d'Arnaldo Momigliano citée en ouverture de ce chapitre. Ainsi, *Ancient History and the Antiquarian* – qui contient une exhortation aux historiens à ne pas se reposer que sur les sources écrites attitrées, signées par les grands auteurs, pour s'ouvrir aux sources non écrites, mineures, maniées par les antiquaires – vient à la rescousse d'une approche historique, non axiologique, de la littérature de fiction : la même approche qui est à l'œuvre dans cette thèse.

1.7 *Ni sceau ni décor, mais témoignage*

Cette approche non axiologique permet de sortir enfin des canons tout faits pour appeler « littérature » un ensemble de textes, canonisés ou pas, qui peuvent être investis en tant que sources historiques : à repérer, localiser, trier et examiner dans le but d'élucider des problématiques spécifiques. Ces remarques concernant la démarche documentaire sont préalables à quelques précisions ultérieures, conclusives, quant à l'usage de ces sources dans la démarche analytique et, ensuite, dans la mise en récit effectuée par l'historien.

Trois historiens – Christian Jouhaud, Dinah Ribard et Nicholas Schapira – se penchent sur les rapports entre histoire, littérature et témoignage, à la fois dans l'écriture d'hommes de lettres, de gens ordinaires et d'historiens⁷⁷. Ils relèvent, d'entrée de jeu, que les usages les plus fréquents faits, par les historiens contemporains, de ce type de sources écrites se différencient selon le degré de notoriété de ceux qui les ont produites. Si les auteurs les plus célèbres de la littérature française sont cités « pour conférer une dignité à des témoignages de gens ordinaires⁷⁸ », les témoignages de ces gens ordinaires sont mobilisés, eux, comme de simples illustrations de raisonnements fondés sur des sources autres, économiques ou démographiques, ou comme une sorte de « liant narratif, destiné uniquement à faire tenir ensemble (...) des blocs de description »⁷⁹. Dans le premier cas, le texte a une fonction de sceau – en vertu d'un principe d'autorité qui lui est reconnu⁸⁰ – sur les discours développés à côté. Dans le second, il joue le rôle d'un cadre ou d'un décor, censé apporter une dimension humaine aux données non littéraires sur lesquelles on se base. Dans les deux cas, la

⁷⁷ JOUHAUD Ch., RIBARD D. et SCHAPIRA N., *Histoire Littérature Témoignage* (2009). L'ouvrage est organisé selon une unité thématique : à savoir, l'écriture (en français) portant sur ce qu'on nomme « les malheurs du temps » (épidémies, guerres, famines). L'arc spatio-temporel choisi est la France du XVII^e au XX^e siècle (avec une attention particulière au XVII^e et XVIII^e).

⁷⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁰ Cf. *supra*, par. 1.3.

démonstration se déploie indépendamment de l'analyse des textes eux-mêmes, qui sont coupés en même temps du raisonnement de l'historien et du contexte historique qui leur a donné naissance.

Pour ce qui est de la posture adoptée dans cette recherche, elle se réclame en revanche de celle plaidée par Jouhaud, Ribard et Schapira : à savoir, le parti-pris de ne pas faire des textes littéraires des sceaux ou des décors, mais des témoignages, en voyant ceux qui les ont produits « à la fois comme les témoins de ce qu'ils rapportent et comme les témoins de leur pratique d'écriture, qu'il faut prendre en considération comme une médiation pleinement historique entre la réalité passée et ses représentations⁸¹ ». C'est pour cela que, loin de constituer un simple prologue descriptif, la reconstruction des contextes sociaux, économiques et culturels dans lesquels mes « témoins » d'Alexandrie ont œuvré, ainsi que, autant que possible, de leurs trajectoires personnelles⁸², est un élément fondamental pour historiciser les représentations décelables à travers une analyse textuelle de leurs « témoignages »⁸³.

Le but est de tirer le maximum de ces témoins, qu'on cherche à faire témoigner de façon indirecte, médiatisée par des témoignages déjà rendus, dont on a des traces écrites qui sont, en même temps, les traces d'une pratique de l'écriture. Il faut donc s'efforcer de les interroger sans idées préconçues, en évitant de postuler au préalable l'intégration de ces témoignages dans le discours dominant (qu'il convient en tout cas, s'il existe, d'appréhender par les sources), ou leur écart par rapport à celui-ci. La volonté de partir d'objets historiques – en ce cas les textes – plutôt que de groupes aux frontières pré-établies répond à la conviction que le monde social et culturel ne se donne pas selon des découpages pré-établis, mais se dessine sans cesse autour de ses pratiques et de ses représentations⁸⁴, ainsi que du temps et du lieu où elles se déploient.

⁸¹ JOUHAUD Ch., RIBARD D. et SCHAPIRA N., *Histoire Littérature Témoignage* (2009), p. 15.

⁸² Éléments dont la reconstruction est tentée dans la partie II.

⁸³ Sur laquelle se focalise la partie III.

⁸⁴ Pour une ultérieure contextualisation épistémologique de cette posture, cf. CHARTIER R., *Au bord de la falaise* (1998), p. 75-90 : on y reprend l'article « Le monde comme représentation », *Annales*, année 1989, vol. 44, n. 6, p. 1505-1520.

Chapitre 2.

Une époque (1879-1940).

Au début de cette recherche, je me proposais de prendre comme horizon de référence l'arc temporel compris entre les années quatre-vingt-dix du XIX^e siècle et les années trente du XX^e. Ce choix était dû à une vision d'Alexandrie que je peux maintenant, en connaissance de cause, qualifier de *locale*. Loin d'être un simple attribut géographique, le « local » est un construit qui dérive d'une certaine production culturelle, débitrice d'un positionnement idéologique¹. Initialement façonné par ce positionnement, mon choix reposait sur deux dates : 1890 et 1937, considérées comme des tournants fondamentaux par la tradition historiographique sur la ville².

Cette historiographie, centrée sur une conception de la dimension cosmopolite³ comme système d'interactions entre communautés étrangères, avec un bien plus faible intérêt pour les rapports entre celles-ci et la majorité arabo-musulmane⁴, avait produit une scansion temporelle qui voyait en 1890 – date de la fondation de la Municipalité d'Alexandrie – l'aboutissement d'un parcours menant les communautés étrangères d'Alexandrie à former une véritable communauté citadine ; et en 1937 – date des accords de Montreux marquant l'abolition des Capitulations en Égypte⁵ – le signe du déclin irréversible de ce modèle. Dans ce sillage, je me proposais d'étudier les textes, en plusieurs langues, produits au cours de cette période, pour les interroger comme documents à part entière sur les constructions identitaires véhiculées : non seulement auprès des communautés étrangères, mais aussi de la majorité arabophone.

¹ Cf. partie III, chap. 1.

² Je fais allusion en particulier à Ilios Yannakakis et Robert Ilbert. Cf. par exemple ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996) ; ILBERT R. et YANNAKAKIS I. (éd.), *Alexandrie 1860-1960* (1992).

³ Cf. chap. préc.

⁴ Cf. ILBERT R. et YANNAKAKIS I. (éd.), *Alexandrie 1860-1960* (1992). Dès sa sortie, ce livre qui fait d'Alexandrie entre 1860 et 1960 un « modèle éphémère de convivialité » et de production d'une « identité cosmopolite », avec des regards spécifiques sur les Arméniens, les Grecs, les Italiens, la communauté juive etc., s'est vu reprocher qu'aucune contribution ne soit consacrée à la population « arabe » ou « égyptienne » ; bref, à la majorité des habitants d'Alexandrie. Cf. ILBERT R. et YANNAKAKIS I. (éd.), *Alexandrie 1860-1960* (1992).

⁵ Il faut souligner à quel point cette date est en réalité symbolique : anticipée dès le début des années 1920 par la mise en place des mandats et la naissance de la République turque, l'abolition des Capitulations en Égypte est dans les faits graduelle, la période transitoire prévue par le Règlement d'organisation judiciaire s'étalant sur douze ans, de 1937 à 1949. Cf. AGHION R. et FELDMAN I. R., *Les Actes de Montreux* (1937).

C'est précisément ce parti pris d'aborder également les textes en arabe et de considérer les notions d'*étranger*, *égyptien*, *local*, *national* comme catégories mouvantes, qui a débouché sur une renégociation, par moments radicale, de la chronologie de départ.

Si l'arc temporel ainsi renouvelé – de 1879 à 1940 – n'a pas été considérablement élargi en termes strictement chronologiques, la perspective, elle, se veut nettement plus large. Tout en reconnaissant que le choix d'une période sur laquelle concentrer son attention a toujours une partie d'arbitraire, cet arbitraire a au moins le mérite d'être en ligne avec mon propre questionnement. Dans une étude visant à interroger, de façon transversale aux langues, la construction des appartenances, on ne saurait négliger la phase de confrontation qui s'amorce, sur le plan militaire, avec l'occupation de l'Égypte par la Grande Bretagne en juillet 1882. Mais on ne peut oublier non plus que cette invasion n'est que le résultat d'une pénétration politico-économique commencée plus tôt, qui mène l'Égypte, d'un côté, à céder des pans entiers de sa propre souveraineté nationale ; de l'autre, à s'interroger sur cet assujettissement aux puissances européennes en donnant des réponses qui débouchent, depuis 1879, sur des prises de position nationalistes. Non seulement sous forme de soulèvements de rue mais, on le verra, de maturation d'une conscience nationale auprès d'une élite de notables⁶. Ensuite, la rupture n'est pas à rechercher, à mon avis, dans l'abolition des Capitulations à la fin des années trente, mais dans les positions politiques et militaires prises malgré elle par l'Égypte occupée, dès le début des années dix⁷. Quant à la date qui marque idéalement la fin de l'arc temporel considéré, elle émerge aussi d'une réévaluation qui s'est imposée au cours de cette recherche : plus que les actes de Montreux de 1937, c'est la défaite française de 1940 et l'entrée des troupes nazies dans Paris⁸, qui, dans les perceptions culturelles du milieu francophone égyptien, semble correspondre à une rupture par rapport à la multi-appartenance de l'ère des empires et à une recomposition identitaire centrée désormais sur le concept de nation.

Loin de prétendre à l'exhaustivité d'un ouvrage général⁹, ce bref aperçu historique se propose de délinéer les quelques évolutions politiques, sociales et culturelles qui permettent de situer les constructions identitaires émergeant du *corpus* alexandrin considéré, dont

⁶ Cf. par. 2.2.

⁷ Cf. partie III de cette étude, en particulier chap. 2 et 3.

⁸ Sur la centralité de cette date pour le milieu francophone d'Égypte, cf. partie III, chap. 3.

⁹ Les ouvrages généraux sur l'histoire de l'Égypte moderne et contemporaine, pas vraiment nombreux par ailleurs, sont mentionnés en bibliographie. Celui que je conseille est DALY M. W. (dir.), *The Cambridge History of Egypt, vol. 2* (1998), qui a le mérite de proposer un horizon mi-thématique mi-chronologique, en échappant à la perspective du résumé à travers le regard pluriel d'un volume collectif, où des spécialistes du calibre de Nelly Hanna, Khaled Fahmy, Donald Malcolm Reid, Ehud Toledano, Alain Roussillon et d'autres sont sollicités chacun à apporter sa propre contribution sur un sujet spécifique.

l'analyse est présentée de façon approfondie dans la partie III de cette étude. Ces pages se veulent donc un arrière-plan utile en vue de contextualiser cette recherche qui, tout en embrassant un objet localement situé, n'a jamais été conçue comme un apport d'histoire locale¹⁰. C'est pour cela que l'attention est portée ici de façon prioritaire à la construction des catégories mentionnées plus haut : à savoir, celles d'*étranger, égyptien, local, national*.

2.1 Un cadre légal d'ottomans et locaux : l'empire comme horizon de référence

C'est dans le cadre de la phase de réformes connues sous le nom de *tanzîmât*¹¹ (« réorganisations »), enclenchée en 1839, que l'empire ottoman est amené à poser la question de l'appartenance de ses sujets sous une forme qui va vers l'institution d'une nationalité ottomane. Déjà en 1839, le *Hatt-i Sherif de Gülhané*, édit impérial émanant du Sultan Abdülmeçid I (1839-1861), affirme garantir la protection de la vie, de l'honneur et des biens de tous les sujets de la Sublime Porte, quelle que soit leur appartenance ethnique ou religieuse. Il est suivi par le *Hatt-i Humayun* de 1856, qui poursuit dans cette voie en établissant, au moins sur papier, une égalité de droits (l'accès à l'éducation, à la fonction publique, à une justice équitable) et de devoirs (le service militaire) pour tous les sujets de l'empire sans distinction.

La loi sur la nationalité ottomane du 19 janvier 1869¹², notifiée en Égypte par un décret du 18 avril de la même année, vient compléter ce cadre. Elle est souvent présentée comme une étape supplémentaire dans le processus de sécularisation de l'appartenance à l'empire ottoman, visant à établir l'égalité de principe entre sujets musulmans et non-musulmans. Le contexte, pourtant, est plus compliqué que cela. Loin de se fonder tout simplement sur le *jus soli*, en prenant la simple naissance dans un territoire de l'empire ottoman comme un élément nécessaire et suffisant pour en acquérir la nationalité, cette loi institue un *jus sanguinis* par voie paternelle. Est sujet ottoman « tout individu né d'un père ottoman et d'une mère ottomane ou seulement d'un père ottoman¹³ » dans n'importe quel

¹⁰ Au contraire, mon regard est débiteur d'approches récentes de l'histoire de la Méditerranée qui sont rangées dans la catégorie de *transnational history* : cf. CLANCY-SMITH J., *Mediterraneans* (2011) ; KHURI-MAKDISI I., *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism* (2010). Quant à moi, je préférerais parler d'histoire « translocale », le « national » n'étant pas forcément un horizon de référence à l'époque sur laquelle se penchent ces approches (XIX^e siècle – début XX^e) et de nombreuses nations de la Méditerranée étant précisément en train de se construire.

¹¹ Pour approfondir, cf. DUMONT P., « La période des *Tanzîmât* (1839-1878) » (1989).

¹² Le texte en français de cette loi est publié dans ARMINJON P., *Étrangers et protégés dans l'empire ottoman* (1903), p. 330-332.

¹³ Art. 1.

territoire, appartenant ou pas à l'empire. S'il est vrai que la tendance est à la sécularisation de la nationalité, il faut souligner qu'elle est, en même temps, à l'ethnicisation : la distinction n'est plus tant entre musulmans et non-musulmans, mais entre ottomans et non-ottomans. Pourtant, cette distinction est une fois encore à nuancer. Tout d'abord, il y a dans cette loi un décalage important entre les conditions requises pour acquérir la nationalité ottomane et celles nécessaires pour y renoncer.

L'acquisition de la nationalité est assez souple. D'un côté, on réaffirme une centralité du *jus soli* (« tout individu né sur le territoire ottoman de parents étrangers peut, dans les trois ans qui suivront sa majorité, revendiquer sa qualité de sujet ottoman¹⁴ »). De l'autre, on ouvre la naturalisation sur la base non seulement de la résidence (« tout étranger majeur qui a résidé durant cinq années consécutives dans l'empire ottoman » peut présenter sa demande de naturalisation au ministère des affaires étrangères¹⁵) mais du mérite, notamment pour des services rendus à l'empire (« le gouvernement impérial pourra accorder extraordinairement la nationalité ottomane à l'étranger qui, sans remplir les conditions de l'article précédent, serait jugé digne de cette faveur exceptionnelle¹⁶ »).

La possibilité de renoncer à la nationalité ottomane est, au contraire, soumise à des conditions fortement restrictives, à commencer par l'autorisation préalable de la Sublime Porte, sans laquelle un sujet ottoman ayant acquis une nationalité étrangère continue d'être traité comme ottoman par les autorités¹⁷. Celle de 1869 est donc une loi « défensive¹⁸ », visant à limiter la perte de pouvoir de l'empire ottoman à une époque où un nombre croissant de ses sujets, attirés par le système de privilèges garantis par le régime capitulaire¹⁹, se tournent vers l'acquisition d'un brevet de protection auprès des consulats européens ou, faute de cela, vers l'acquisition même d'une nationalité étrangère. Si les chercheurs ont raison de souligner l'influence, sur cette loi ottomane de 1869, non seulement du modèle français mais des lois promulguées en Europe dans la seconde moitié du XIX^e siècle²⁰, où la nationalité est le critère de base marquant l'inclusion ou l'exclusion d'un individu dans le contexte des États-nations, on ne peut oublier que les contacts entre empire ottoman et puissances européennes ne se

¹⁴ Art. 2.

¹⁵ Art. 3.

¹⁶ Art. 4.

¹⁷ Art. 5.

¹⁸ L'expression est d'ABÉCASSIS F. et LE GALL-KAZAZIAN A., « L'identité au miroir du droit » (1992).

¹⁹ Sur l'évolution des Capitulations (de système de protection garantie aux étrangers de passage dans l'empire ottoman, dès le XVI^e siècle, à système de privilèges permettant aux étrangers y résidant d'échapper à sa juridiction en matière économique et judiciaire, au XIX^e), cf. AHMAD F., « Ottoman perceptions of the capitulations, 1800-1914 » (2000).

²⁰ Cf. SMYRNELIS M. C., *Une société hors de soi* (2005), p. 77.

bornent pas à des emprunts à sens unique. En d'autres termes, ce n'est pas tant par attrait culturel que par crainte de perdre du terrain sur le plan politique, que les autorités de la Sublime Porte s'attachent à définir une nationalité ottomane qui soit la plus englobante (et donc la plus sécularisée) possible.

Cet empire ottoman affaibli sur le plan militaire autant que financier, qui a dû avoir recours au soutien franco-britannique pour vaincre l'ennemi russe dans la guerre de Crimée (1853-1856), est loin de se plier totalement au modèle culturel européen. Dans les faits, la loi sur la nationalité, visant à minimiser la perte de pouvoir de la Sublime Porte ainsi que les conflits de juridiction avec les puissances étrangères, ne renonce jamais à l'empire comme horizon de référence et n'abolit pas le système des *millets*. Plus large, et plus floue, qu'une nationalité française ou britannique de l'époque²¹, la nationalité ottomane de 1869 laisse ouverts de nombreux problèmes concernant le statut de certains ressortissants et/ou résidents de l'empire. L'ambiguïté demeure entre « colonie » (dérivant d'une présence consulaire étrangère) et « communauté » (identifiable à une communauté religieuse émanant du système des *millets*). Et cela est à la base des stratégies identitaires déployées, au cours du XIX^e siècle, notamment par certains ressortissants des minorités religieuses de l'empire : sujets ottomans à tous points de vue, nés en territoire ottoman, qui se tournent vers la protection d'un consulat européen en quête d'une sécurité monnayée sous forme d'avantages de nature légale, fiscale ou autre. Mais l'ambiguïté ne relève pas que de l'appartenance religieuse. Le système connu sous le nom d'indigénat, institué en Égypte à travers plusieurs lois et décrets à partir de 1883²², établit un statut de « sujet local » (*ri'âya mahalliyya*) dont il faut relever, au-delà de la nationalité ottomane, pour exercer certains droits ou devoirs. En instituant une distinction entre sujets ottomans en général et sujets ottomans égyptiens, l'indigénat est considéré comme le premier échelon vers l'élaboration d'une nationalité égyptienne. Néanmoins, son caractère complexe et variable selon les domaines où il s'applique²³ en fait un système aléatoire, à des années lumières de la conception européenne de nationalité comme statut fondamental, de base, clairement identifiable, duquel découle toute une série d'appartenances ultérieures. Sans compter que, hors d'Égypte, un sujet local est traité comme sujet ottoman tout court, sans distinction avec des sujets ottomans ressortissants d'autres régions de l'empire.

²¹ En tout cas sur le territoire métropolitain de la France ou de la Grande Bretagne.

²² Sur la réforme législative égyptienne de 1883, cf. LINANT DE BELLEFONDS Y., « Immutabilité du droit musulman et réformes législatives en Égypte » (1955).

²³ L'accès à certains postes dans la fonction publique est réservé aux sujets ottomans nés et résidant en Égypte, ou bien aux sujets ottomans y résidant depuis au moins 15 ans (décret 4 novembre 1892). Le service militaire, en revanche, est obligatoire pour les sujets ottomans dont les parents résident en Égypte depuis au moins 15 ans (décret 4 novembre 1902). Pour d'autres exemples sur les droits et devoirs différemment réglés par l'indigénat, cf. DAHAN C., « La question de la nationalité en Égypte et les différents problèmes qu'elle soulève » (1916).

Bref, le chemin législatif parcouru sous influence européenne, et notamment française²⁴, tout au long du XIX^e siècle, semble répondre à une volonté de renforcer l'emprise du pouvoir ottoman sur ses sujets, plus que d'établir de façon univoque leur nationalité. Le statut de l'indigénat demeure aussi, dans sa conception, une appartenance *locale* – non pas *nationale* – insérée dans l'horizon de l'empire et subordonnée à l'appartenance ottomane.

2.2 1879-1882 : l'Égypte aux Égyptiens

Dans une de ses contributions sur la question de la nationalité en Égypte, l'avocat Constant Dahan attribue au Khédivé Ismâ'îl (1863-1879), dans un rescrit du 7 avril 1879, le premier emploi de l'expression « éléments égyptiens » dans un document officiel²⁵. Adressé à Muhammad Sharîf, le premier ministre en charge, ce rescrit l'exhorte à former un cabinet « composé d'éléments véritablement égyptiens ». Or, la mise en contexte est importante, peut-être plus que la volonté d'établir le précédent historique, compte tenu du fait que – loin d'avoir été inventée et plaquée d'en haut sur le débat politique – l'expression est empruntée à la réalité culturelle de l'époque.

La banqueroute²⁶ de 1876 a forcé le khédivé à céder à l'étranger des pans entiers de souveraineté égyptienne, en acceptant non seulement la Caisse de la dette (une commission internationale supervisant la gestion de la dette de la part de l'Égypte), mais aussi le Double Contrôle (la présence de deux contrôleurs financiers, l'un britannique et l'autre français, dans son gouvernement). Les années immédiatement suivantes marquent, face à un assujettissement de plus en plus poussé aux puissances européennes, l'émergence en Égypte d'un débat politique et culturel foisonnant sur les questions liées à l'appartenance, notamment aux concepts de nation et patrie, et au développement social, notamment aux concepts de réforme et révolution. Mené dans la presse, qui joue pour la première fois dans l'histoire du pays un rôle de contre-pouvoir²⁷, comme dans les athénées, en premier lieu al-Azhar et Dâr al-'Ulûm²⁸, ce débat est capital pour comprendre les évolutions politiques successives. La

²⁴ Sur l'influence prédominante du modèle législatif français, cf. par exemple TOPRAK Z., « From Plurality to Unity » (2007).

²⁵ DAHAN C., « Recherches sur la nationalité des sujets ottomans établis en Égypte » (1918).

²⁶ Sur les origines et les conséquences de la dette égyptienne, à cause de laquelle le khédivé Ismâ'îl vend à la Grande Bretagne 44% des actions du Canal de Suez et accepte l'internationalisation de la voie ferrée Le Caire-Alexandrie, cf. OWEN R., *The Middle East in the World Economy* (1993).

²⁷ Pour d'autres références bibliographiques sur le rôle culturel de la presse à l'époque de la révolution 'urabiste, cf. REID D. M., « The 'Urabi Revolution and the British Conquest, 1879-1882 » (1998), p. 223.

²⁸ Cf. DELANOUE G., *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle* (1982) et AL-RÂFI'Î 'A., *Asr Ismâ'îl* (1932), vol. 2.

figure de Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1839-1897)²⁹, penseur réformateur musulman présent en Égypte entre 1871 et 1879, relie les deux domaines en les ouvrant en même temps à une réception populaire. Ses disciples, aussi nombreux qu'illustres, sont actifs dans l'enseignement institutionnel comme dans l'art oratoire, ainsi que dans la publication de journaux et pamphlets : il s'agit de figures telles Muhammad 'Abduh, Ya'qûb Sannû', Salîm al-Naqqâsh, 'Abdallah al-Nadîm, Adîb Ishaq³⁰, qui agissent, à différents degrés et de différentes façons, comme des interfaces entre une réforme débattue au niveau philosophique, plaidée sur le plan politique et appelée dans la rue. Comme Alain Roussillon l'a relevé³¹ dans plusieurs de ses travaux, la réforme en question est indissolublement liée à la construction d'une identité nationale, car elle entend formuler une voie égyptienne non seulement à la modernité technique, mais à un développement social et politique viable pour le pays. Que ce soit à travers des cours magistraux (comme ceux de Muhammad 'Abduh à al-Azhar) ou des harangues en dialecte adressées au peuple (comme celles de 'Abdallah al-Nadîm), des journaux polémiques (comme *Misr* et *al-Tijâra*, fondés respectivement en 1877 et 1878 par Adîb Ishaq et Salîm al-Naqqâsh) ou satiriques (comme *Abû al-Naddâra al-Zarqâ'*, fondé par Ya'qûb Sannû' en 1877), l'idée de réforme se propage, entraînant dans son sillage une réflexion sur la liberté et la justice sociale.

Rien d'étonnant donc que cela implique, en même temps, un positionnement par rapport à la pénétration étrangère et à l'indépendance de l'Égypte. Mais il serait anachronique d'attribuer à cette période une volonté d'indépendance par rapport à l'empire ottoman. Dans cette phase, la confrontation est avec l'Europe et avec le pouvoir égyptien en place, souvent accusé de complicité avec celle-ci, alors que l'horizon ottoman apparaît comme un cadre à l'intérieur duquel penser la nation égyptienne. Cette conception survit même aux renversements politiques successifs, marqués par les manifestations de l'armée et de la rue égyptiennes dès 1881, qui débouchent sur les désordres de juin 1882 en fournissant à la Grande Bretagne le prétexte à une invasion armée de l'Égypte. La révolution – guidée au sein de l'armée par le colonel Ahmad 'Urâbî et soutenue par des instances pouvant être reconduites aussi bien à l'élite égyptienne qu'au peuple – n'est pas anti-ottomane.

²⁹ Sur cette figure, cf. HOURANI A., *Arabic Thought in the Liberal Age* (1983), p. 103-129.

³⁰ Sur Muhammad 'Abduh (1849-1905), juriste et penseur de la réforme islamique, cf. RÎDÂ M. R., *Ta'rikh al-ustâdh al-imâm Muhammad 'Abduh* (1931) et HOURANI A., *Arabic Thought in the Liberal Age* (1983), p. 130-160. Sur Ya'qûb Sannû', dramaturge et polémiste issu d'une famille juive cairote, cf. MOOSA M., « Yaqub Sanu and the Rise of the Arab Drama in Egypt » (1997) et SELIM S., « The Garrulous Peasant » (2004). Sur Salîm al-Naqqâsh, également dramaturge et polémiste mais d'origine syro-libanaise, cf. MOOSA M., « The Rise of the Arab Drama in Syria and Egypt » (1997). Sur 'Abdallah al-Nadîm et Adîb Ishaq, dont les textes sont inclus dans mon *corpus*, cf. fiches auteurs ainsi que partie III, chap. 1, par. 1.1.

³¹ Cf. en particulier ROUSSILLON A. (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national* (1995).

En octobre 1881 – un mois à peine après la manifestation du 9 septembre³² – le shaykh Husayn al-Marsafî³³, un des penseurs les plus influents de son époque, publie un ouvrage où il s’attache à établir le véritable sens de huit mots devenus désormais d’usage général en Égypte : à savoir *umma*, *watan*, *hukûma*, *‘adl*, *zulm*, *siyâsa*, *hurriyya*, *tarbiyya*, qui peuvent être traduits respectivement – et approximativement – par communauté/nation, patrie, gouvernement, justice, injustice, politique, liberté, éducation. Loin de représenter un simple exercice de linguistique, *Risâlat al-kâlim al-thamân* (*L’Épître des huit mots*)³⁴ est un texte politique, où ce qu’on définirait aujourd’hui comme la valeur performative du discours est constamment mise en avant à travers l’alternance de deux formes : *haqîqa* (« vérité ») et *tahqîq* (« réaliser »), dérivées de la même racine arabe (celle de *haqq*, qui indique en même temps le « vrai » et le « droit »)³⁵. C’est donc à la description d’une société idéale, de laquelle la réalité doit se rapprocher, que se livre le shaykh al-Marsafî. Dans cette société idéale, l’*umma* est définie comme une communauté d’individus fondée sur une unité de langue, de place ou bien de religion³⁶. Parmi ces trois options, la première est vue comme essentielle et précédant les deux autres, car, la « réalisation de la communauté » (*tahqîq al-umma*) résidant dans la poursuite du bien commun, la communion de la langue consentirait une plus profonde entente et un plus profond ciment entre les personnes. Quant au concept de *watan*, traduit traditionnellement comme « patrie », il correspond pour al-Marsafî à « la portion de terre habitée par l’*umma*³⁷ », qui doit s’insérer de façon harmonieuse et pacifique dans sa région du monde et dans le monde en général. Tout en n’appelant jamais ouvertement à la révolution, al-Marsafî souligne que tout étranger doit être bien accueilli dans une patrie qui n’est pas la sienne, pourvu qu’il se comporte en invité et non pas en maître des lieux³⁸.

Cette conception d’*umma* n’est pas sans rappeler celle en amont de l’émergence, en 1879, du Parti nationaliste égyptien (*al-hizb al-watanî al-misrî*)³⁹. Le 2 avril 1879 – quelques

³² Le 9 septembre 1881 l’armée, guidée par le colonel Ahmad ‘Urâbî, manifeste au Caire devant le palais khédivial d’Abdine pour demander, entre autres, les démissions du cabinet Riyâd, qu’elle parvient effectivement à obtenir. Cette date est considérée comme le début de la phase révolutionnaire. Cf. SCHÖLCH A., *Egypt for the Egyptians* (1981).

³³ Sur le shaykh Husayn al-Marsafî (1815?-1890), premier professeur de linguistique et littérature arabes à Dâr al-‘Ulûm (institution visant à appliquer les méthodes scientifiques modernes aux études arabes et islamiques, fondée sur l’impulsion de ‘Alî Mubârak en 1871), cf. GOLDSCHMIDT A., *Biographical dictionary of modern Egypt* (2000), p. 125 et ‘ABD AL-JAWÂD M., *Al-Shaykh Husayn bin Ahmad al-Marsafî* (1952).

³⁴ AL-MARSAFÎ H., *Risâlat al-kâlim al-thamân* (1881). Pour la traduction française, avec une mise en contexte, cf. DELANOUE G., *L’Épître des huit mots du cheikh Husayn al-Marsafî* (1963).

³⁵ L’observation est faite par MITCHELL T., *Colonising Egypt* (1991), p. 131-142.

³⁶ AL-MARSAFÎ H., *Risâlat al-kâlim al-thamân* (1881), p. 5.

³⁷ *Ibid.*, p. 16.

³⁸ *Ibid.*, p. 28.

³⁹ Les rapports entre al-Marsafî et les nationalistes, dont ‘Urâbî lui-même, sont avérés et étudiés par ‘ABD AL-JAWÂD M., *Al-Shaykh Husayn bin Ahmad al-Marsafî* (1952). Le texte en français du manifeste du Parti

jours avant la parution du document khédivial cité par Constant Dahan⁴⁰ – un groupe de notables adresse au khédivé une pétition pour l'appeler à restaurer la souveraineté cédée à l'Europe. Ces notables se portent eux-mêmes garants de la gestion de la dette égyptienne, en exigeant en contrepartie qu'une pleine liberté soit accordée à l'Égypte dans sa politique économique et intérieure, sur le modèle – soulignent-ils – de ce qui se passe dans les pays européens⁴¹. Or, c'est précisément en faisant cela que ce groupe d'individus appartenant à des horizons différents – commerçants, officiers de l'armée, fonctionnaires, notables locaux, membres d'une Assemblée qui est à l'époque entièrement nommée par le khédivé – deviennent une communauté porteuse d'un intérêt commun et se constituent en *umma* selon la définition du shaykh al-Marsafî. La devise « l'Égypte aux Égyptiens » (*Misr li-al-Misriyyîn*), qui remonte aux années de la révolution 'urabiste, doit être lue en ces termes et dans ce contexte. Créée vraisemblablement par Ya'qûb Sannû', qui l'emploie dans son journal satirique *Abû al-Nazzâra* en 1882⁴², reprise en 1884 par Salîm al-Naqqâsh dans l'essai qu'il consacre à l'histoire de cette période⁴³, cette devise synthétise une revendication d'indépendance par rapport au Double contrôle européen et, ensuite, à l'occupation militaire britannique. Tout en affichant également, probablement pour la première fois, l'orgueil d'une appartenance locale – Sannû' invite les Anglais à dégager pour laisser les Égyptiens à leur *fûl*⁴⁴ – cette construction locale est « nationaliste » (i.e. soucieuse d'échapper à l'emprise étrangère) mais pas encore « nationale » (i.e. alternative à la multi-nationalité d'un empire)⁴⁵.

nationaliste, remontant au 4 novembre 1879 et dont l'original arabe n'a jamais été retrouvé, est reproduit et analysé par Anouar Louca dans NINET J., *Lettres d'Égypte 1879-1882* (1979).

⁴⁰ Cf. début du paragraphe.

⁴¹ Le texte de la pétition (*al-mahdar al-ahlî* en arabe) est reproduit dans AL-SUBHÎ M. Kh., *Ta'rikh al-hayâ al-niyâbiyya fî Misr* (1939), p. 99-104. La pétition est analysée et mise en contexte dans BERQUE J., *L'Égypte. Impérialisme et révolution* et ALLEAUME Gh., Séminaire IREMAM 2009-2010, séance du 18 décembre 2009.

⁴² À l'époque il continue de publier son journal depuis Paris, où le khédivé Ismâ'îl l'a exilé dès 1877 à cause précisément des critiques contenues dans son journal. Pour une analyse de l'emploi de ce slogan par Ya'qûb Sannû', cf. FAHMY Z., *Popularizing Egyptian Nationalism* (2007), p. 123-124.

⁴³ NAQQÂSH S., *Misr li-al-Misriyyîn* (1884), 9 volumes. Les trois premiers ne sont jamais publiés.

⁴⁴ Le mot arabe *fûl* désigne les fèves, qui constituent la nourriture quotidienne des classes populaires, symbole par excellence d'une égyptianité autochtone. La phrase de Sannû' est citée par FAHMY Z., *Popularizing Egyptian Nationalism* (2007).

⁴⁵ Quant au clivage qui opposerait en termes quasi-ethniques Égyptiens de souche et Égyptiens d'origine turco-circassienne, traditionnellement considéré à l'origine de la révolution 'urabiste, il est analysé et déconstruit par ALLEAUME Gh., Séminaire IREMAM 2011-2012, séance du 13 octobre 2011. N'oublions pas qu'une figure comme Mahmûd Sâmî al-Barûdî, révolutionnaire fidèle à 'Urâbî, qui partage avec lui le pouvoir, la défaite et l'exil, est précisément d'origine turco-circassienne.

2.3 *Vers une umma sécularisée ? Les nationalismes à l'heure de l'occupation (1882-1914)*

Selon Charles Wendell, qui consacre un essai à l'historicisation du concept d'*umma* en Égypte, on assiste entre la fin du XIX^e siècle et la première décennie du XX^e à une évolution de celui-ci vers un usage de plus en plus loin de sa connotation religieuse, liée au sens de l'expression coranique *umma islâmiyya* ou *ummat al-mu'minîn* (« communauté islamique ») ou « communauté des croyants »)⁴⁶. L'évolution du terme *umma* et de l'image de nation qui va avec – que Wendell qualifie de sécularisation et pour laquelle je préfère, quant à moi, parler de territorialisation – trouve ses racines dans trois ordres de facteurs qui caractérisent cette *fin de siècle* égyptienne. Il s'agit de facteurs historiques, culturels et générationnels qui permettent d'esquisser un contexte dans lequel placer ce progressif changement de sens de l'imaginaire national.

Les facteurs historiques sont à faire remonter, bien sûr, à l'occupation britannique. L'invasion militaire de l'Égypte par la Grande Bretagne, commencée par le bombardement d'Alexandrie du 11 juillet 1882⁴⁷ et couronnée par la défaite infligée aux troupes d'Ahmad 'Urâbî à Tell al-Kébir le 14 septembre, marque un tournant fondamental dans l'histoire du pays. Tout en demeurant, sur le plan officiel, une partie de l'entité ottomane, dans les faits l'Égypte va être coupée de façon de plus en plus profonde de l'empire auquel elle est nominalement rattachée. De plus, la confrontation avec la réalité quotidienne d'une invasion qui se change en occupation, en consolidant son pouvoir dans la durée, fait basculer le débat de la théorie à la pratique. Les questions sociétales posées dans les années précédentes – quand la progression de la pénétration culturelle, économique et politique européenne poussait l'*intelligentsia* à réfléchir en termes de réforme à la voie arabe ou islamique au développement⁴⁸ – semblent brusquement dépassées par les événements. Tout en n'étant pas balayées de la scène culturelle égyptienne, où elles sont lisibles en filigrane pendant de longues décennies⁴⁹, ces questions sont reformulées à la lumière d'une actualité urgente où la perte de l'indépendance est devenue une réalité : faite d'une présence consistante de soldats

⁴⁶ WENDELL C., *The Evolution of Egyptian National Image* (1972).

⁴⁷ Cf. chap. suiv.

⁴⁸ Cf. par. préc.

⁴⁹ Cf. ROUSSILLON A., « Égyptianité, arabité, islamité : la recomposition des référents identitaires » (1992).

étrangers sur le sol égyptien et d'un Consul général britannique qui est concrètement devenu le régisseur du pays⁵⁰.

Ce sentiment d'urgence est accru, en 1906, par deux événements qui ont un poids majeur dans l'évolution du nationalisme égyptien.

Le premier, survenu en mai, est un incident diplomatique entre la Grande Bretagne et la Sublime Porte, dont les troupes ont occupé la ville de Taba, dans le Sinaï, sur la pointe septentrionale du Golfe d'Aqaba. S'appuyant sur le Traité de Londres de 1840, qui place la péninsule du Sinaï sous la responsabilité administrative égyptienne, la Grande Bretagne demande l'évacuation des troupes ottomanes. Soumise à la pression conjointement exercée par la Grande Bretagne et la France⁵¹, la Sublime Porte finit par céder en retirant ses troupes⁵². Mais l'épisode remet au grand jour la position doublement ambiguë dans laquelle se trouve l'Égypte : nominalement appartenant à l'empire ottoman, tout en étant occupée par la Grande Bretagne qui en est nominalement un allié.

Le second événement intervient à un mois de distance. Le 13 juin 1906 cinq officiers britanniques se rendent à Dinshaway, un village du Delta, pour une chasse aux pigeons. Après avoir abattu des pigeons domestiques, élevés par les villageois, ils blessent grièvement la femme de l'*imâm*. Des villageois encerclent alors les officiers, en blessant deux d'entre eux à coups de bâton et les Britanniques répondent en ouvrant le feu. L'épisode est exacerbé par la réaction disproportionnée de la Grande Bretagne. Dans les jours suivants cinquante-deux villageois sont arrêtés et jugés par un Tribunal spécial mis en place le 27 juin⁵³. Le procès, qui ne prévoit pas d'appel, se déroule en présence d'un comité judiciaire constitué de cinq membres : trois Britanniques et deux Égyptiens. Des cinquante-deux accusés, vingt-et-un sont condamnés : cinq à cinquante coups de fouet, trois à un an de prison et cinquante coups de fouets, six à sept ans de prison, un à quinze ans, deux à perpétuité et quatre à mort. Ces derniers sont pendus dans leur village natal, en face de chez eux.

⁵⁰ Tout en étant formellement au pouvoir, la famille royale égyptienne est subordonnée dans les faits aux consuls britanniques, qui se succèdent depuis l'occupation : Lord Cromer (1883-1907), Sir Eldon Gorst (1907-1911), Lord Kitchener (1911-1914). Pour des indications bibliographiques sur le sujet, je renvoie à la bibliographie.

⁵¹ Le soutien français à la cause britannique est motivé par l'Entente cordiale signée en 1904 entre la France, qui reconnaît les intérêts britanniques en Égypte, et la Grande Bretagne, qui reconnaît les intérêts français en Tunisie et au Maroc. Cet accord met fin à l'espoir, précédemment nourri par les nationalistes égyptiens, de gagner l'appui de la France dans la lutte anti-britannique en Égypte.

⁵² Sur l'incident de Taba, cf. VATIKIOTIS P., *The Modern History of Egypt* (1969), p. 209-212.

⁵³ Sur la base d'un règlement spécial promulgué en février 1895, mais destiné à punir les agressions aux soldats britanniques dans l'exercice de leurs fonctions. Comme la presse internationale (y compris anglophone) de l'époque le relève, ces villageois égyptiens qui ont eu affaire à des officiers britanniques en libre sortie, s'amusant à chasser des pigeons de propriété du village, sont jugés comme l'auraient été des rebelles sous une loi martiale en temps de guerre.

Ces deux événements, et notamment le second, impriment une accélération aux luttes nationalistes en Égypte. S'il est vrai que les appels au départ des troupes britanniques n'attendent certes pas 1906 pour être lancés, il l'est autant que cette date représente un tournant crucial dans l'organisation des mouvements nationalistes. Jusqu'à 1906, ceux-ci se regroupent autour d'organes de presse alignés sur les positions de leaders charismatiques : comme le journal *al-Mu'ayyad* dirigé par le shaykh 'Alî Yûsuf (1863-1913)⁵⁴ ou le journal *al-Liwâ'* de Mustafâ Kâmil (1874-1908)⁵⁵. En 1907, trois partis politiques sont fondés qui se donnent pour priorité l'indépendance égyptienne : le Parti de l'*umma* (*hizb al-umma*) d'Ahmad Lutfî al-Sayyid (1872-1963)⁵⁶, le Parti nationaliste égyptien (*al-hizb al-watanî al-misrî*) de Mustafâ Kâmil et le Parti de la Réforme constitutionnelle (*hizb al-islâh al-dustûrî*) du shaykh 'Alî Yûsuf.

Alors que Vatikiotis traite la trajectoire politique d'Ahmad Lutfî al-Sayyid comme un cas à part, en mettant l'accent sur l'aspect séculier de sa conception de la nation, il faut à mon avis souligner une certaine continuité entre ces nouveaux partis nationaux, en plaçant plutôt la rupture entre ceux-ci et la génération précédente. Les différents rapports au passé islamique de l'Égypte – chez Ahmad Lutfî al-Sayyid, Mustafâ Kâmil ou le shaykh 'Alî Yûsuf – ne changent pas la façon de concevoir la question égyptienne selon un schéma de plus en plus éloigné de celui prêché par des penseurs réformateurs tels Jamâl al-Dîn al-Afghânî et Muhammad 'Abduh. La réalité de l'occupation militaire britannique ; l'affaiblissement des liens avec l'empire ottoman, remis au centre de la scène par l'incident de Taba de 1906 ; l'Entente cordiale par laquelle France et Grande Bretagne, dès 1904, s'accordent pour se soutenir mutuellement dans leurs intérêts coloniaux : tout cela mène les nationalistes égyptiens à prendre conscience que l'indépendance de leur pays va se jouer entre l'Égypte, d'un côté, et la Grande Bretagne, de l'autre ; sans la tutelle de l'empire ottoman ou de la France. Contraints à se faire les porte-paroles d'une Égypte sevrée de son arrière-plan politico-culturel, réduite *de facto* à un État-nation à l'euro-péenne, ces nationalistes investissent la sphère internationale d'une façon inédite. Non pas au gré des exils, selon une mobilité imposée par la famille royale qui avait expulsé d'Égypte un Ya'qûb Sannû', un Adîb Ishaq, un Jamâl al-Dîn al-Afghânî ou un Muhammad 'Abduh ; mais comme stratégie de lutte expressément recherchée. La publication de journaux de propagande *aussi* en langues

⁵⁴ Sur le shaykh 'Alî Yûsuf, porteur d'un nationalisme d'empreinte pan-islamiste, cf. SÂLIH S., *al-Shaykh 'Alî Yûsuf wa-jarîdat al-Mu'ayyad* (1990).

⁵⁵ Sur Mustafâ Kâmil, cf. GOLDSCHMIDT A., *Biographical Dictionary of Modern Egypt* (2000), p. 102 ; AL-RÂFI'Î 'A., *Mustafâ Kâmil bâ'ith al-haraka al-wataniyya* (1939).

⁵⁶ Sur Ahmad Lutf al-Sayyid, cf. WENDELL C., *The Evolution of Egyptian National Image* (1972), p. 205-293.

européennes – comme *L'Étendard égyptien* et *The Egyptian Standard* de Mustafâ Kâmil, ou l'hebdomadaire en français du shaykh 'Alî Yûsuf – n'intervient pas comme solution de repli pendant un éloignement forcé d'Égypte, mais comme une étape dans un parcours de sensibilisation de l'étranger conçu comme un ensemble d'États-nations. Elle s'accompagne de missions de propagande hors d'Égypte, faites de prises de parole publiques et d'articles confiés aux principaux journaux européens⁵⁷. De plus, la conception pan-islamiste souvent vue comme le marqueur principal du journal du shaykh 'Alî Yûsuf semble passer au second plan par rapport aux attaques qu'il lance contre l'occupation britannique de l'Égypte. Sans oublier que, malgré la spécificité des positions de chacun, c'est initialement à travers *al-Mu'ayyad* du shaykh 'Alî Yûsuf que Mustafâ Kâmil et Ahmad Lutfî al-Sayyid font entendre leur voix, autour d'un engagement commun pour le départ des Britanniques de l'Égypte.

C'est donc, à mon avis, une territorialisation de l'*umma* – résultat des facteurs politiques précédemment cités – qui constitue le substrat culturel commun des nationalismes égyptiens à l'heure de l'occupation. Quant à sa sécularisation, bien plus problématique, elle émerge parmi les conséquences de la territorialisation qui est en jeu. Hors du cadre d'un empire et des appartenances transversales aux territoires qui peuvent s'y construire, le pan-islamisme ne convient pas à un État-nation à l'euro-péenne, qui a besoin d'exercer une égale autorité sur tous ses citoyens. C'est donc sur des bases autres que celles de la religion que des réflexions se font sur la construction de l'État et les fondements de la nation.

Dès le début du XX^e siècle, le débat est alimenté par des traductions, principalement de l'anglais et du français, d'ouvrages de philosophie, science politique ou sciences naturelles considérés comme des jalons importants dans l'avancement européen. Des textes comme *Le Contrat social* de Rousseau ou *The Principles of Morals and Legislation* de Bentham, traduits par Ahmad Fathî Zaghlûl (1863-1914)⁵⁸, contribuent à introduire en Égypte la pensée libérale. Ils déplacent la réflexion du domaine d'une réforme à connotation religieuse à celui d'une législation positive. Dans la même période, des journaux de vulgarisation en arabe – tels *al-Hilâl*, fondé au Caire par Jurjî Zaydân en 1892, et *Al-Muqtataf* de Ya'qûb Sarrûf et Fâris Nimr, transféré de Beyrouth au Caire en 1885 – discutent les découvertes scientifiques ainsi que les courants philosophiques et politiques européens. Des sujets aussi variés (et séculiers)

⁵⁷ En cela Mustafâ Kâmil émerge comme une figure novatrice, à la fois pour sa conception de l'art oratoire, comme moyen de mobilisation populaire, et pour son usage de la presse écrite. Cf. ALLEAUME Gh., Séminaire IREMAM 2009/2010, séance du 22 janvier. Dans une contribution sur le discours nationaliste égyptien francophone, Ziad Fahmy souligne la différence de posture – non seulement culturelle mais générationnelle – entre Mustafâ Kâmil et Ya'qûb Sannû', tous les deux à Paris au cours d'une même période. Cf. FAHMY Z., « Francophone Egyptian Nationalists » (2008).

⁵⁸ Sur Ahmad Fathî Zaghlûl, le frère de Sa'd Zaghlûl, cf. AL-SHALAQ A. Z., *Ru'ya fi tahdîth al-fikr al-misrî* (1987).

que le socialisme, l'anarchie, la méthode expérimentale, les avancées de la psychologie sont présentés tour à tour aux lecteurs égyptiens. Dans ce cadre, d'abord par des articles sur *Al-Muqtataf* et ensuite par des ouvrages spécifiques⁵⁹, une figure comme Shiblî Shumayyil (1860-1917)⁶⁰ diffuse en Égypte, et dans le monde arabe en général, la théorie de Charles Darwin sur l'origine et l'évolution des espèces. Bien avant la première traduction arabe de *The Origin of Species*, publiée en 1918 par Ismâ'îl Mazhar, Shumayyil signe des essais visant à expliquer la doctrine darwinienne : non seulement d'un point de vue strictement scientifique, mais comme clé pour lire l'évolution politique des sociétés et réécrire leur idéal de développement. Son *Falsafat al-nushû' wa-al-irtiqâ'* (« Philosophie de l'origine et de l'évolution »), paru en 1910⁶¹, dresse un parallèle entre évolution naturelle et évolution culturelle, en condamnant le despotisme non seulement comme dangereux mais comme contraire à une loi de nature où le bien-être de l'espèce (et donc d'une collectivité donnée) l'emporte sur celui de l'individu.

Bref, si une doctrine prônant une sécularisation de l'État et de la société se dessine à cette époque au niveau philosophique, influençant des générations d'intellectuels⁶², la vie politique égyptienne montre que cette doctrine est loin de faire l'unanimité. Le climat de guerre larvée qui émerge en 1911 entre coptes et musulmans, suite à l'assassinat du Premier ministre copte Boutros Ghali⁶³, en témoigne. Alors que les coptes, réunis en congrès à Assiout pour faire le point sur leur participation à la vie du pays, adressent des revendications au gouvernement égyptien, une certaine composante musulmane réagit en organisant un contre-congrès sous le titre de *mu'tamar misrî aw islâmî* (« congrès égyptien ou islamique »). Les deux termes « égyptien » et « islamique » sont affichés comme des synonymes parfaitement interchangeables⁶⁴. Signe que, malgré les contraintes de l'occupation et les formulations théoriques, le passage culturel d'une *umma* territorialisée à une *umma* sécularisée est loin d'être immédiat.

⁵⁹ SHUMAYYIL Sh., *Sharh Bukhnir 'alâ madhhab Dârwin* (1884) ; ID., *Falsafat al-nushû' wa-al-irtiqâ'* (1910) . Les deux ouvrages sont réunis en volume dans ID., *Majmû'at al-Duktâr Shiblî al-Shumayyil* (1910).

⁶⁰ Sur Shiblî Shumayyil, cf. HOURANI A., *Arabic Thought in the Liberal Age* (1983), p. 245-259.

⁶¹ Dont la première partie, intégrée dans l'édition de 1910, est déjà publiée à part en 1884.

⁶² Sur 'Abd al-Rahmân Shukrî, cf. partie III, chap. 2, par. 2.4 ; sur Ismâ'îl Adham, cf. partie III, chap. 3, par. 3.6.

⁶³ Celui du Premier ministre Boutros Ghali, en 1910, est le premier d'une série d'assassinats politiques qui marquent pendant longtemps la vie de l'Égypte. Cf. pour cette période BADRAWI M., *Political Violence in Egypt 1910-1925* (2000).

⁶⁴ Cf. partie III, chap. 2, par. 2.1 pour les positions de figures comme Ismâ'îl Sabrî et Khalîl Mutrân, qui appellent à un nationalisme capable d'englober de la même façon Égyptiens coptes et musulmans.

2.4 *Du protectorat à l'indépendance : construction sociale du champ national*⁶⁵

Le 18 décembre 1914, environ un mois après avoir déclaré guerre à l'empire ottoman, la Grande Bretagne formalise sa position de puissance occupante en Égypte par la proclamation d'un protectorat. Cette date marque également la fin du khédiviat dans le pays, que les Britanniques remplacent par un sultanat en installant sur le trône Husayn Kâmil, qui ne garde qu'un pouvoir nominal. Le déclenchement de la Grande Guerre entraîne ainsi, sur le plan officiel, la fin du long et ambigu processus de sortie de l'Égypte de l'orbite ottomane commencé des décennies auparavant. De plus, le durcissement de l'occupation, avec l'application de la loi martiale qui empêche les rassemblements politiques et muselle la presse, se conjugue à la dégradation des conditions socio-économiques, en contribuant à la diffusion d'un mécontentement où le sentiment anti-britannique se joint à une critique sociale⁶⁶. Dès la fin de 1917, suite à la demande croissante de denrées de la part des Alliés et à la diminution drastique des importations d'Europe, les conditions empirent pour les habitants de l'Égypte, confrontés à une inflation galopante qui mène souvent à la malnutrition. Les autorités britanniques calculent que les frais mensuels pour l'alimentation d'une famille cairote « pauvre » (*of the poorest class*) grimpent de 109 piastres au début de 1914 à 305 piastres en 1919⁶⁷.

Dès 1917, quelques grèves – notamment des travailleurs des usines de fabrication des cigarettes – témoignent d'une reprise du mouvement social. Mais c'est après la fin de la Grande Guerre que ce mouvement émerge avec plus de force, en joignant ses revendications à celles pour l'indépendance de l'Égypte. Or, comme les historiens le soulignent⁶⁸, la formation du *wafd* – la « délégation » qui veut faire entendre la voix de l'Égypte à la Conférence de Paix de Paris de 1919 – ne répond pas à une volonté de faire pression pour un avancement social. Les membres du *wafd*, appartenant à l'élite ou à la classe moyenne éduquée et européanisée, ont des revendications éminemment politiques concernant l'indépendance du pays et ils projettent de les atteindre par voie diplomatique. Pourtant, le 8 mars 1919, quand la Grande Bretagne fait arrêter et déporter à Malte trois d'entre eux – dont le leader Sa'd Zaghlûl (1859-1927)⁶⁹ – les appels à manifester pour leur libération sont suivis dans tout le pays. Tout en concevant différemment l'indépendance selon les appartenances sociales, les Égyptiens

⁶⁵ La définition de « social construction of a national political field » est de Joel Beinin : cf. BEININ J., « Egypt : Society and Economy, 1923-1952 » (1998), p. 313.

⁶⁶ Cf. partie III, chap. 2, en particulier par. 2.5 sur l'œuvre de Mahmûd Bayram al-Tûnisî.

⁶⁷ Cf. BEININ J. and LOCKMAN Z., *Workers on the Nile* (1998), p. 85.

⁶⁸ Cf. par exemple FAHMY Z., *Popularizing Egyptian Nationalism* (2007), p. 246-250.

⁶⁹ Pour une mise en contexte de la figure et de la trajectoire de Sa'd Zaghlûl, cf. les contributions contenues dans GOLDSCHMIDT A., JOHNSON A. J., SALMONI B. (dir.), *Re-envisioning Egypt: 1919-1952* (2005).

semblent s'accorder sur le fait qu'elle constitue un avantage pour eux : pour les classes populaires, elle représente l'étape nécessaire pour jouir d'un traitement de travail plus humain et d'un niveau de vie meilleur ; pour les propriétaires et la bourgeoisie, elle constitue le premier pas pour se construire un plus grand rôle, et de plus vastes bénéfices, dans l'économie du pays⁷⁰.

Comme Joel Beinin et Zachary Lockman le montrent, la fusion entre conscience de classe et conscience nationale s'appuie sur les revendications d'une indépendance tant économique que politique, bien présentes dans le programme du mouvement nationaliste après la Grande Guerre⁷¹. En effet, les mouvements de grève désignés comme révolution, qui touchent entre mars et avril 1919 les grandes villes égyptiennes pour protester contre l'arrestation des membres du *wafd*, peuvent se prévaloir du soutien de Muhammad Tal'at Harb (1867-1941)⁷². Cet économiste prône depuis des années la libération de l'Égypte d'une économie asservie aux puissances étrangères, qui exploitent le pays pour des intérêts autres que les siens. Par une mise en garde éloquent – selon laquelle les Égyptiens sont toujours ceux qu'on mange et jamais ceux qui mangent – Tal'at Harb appelle à la construction d'une économie égyptienne qui soit profitable à l'Égypte dans tous les champs dans lesquels elle s'exprime, à commencer par le secteur bancaire. Il publie en 1911 un essai au titre programmatique : *'Ilāj Misr al-iqtisādī wa-mashrū' inshā' bank al-misriyyīn aw bank al-umma*⁷³, soit « Le remède économique pour l'Égypte et le projet de création d'une banque des Égyptiens ou banque de la nation (*umma*) ». Ce projet, concrétisé en 1920 par la fondation de *Bank Misr*⁷⁴, représente une étape fondamentale dans la construction de l'indépendance égyptienne, non seulement sur le plan économique mais sur les plans social et culturel.

La révolution de 1919 ne mène pas seulement à une convergence d'objectifs transversale aux classes sociales. D'autres catégories – à savoir les coptes et les femmes – sont présentes dans les mouvements de protestation, en témoignant ainsi de leur volonté de participer activement à la vie de l'Égypte. Nombre d'historiens relèvent que le *wafd*, dans sa nature de mouvement issu de l'élite éduquée et européanisée, opère un changement de taille par rapport aux nationalismes des époques précédentes, en coupant le lien entre nationalisme et islam pour puiser ses fondements dans des sources philosophiques et politiques séculières,

⁷⁰ BEININ J. and LOCKMAN Z., *Workers on the Nile* (1998), p. 88-91.

⁷¹ *Ibid.*, p. 105-106.

⁷² Sur cette figure, cf. GOLDSCHMIDT A., *Bibliographical Dictionary of Modern Egypt* (2000), p. 72. Sur ses débuts comme employé, et ensuite dirigeant, dans des sociétés des familles juives égyptiennes Cattai et Suarès, cf. BEININ J., *The dispersion of Egyptian Jewry* (1998), p. 45. À noter en outre que les Cattai et les Suarès jouent un rôle important dans la fondation de *Bank Misr*.

⁷³ HARB M. T., *'Ilāj Misr al-iqtisādī wa-mashrū' inshā' bank al-misriyyīn aw bank al-umma* (1911).

⁷⁴ Sur la mise en place de cette institution, cf. DAVIS E., *Challenging Colonialism* (1983).

empruntées à la pensée libérale. Pour les membres à l'origine de la « délégation », rejoints bientôt par Ahmad Lutfi al-Sayyid⁷⁵ et d'autres exposants du libéralisme égyptien, la religion est une affaire privée qui ne doit pas influencer la construction de l'État et le traitement des citoyens. Il n'est donc pas étonnant que la participation des coptes à cette révolution, au niveau aussi bien populaire que dirigeant⁷⁶, ait été bien plus poussée qu'en 1882. Bien sûr, on peut légitimement se poser la question de la pénétration de cette idée d'appartenance nationale sécularisée parmi les classes populaires, mais il semble quand même réducteur de surévaluer ce prétendu clivage entre élite et non-élite – alors même que la participation massive des non-élites à la révolution de 1919 est attestée – pour en conclure que ce processus se jouerait exclusivement parmi les intellectuels. D'autant qu'une nuance est à apporter à ce sujet, marqué par des clivages ultérieurs : le refus d'une sécularisation de l'appartenance n'implique pas forcément une volonté discriminatoire vis-à-vis d'une minorité religieuse. Il peut aussi bien relever d'une conception autre de l'État-nation, où les différents groupes religieux seraient appelés non pas à disparaître de la vie publique, dans l'invisibilité requise pour faire de la religion une question privée, mais à jouer chacun leur rôle pour rejoindre un intérêt commun. Cette seconde conception semble être en effet à la base du drapeau brandi par les révolutionnaires⁷⁷, coptes et musulmans, en 1919 et qui affiche, sur fond vert, les deux symboles religieux du croissant et de la croix pour faire de deux communautés les composantes de la nation égyptienne.

Quant au féminisme égyptien, il prend également son essor avec cette révolution. Les liens entre le mouvement féministe et le nationalisme du *wafd* sont encore plus visibles sur le plan officiel. Hudâ Sha'râwî (1879-1947)⁷⁸ – qui devient en 1920 la présidente du Comité central des femmes du *wafd* (*Lajnat al-wafd al-markaziyya li-al-sayyidât*) et fonde en 1923 l'Union féministe égyptienne (*Ittihâd al-nisâ'î al-misrî*) – est elle-même l'épouse du vice-président du *wafd* 'Alî Sha'râwî. Et d'autres féministes comptent parmi leurs proches des *wafdistes* de la première heure. Mais ce n'est pas seulement une question de parenté. Hudâ Sha'râwî, ainsi que d'autres épouses, ont un rôle actif dans la planification des manifestations et les appels à la mobilisation, en travaillant de façon autonome ou côte à côte avec la composante masculine du parti. D'ailleurs, l'engagement féminin dans la révolution ne se borne pas à la mise en place d'une stratégie politique, réservée aux femmes éduquées, issues

⁷⁵ Cf. par. préc.

⁷⁶ Il suffit de penser à la présence de deux Coptes – Sinût Hannâ et Jûrj Khayyât – dans le tout premier noyau du *wafd*.

⁷⁷ Le drapeau est visible en ligne : http://en.wikipedia.org/wiki/File:Revolution_flag_of_Egypt_1919.svg

⁷⁸ Pour une remise en contexte des pionnières du féminisme égyptien, dont Hudâ Sha'râwî, cf. BARON B., *Egypt as a woman* (2005) et BADRAN M., *Feminists, Islam and Nation* (1995).

de l'élite. Il se joue, encore une fois, de façon transversale aux classes sociales. Bien sûr, la construction du féminisme, dans ses fondements politico-culturels, est faite par des femmes que le niveau d'instruction et les moyens financiers distinguent de la moyenne nationale⁷⁹. Mais dès les premières manifestations de mars 1919, les femmes – coptes et musulmanes, cultivées et analphabètes, de la classe moyenne comme des classes populaires – investissent la rue à côté des hommes. De plus, à une époque de contrôle militaire endurci, avec la loi martiale encore en vigueur, elles profitent du fait de passer plus facilement inaperçues que les hommes pour distribuer du matériel de propagande interdit et improviser des prises de parole dans l'espace public. Plusieurs d'entre elles sont tuées par la répression britannique ; à commencer par Hamîda Khalîl, une femme du peuple tombée le 14 mars 1919 devant la mosquée cairote de Sayyidnâ al-Husayn⁸⁰, qui est considérée comme la première femme martyre de la lutte nationaliste égyptienne. L'historien Ziad Fahmy souligne d'ailleurs que la participation féminine à la révolution contribue, d'une certaine façon, à sa sécularisation ; au moins en ce qui concerne les espaces investis. Alors que les cafés sont des centres de rassemblement masculins, les mosquées et les églises, où les Britanniques évitent de faire irruption en craignant d'exacerber les violences, deviennent des lieux de refuge « publics », que les femmes – musulmanes et chrétiennes confondues – n'hésitent pas à fréquenter⁸¹.

La construction sociale du champ national égyptien est donc à faire remonter à la révolution de 1919 qui, intervenue après la Grande Guerre et le détachement définitif de l'Égypte de l'horizon ottoman, donne pour la première fois une substance – autre que par défaut – à la territorialisation de l'*umma* égyptienne. Cette substance porte, le 28 février 1922, à la fin du protectorat et à l'indépendance octroyée par la Grande Bretagne à l'Égypte. Aussi imparfaite soit-elle, avec des questions laissées volontairement en suspens⁸² qui ouvrent la voie à une persistance de l'ingérence britannique, l'indépendance de 1922 est le point de départ d'où l'Égypte entame son chemin politique, social et culturel d'État-nation.

⁷⁹ Citons entre autres Esther Fahmy Wissa (Istir Fahmî Wîsâ), dont un ouvrage est traité dans cette étude : partie III, chap. 3, par. 3.3.

⁸⁰ BADRAN M., *Feminists, Islam and Nation* (1995), p. 74-77.

⁸¹ FAHMY Z., *Popularizing Egyptian Nationalism* (2007), p. 262-266.

⁸² Les quatre points en question, connus comme « reserved points » et laissés sous le contrôle britannique, sont : la protection des voies de communication reliant l'Égypte aux territoires de l'empire britannique ; la protection de l'Égypte d'attaques étrangères ; la protection des intérêts étrangers en Égypte ; le Soudan. Le texte en anglais de la déclaration de 1922 est facilement repérable en ligne.

2.5 *Un cadre légal en décalage : la nationalité dans l'Égypte post-ottomane*

Ce n'est pas seulement sur le plan politique, social et culturel que la construction d'une identité nationale égyptienne doit faire son chemin après la révolution de 1919 et l'indépendance de 1922. Le cadre légal a aussi son évolution dans la durée, faite d'ajustements successifs qui se rendent nécessaires au fur et à mesure que des contradictions émergent. Comme les autres nationalités issues de la disparition de l'empire ottoman, la nationalité égyptienne traverse des années de définitions et redéfinitions qui témoignent du caractère problématique de sa catégorisation⁸³. Loin de découler de façon automatique d'une remise en contexte de la nationalité ottomane de 1869⁸⁴, elle implique une prise en compte des changements intervenus dans l'horizon politico-culturel de l'Égypte qui, difficiles à condenser en termes de loi, sont parfois réduits au simple horizon politique et reportés à la formulation donnée par les Traités internationaux faisant suite à la fin de la Grande Guerre. Si la jurisprudence hésite en effet à trancher sur plusieurs questions⁸⁵, le Traité de Sèvres de 1920 et surtout celui de Lausanne de 1923⁸⁶ fournissent des points de repères qui sont intégrés par les lois sur la nationalité des territoires issus du démembrement de l'empire ottoman.

L'Égypte ne fait pas exception à la règle : le décret-loi (*marsûm bi-qânûn*) sur la nationalité égyptienne du 26 mai 1926⁸⁷ et celui du 27 février 1929⁸⁸ se basent sur le Traité de Lausanne pour éclaircir les aspects controversés. Ainsi, la distinction entre Égyptien et étranger arrive à mieux composer avec la catégorie des anciens sujets ottomans, dont le statut était jusqu'alors, dans la pratique, laissé en suspens. Le décret-loi de 1926 commence par définir comme ottomans ceux qui détenaient la nationalité ottomane avant l'entrée en vigueur du Traité de Lausanne, le 6 août 1924. Parmi eux, sont considérés comme ayant acquis de plein droit la nationalité égyptienne tous ceux qui – au moment de l'entrée en vigueur du décret-loi de 1926 – ont leur résidence habituelle⁸⁹ en Égypte au moins depuis le 5 novembre 1914. Cette dernière date, à laquelle remonte la déclaration de guerre de la Grande Bretagne à

⁸³ GHALI P., *Les Nationalités détachées de l'Empire ottoman à la suite de la guerre* (1934).

⁸⁴ Cf. par. 2.1 de ce chapitre.

⁸⁵ ABÉCASSIS F. et LÉ GALL-KAZAZIAN A., « L'identité au miroir du droit » (1992).

⁸⁶ Le Traité de Lausanne de 1923 abroge et remplace celui de Sèvres de 1920. Même si, à la différence du précédent, le Traité de Lausanne ne contient pas de section concernant l'Égypte (le pays étant indépendant depuis 1922), il sert de point de repère pour l'élaboration des lois sur la nationalité égyptienne.

⁸⁷ Pour le texte en français, cf. « Décret-loi sur la nationalité égyptienne », dans *Journal officiel n. 52 du 31 mai 1926*, p. 2-4.

⁸⁸ Pour le texte en français, cf. la traduction de Samia Rizq dans FARAG I. et ROUSSILLON A. (éd.), *Égypte-Monde arabe. À propos de la nationalité* (1992), p. 161-174. À noter que le décret-loi du 1929 abroge et remplace le décret-loi du 1926, tout en s'y référant dans sa formulation.

⁸⁹ « Habitual residence » est la traduction anglaise, qui donne lieu à quelques ambiguïtés, du français « lieu du principal établissement », tiré du Code Napoléon. Cf. PAROLIN G. P., *Citizenship in the Arab World* (2009), p. 76.

l'empire ottoman, est choisie pour marquer symboliquement la fin de l'appartenance ottomane de l'Égypte qui, occupée par la Grande Bretagne⁹⁰, est entraînée dans une guerre contre la Sublime Porte.

Toutefois, toujours en accord avec le Traité de Lausanne, les anciens sujets ottomans remplissant ces conditions de résidence ne sont pas considérés comme Égyptiens s'ils ont préalablement exercé leur droit de choisir une autre nationalité post-ottomane : celle qui se rattache désormais à leur territoire d'origine. Selon le décret-loi de 1926, ils ont un an de temps à partir de l'entrée en vigueur du décret pour exercer ce droit d'option et, une fois que celui-ci a été accueilli, six mois pour prendre domicile dans le pays duquel ils ont acquis la nationalité. Quant aux anciens sujets ottomans n'ayant jamais résidé en Égypte, ils peuvent, dans l'espace d'un an, s'y installer pour accéder, cinq ans plus tard, à la nationalité égyptienne.

Au-delà des délais extrêmement serrés, qui restent dans bien de cas lettre morte en obligeant à des reformulations plus souples en 1929⁹¹, un dénominateur commun est présent dans cette série de dispositions. Il s'agit d'un souci fondamental, lisible en filigrane dans ce décret comme dans celui de 1929, quant à la conception de l'État-nation : à savoir, celui d'en faire une entité le plus possible homogène d'un point de vue linguistico-ethnico-culturel. Cette vision de l'État-nation comme entité qui *se doit* de se doter d'un caractère homogène quant à la composition de sa population, fût-ce au prix de quelques déplacements plus ou moins forcés de celle-ci, est extrêmement répandue dans la culture de l'après-guerre. On la trouve à l'œuvre, de façon particulièrement éloquente, dans les *Considérations d'un apolitique* que Thomas Mann publie en 1918, en attribuant à l'opacité identitaire des empires, vus comme des amalgames instables de plusieurs nations, la faute pratique et morale du conflit à peine terminé. Or, loin de se borner à quelques formulations philosophiques destinées à une diffusion livresque, cette vision informe, à l'échelle internationale, les lignes directrices de la politique de l'époque. Le président américain Woodrow Wilson, qui a guidé les États-Unis et avec eux les Alliés à la victoire du conflit, « était passionnément attaché à cette idée, à laquelle adhéraient et adhèrent encore aujourd'hui plus facilement ceux qui sont loin des réalités ethniques et linguistiques de régions à diviser en États-nations clairement

⁹⁰ Même si le protectorat n'est officiellement déclaré qu'un mois plus tard, le 18 décembre 1914.

⁹¹ Pour un regard prenant en compte à la fois droit et pratiques, cf. ABÉCASSIS F. et LE GALL-KAZAZIAN A., « L'identité au miroir du droit » (1992).

définis⁹² ». Condensée dans l'expression ambiguë d'*auto-détermination des peuples*, elle est à la base des « Quatorze points » énoncés par Wilson le 8 janvier 1918 comme points programmatiques à réaliser pour sortir le monde du conflit.

Cet idéal propre à l'ère post-impériale est, concernant l'Égypte, à l'origine d'un ajustement que la législation sur la nationalité de 1929 fait par rapport à celle de 1926. Le nouveau décret du 27 février 1929 apporte une nuance à la distinction entre Égyptien et étranger en instituant, tout en reconfirmant la prééminence du *jus sanguinis*⁹³, un cas de double *jus soli* qui nous intéresse tout particulièrement. Selon cette disposition sont Égyptiens « les enfants nés en Égypte d'un père étranger qui lui-même y est né, lorsque cet étranger se rattache à la majorité de la population d'un pays de langue arabe ou de religion musulmane (Algériens, Tunisiens, Marocains...)⁹⁴ ». Ce passage illustre bien l'esprit de cette loi post-ottomane, qui est dans les faits extra-ottomane, puisque le Maroc – dont les ressortissants sont cités explicitement dans le texte – n'a jamais fait partie des territoires de l'empire. Cette voie préférentielle à la nationalité égyptienne, ouverte à certains étrangers plutôt qu'à d'autres sur la base d'une appartenance à des pays de langue arabe *ou* de religion musulmane, montre bien que ce sont ces deux critères, se présentant conjointement ou séparément, qui constituent pour le législateur le noyau de la nationalité égyptienne. Considérée comme le socle de l'appartenance à l'Égypte, la nationalité (*jinsiyya*) égyptienne est définie comme un élément qui se transmet par le sang, qu'on acquiert dès la naissance et qui requiert la présence du même acquis chez les générations précédentes. Ce primordialisme des origines⁹⁵, bien loin du *jus soli* tout-englobant de la Turquie post-ottomane, bâtit l'appartenance à l'Égypte sur des fondements ethniques plus que sur un choix volontaire d'allégeance. En établissant ce qu'on pourrait analyser comme une primauté de la *jinsiyya* (une nationalité ethnicisée) sur la *muwâtana* (une citoyenneté consciemment revendiquée), l'Égypte post-ottomane limite considérablement, par voie légale, la possibilité d'une affiliation à la patrie (*watan*) qui ne passe pas par une appartenance de sang à la nation (*umma*). De plus, cette appartenance ne se transmet à l'époque que par voie masculine, la femme égyptienne ne pouvant ni donner sa

⁹² HOBBSWAM E., *L'Âge des Extrêmes* (2008 [1994]), p. 56. Hobsbawm relève que cette conception, qui a informé la réorganisation des territoires en États-nations en Europe et au Moyen Orient, est à la base de nombreux conflits ultérieurs.

⁹³ C'est un *jus sanguinis* par voie paternelle, à l'époque : est Égyptien l'enfant qui naît, même hors d'Égypte, de père égyptien (la nationalité égyptienne de la mère ne se transmet aux enfants que depuis la nouvelle loi sur la nationalité du 2 octobre 2004). Quant au *jus soli* tout court, il ne s'applique qu'aux enfants trouvés, ou de mère égyptienne et père inconnu, jusqu'à ce que la paternité n'ait été établie.

⁹⁴ Article 6 du décret-loi n. 19 du 27 février 1929 dans la traduction de Samia Rizq : cf. FARAG I. et ROUSSILLON A. (éd.), *Égypte-Monde arabe. À propos de la nationalité* (1992), p. 161-174.

⁹⁵ L'expression est empruntée à Françoise Lorcerie. Cf. LORCERIE F., « Le primordialisme français, ses voies, ses fièvres », dans SMOUTS M. C. (éd.), *La situation post-coloniale* (2007).

nationalité à ses enfants, ni la garder en cas de mariage avec un étranger, alors que la femme étrangère épousant un Égyptien se voyait imposer la nationalité de son mari.

Pour résumer, les lois sur la nationalité égyptienne des années vingt sont loin d'accueillir les ferments de renouvellement émergés avec la révolution de 1919, où les différences de genre ou de religion ne semblaient pas empêcher la participation à plein titre à la lutte pour l'indépendance du pays. En d'autres termes, le chemin emprunté par l'Égypte indépendante au niveau légal est bien plus conservateur que celui que certaines mouvances politiques, sociales et culturelles des années immédiatement précédentes auraient pu suggérer. Ce contraste, en rien étonnant si on pense aux différentes temporalités qui sont en jeu entre moments révolutionnaires et phases de normalisation, produit un décalage qui reste un des éléments centraux dans l'histoire de l'Égypte des années vingt et trente.

2.6 *L'Égypte des années vingt et trente : vers de nouveaux nationalismes supra-nationaux*

Dans sa contribution sur les changements sociaux et économiques dans l'Égypte de l'époque dite « libérale⁹⁶ », Joel Beinin montre que l'image de nation sécularisée, sur le modèle du libéralisme européen, n'est qu'une des visions qui coexistent et s'affrontent dans l'Égypte des années vingt et trente⁹⁷. Des débats profonds traversent la société quant à la définition de son propre passé de référence et du modèle sur lequel bâtir son avenir ; bref, d'une identité de nation pour l'Égypte.

La Constitution fille de l'indépendance de 1922, promulguée le 19 avril 1923⁹⁸, établit que l'Égypte est un État (*dawla*⁹⁹) indépendant dont le système politique est une monarchie parlementaire. Elle se fonde sur une séparation des pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire) sur le modèle libéral européen, dont elle reprend quelques dispositions concernant les citoyens. Après avoir souligné que la nationalité (*jinsiyya*) égyptienne est définie par la loi¹⁰⁰, la Constitution établit l'égalité des Égyptiens devant celle-ci, leur liberté de circulation dans le

⁹⁶ La définition de « libérale » traditionnellement attribuée, en bloc, à cette période semble prendre son sens d'une vision de l'histoire qui tend à se concentrer sur l'apparat institutionnel, tel qu'il est établi par la loi, plus que sur les pratiques, qu'elles soient culturelles, sociales ou politiques.

⁹⁷ BEININ J., « Egypt: society and economy 1923-1952 » (1998), p. 318.

⁹⁸ Le texte en arabe est facilement repérable en ligne : http://www.egypt1.info/constitution_1923.php

⁹⁹ Le terme *dawla*, employé en époque post-ottomane pour définir l'« État » comme institution au sens européen, signifie « dynastie » en époque ottomane. Il est lié à une racine qui indique le changement, l'alternance : bref, un cycle avec son début et sa fin.

¹⁰⁰ En fait, en 1923, la nationalité égyptienne n'est pas encore définie par la loi, mais deux décrets – en 1926 et 1929 – vont suivre. Cf. par. préc.

pays, l'inviolabilité de leur domicile et d'autres libertés fondamentales, parmi lesquelles la liberté d'opinion qui est « garantie » et la liberté d'expression qui l'est aussi « dans les limites de la loi¹⁰¹ ». Mais ce libéralisme n'est pas sans bornes, surtout sur le plan politique. Résultat du jeu de trois forces – les élites libérales, la famille royale et la Grande Bretagne –, la Constitution de 1923 laisse de nombreux points dans l'ambiguïté¹⁰², en accordant au roi des pouvoirs bien trop larges selon une logique libérale *strictu sensu* et aux Britanniques une bien grande marge de manœuvre par rapport au respect de l'équilibre des pouvoirs au sein de l'État, ce qui fait de la période 1923-1952 une des plus instables de l'histoire de l'Égypte contemporaine¹⁰³. Pourtant, sur les plans social et culturel, cette disposition sur la liberté d'opinion n'est pas anodine. Au contraire, elle est souvent mobilisée pour défendre ceux qui manifestent, dans les années suivantes, leur propre vision de l'identité égyptienne. Et les visions, dans cette période, sont nombreuses et dans bien de cas antagonistes.

Après la chute de l'empire ottoman, la dissolution officielle du califat, opérée par la Turquie en 1924, remet au centre de la scène le débat entre une conception religieuse et une conception séculière de l'État¹⁰⁴, en engendrant en même temps une réflexion sur l'articulation entre égyptianité, arabité et islamité¹⁰⁵. À travers la revue *al-Manâr*, Rashîd Ridâ¹⁰⁶, un penseur de la réforme islamique disciple de Muhammad 'Abduh¹⁰⁷, appelle l'Égypte à refonder le califat et à se positionner par cet acte comme pays guide dans le monde arabe, vu à son tour comme phare dans le monde musulman¹⁰⁸. De l'autre côté, 'Alî 'Abd al-Râziq¹⁰⁹, un *'âlim*¹¹⁰ diplômé d'al-Azhar, publie en 1925 *Al-Islâm wa-usûl al-hukm* (« L'Islam et les fondements du pouvoir »), en appelant à un dépassement de l'institution califale qui, résultant non pas d'une prescription doctrinaire du Prophète mais des jeux politiques faits

¹⁰¹ L'article 14 de la Constitution de 1923 sonne : « La liberté d'opinion est garantie (*makfûla*). Tout être humain (*insân*) peut exprimer sa pensée par la parole, l'écriture, l'image ou autre, dans les limites de la loi (*fî hudûd al-qânûn*) ».

¹⁰² Sur les ambiguïtés à l'œuvre dans cette constitution, cf. GAYFFIER-BONNEVILLE A. C. de, « L'arbre sans racines : la Constitution égyptienne de 1923 » (2005).

¹⁰³ Entre 1923 et 1952 le parlement est dissout dix fois et quarante cabinets se succèdent, sans parler des assassinats politiques. En 1930, la Constitution de 1923 est remplacée par une charte bien plus conservatrice, avant d'être rétablie en 1935. Cf. VATIKIOTIS P., *The Modern History of Egypt* (1969), p. 265-291.

¹⁰⁴ Cette conception séculière, illustrée dans le paragraphe précédent, émerge de la Constitution de 1923.

¹⁰⁵ L'expression est de ROUSSILLON A., « Égyptianité, arabité, islamité » (1992).

¹⁰⁶ Sur Rashîd Ridâ (1865-1935), cf. HOURANI A., *Arabic Thought in the Liberal Age* (1983), p. 222-244 ; KERR M., *Islamic reform* (1966) ; HADDAD M., « Arab Religious Nationalism in the Colonial Era » (1997).

¹⁰⁷ Cf. par. 2.2.

¹⁰⁸ L'initiative rencontre l'opposition des libéraux mais le soutien du roi, à qui la perspective de devenir calife ne doit pas déplaire. Tout en n'étant pas concluante, elle témoigne de la volonté du Caire de jouer un rôle de guide sur la scène arabe, au moment où le même rôle est revendiqué – quant au califat – par la Mecque.

¹⁰⁹ Sur 'Alî 'Abd al-Râziq (1888-1966), cf. HOURANI A., *Arabic Thought in the Liberal Age* (1983), p. 161-192 ; BINDER L., *Islamic Liberalism* (1988), p. 128-169 (mais dans cette dernière approche certains termes, dont *umma*, ne sont pas historicisés).

¹¹⁰ Terme arabe qui désigne une figure de théologien et juriste, soit un expert de droit islamique.

après sa mort, est selon lui accessoire. ‘Alî ‘Abd al-Râziq postule ainsi une séparation entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel, en rappelant que la doctrine islamique ne dicte pas de forme de gouvernement particulière. Déchu de son statut de ‘*âlim* par le collège des ‘*ulamâ*’, il est soutenu par les libéraux au nom de la liberté d’expression garantie par la Constitution de 1923. Et c’est sur la même base qu’on soutient, l’année suivante, Tahâ Husayn¹¹¹, poursuivi pour atteinte à la religion islamique pour avoir publié un essai – *Fî al-shi‘r al-jâhilî* (« Sur la poésie antéislamique ») – qui prône l’application d’une méthode philologique objective à tout *corpus* en langue arabe, fût-ce même le texte coranique.

La confrontation entre visions séculières et visions religieuses de l’appareil étatique, social et culturel de l’Égypte se poursuit et s’approfondit dans les années suivantes. Mais elle est loin de représenter le seul aspect de l’évolution de l’idée de nation au cours de cette époque. Gershoni et Jankowski montrent qu’il y a un glissement d’un nationalisme territorial, caractéristique des années vingt, vers un nouveau type de nationalisme supra-national¹¹², à l’œuvre dans les années trente. Des mouvements comme les Frères musulmans (*Jami‘iyyat al-Ikhwân al-muslimîn*), fondé en 1928 par Hasan al-Bannâ¹¹³, ou Jeune Égypte (*Misr al-Fatâ*), fondé en 1933 par Ahmad Husayn¹¹⁴, replacent l’héritage arabo-islamique au centre de la construction égyptienne. Qu’ils plaident plus ou moins explicitement pour la (re)fondation d’un État islamique, ce n’est pas l’élément religieux en soi qu’ils mettent en avant, mais son rôle de ciment politico-culturel capable de fédérer les pays qui le partagent, en les rendant plus forts face à l’emprise coloniale européenne et aux crises globales. L’*umma* panislamique des Frères Musulmans ou l’unité arabe (*wahda ‘arabiyya*) vers laquelle évolue le nationalisme de Jeune Égypte sont des modèles alternatifs, pour ne pas dire antagonistes, à la construction libérale à l’européenne. Cette construction révèle à ce moment-là toutes ses ambiguïtés et sa faiblesse.

Frappée de plein fouet par la crise économique mondiale de 1929, l’Égypte doit faire face également à l’instabilité de son système politique, que les ingérences du roi et de la Grande Bretagne, unies à une corruption répandue, contribuent à discréditer. Gershoni et Jankowski observent que c’est pendant les années trente que le terme *hizbiyya* (« partitisme »)

¹¹¹ Sur Tahâ Husayn (1889-1973), cf. CACHIA P., *Taha Husayn* (2005) ; SULEIMAN Y., *The Arabic language and National identity* (2003), p. 181-196.

¹¹² GERSHONI I. and JANKOWSKI J. P., *Redefining the Egyptian Nation: 1936-1945* (1995).

¹¹³ Sur Hasan al-Bannâ (1906-1949), la mise en place de l’association des Frères Musulmans et sa montée en puissance, cf. MITCHELL R., *The Society of Muslim Brothers* (1969) ; CARRÉ O. et MICHAUD G., *Les Frères Musulmans 1928-1982* (1982) ; ACLIMANDOS T., « Officiers et Frères musulmans : 1945-1948 » (2001). Ce dernier s’occupe également de l’histoire récente de ce mouvement.

¹¹⁴ Sur Jeune Égypte, cf. JANKOWSKI J. P., *Egypt’s Young Rebels* (1975) ; ABDALLA A., *The Student Movement and National Politics in Egypt* (1985), p. 51-54.

apparaît dans le vocabulaire égyptien, pour qualifier de façon péjorative un système fermé, clientéliste, autoréférentiel, où les partis veulent remporter des sièges au Parlement dans le seul but d'accaparer le pouvoir, au lieu de s'en servir pour réaliser leurs programmes¹¹⁵. Dominé par des partis expression des propriétaires fonciers et de la haute bourgeoisie européenne, le Parlement devient la cible privilégiée des nouveaux nationalistes, qui opposent au partitisme une rhétorique du moralisme et du militantisme (que ce soit sous forme d'une mobilisation paramilitaire ou d'un activisme social) et au modèle européen une authenticité de l'appartenance égyptienne (identifiée à un substrat arabe et/ou islamique). Il est important de souligner, rhétorique à part, que ni les Frères Musulmans ni Jeune Égypte ne naissent en contexte rural-et-populaire. Au contraire, ils sont l'expression d'une jeunesse urbaine éduquée, quoique non à l'européenne¹¹⁶, qui a du mal à se frayer un chemin dans l'Égypte de l'époque, épuisée par la crise économique et l'emprise coloniale et dominée par un système qui semble privilégier les intérêts d'une élite européenne¹¹⁷.

Il y a aussi un aspect de lutte intergénérationnelle dans la confrontation entre ces nouvelles organisations (qui acquièrent en l'espace de quelques années une audience importante parmi les étudiants) et les intellectuels de la génération précédente (tenants d'idéaux proches du libéralisme). Rien d'étonnant donc que, dans ce contexte, la réponse au nouveau pas accompli par l'Égypte sur la voie de l'indépendance, avec la signature du Traité anglo-égyptien de 1936¹¹⁸, soit radicalement différente de celle des années vingt. D'un côté, en 1938, Tawfiq al-Hakîm¹¹⁹ et Tahâ Husayn¹²⁰ invitent en termes explicites l'Égypte indépendante à se conformer au modèle européen dominant. Qu'ils le fassent à travers des essais (*Tahta shams al-fikr*¹²¹ du premier ou *Mustaqbal al-thaqâfa fi Misr*¹²² du second) ou

¹¹⁵ GERSHONI I. and JANKOWSKI J. P., *Redefining the Egyptian Nation* (1995), p. 4-6.

¹¹⁶ Ni à al-Azhar d'ailleurs, mais dans des instituts égyptiens étatiques.

¹¹⁷ Sur le concept d'*effendiyya* (image d'une classe moyenne éduquée), et en particulier sur cette nouvelle *effendiyya* des années trente-cinquante, cf. RYZOVA L., *L'effendiyya ou la modernité contestée* (2004).

¹¹⁸ Tout en laissant encore en suspens (entre les mains de la Grande Bretagne) les questions du Soudan et du Canal (où demeurent les soldats britanniques), le Traité anglo-égyptien accorde à l'Égypte une plus grande liberté en termes de politique étrangère et d'organisation militaire. Il est suivi en 1937 par les Accords de Montreux, qui statuent l'abolition des Capitulations en Égypte.

¹¹⁹ Sur Tawfiq al-Hakîm (1898-1987), grand dramaturge et intellectuel égyptien natif d'Alexandrie et formé entre le Caire et Paris, cf. STARKEY P., *From the Ivory Tower* (1987) ; HUTCHINS W. M., *Tawfiq al-Hakim : a reader's guide* (2003). En tout cas, la bibliographie sur cette figure est immense.

¹²⁰ Cf. note 109.

¹²¹ *Tahta shams al-fikr* (« Sous le soleil de la pensée »), sorti en 1938, n'est pas traduit en français.

¹²² *Mustaqbal al-thaqâfa fi Misr* (« L'avenir de la culture en Égypte »), paru en 1938, suscite un vaste débat et un tollé de critiques notamment de la part d'exposants des Frères Musulmans (en particulier Sayyid Qutb). Pour une analyse de ce débat, cf. AFIFI M., « Les racines historiques de la notion de 'méditerranéisme' en Égypte » (2000).

des romans (*'Usfûr min al-sharq*¹²³ du premier), dans leur langage cela ne signifie pas plaider pour que l'Égypte abandonne son identité arabo-islamique, mais pour qu'elle la considère comme l'une de ses multiples composantes. Énoncées en termes de pharaonisme, hellénisme ou méditerranéisme¹²⁴, ces composantes autres de l'identité égyptienne sont considérées comme constitutives de la civilisation au niveau global. Proclamer le fait qu'elles se seraient développées en Égypte avant partout ailleurs équivaut à revendiquer pour l'Égypte – après l'indépendance de 1936 et l'entrée dans la Société des Nations de 1937 – un rôle de premier plan dans le concert des nations, au même titre que n'importe quel État européen.

De l'autre côté, les Frères Musulmans et Jeune Égypte continuent de proposer une vision différente, selon laquelle l'héritage arabo-islamique n'est pas *une* des composantes du tissu culturel égyptien mais son marqueur principal, tandis que le modèle libéral européen n'est que la face mal cachée du colonialisme britannique. Dans les années qui suivent le Traité anglo-égyptien, les deux mouvements s'orientent vers d'autres modèles d'origine européenne : à savoir, le fascisme et le nazisme¹²⁵. Si les Frères Musulmans semblent l'aborder prioritairement comme choix de camp stratégique, anti-britannique, pour Jeune Égypte le rapprochement se fait aussi sur le plan idéologique. En 1938 un de ses membres, 'Abd al-Rahmân Badawî¹²⁶, traduit en arabe des textes de Mussolini et publie une série d'articles sur *Jarîdat Misr al-Fatâ* (« Journal de la Jeune Égypte ») où il s'attache à expliquer les principes philosophiques à la base du national-socialisme¹²⁷.

Dans les deux cas, pour les intellectuels libéraux comme pour les nouveaux mouvements qui s'opposent à eux, les choix de camp se font en un contexte où la nation égyptienne ressent le besoin de se positionner sur la scène inter-nationale, en affirmant son appartenance à des entités politico-culturelles plus vastes. Ce contexte, dans lequel l'Égypte est entraînée une nouvelle fois dans un conflit mondial¹²⁸, représente un changement de poids par rapport aux nationalismes territoriaux émergés sous l'occupation britannique et ayant duré jusqu'aux années immédiatement successives à la chute de l'empire ottoman.

¹²³ Paru aussi en arabe en 1938, *'Usfûr min al-sharq* (« L'Oiseau d'Orient »), est traduit en français par Morik Brin et Horus Schénouda (cf. fiches auteurs) et publié au Caire en 1941.

¹²⁴ Pour le contexte historique et les grandes lignes idéologiques à la base du méditerranéisme égyptien des années trente, cf. AFIFI M., « Les racines historiques de la notion de 'méditerranéisme' » (2000).

¹²⁵ Les rapports entre la nouvelle *effendiyya* égyptienne des années trente et le modèle nazi-fasciste européen sont explorés dans GERSHONI I. and JANKOWSKI J. P., *Confronting fascism in Egypt* (2009), p. 207-266.

¹²⁶ Bien de sources mentionnent 'Abd al-Rahmân Badawî (1917-2002) pour sa carrière successive de poète et universitaire, alors que l'intérêt semble plus faible pour sa jeunesse d'adhérent à Jeune Égypte.

¹²⁷ Cf. GERSHONI I. and JANKOWSKI J. P., *Confronting fascism in Egypt* (2009), p. 252.

¹²⁸ Formellement, en vertu du Traité anglo-égyptien de 1936, aux côtés de la Grande Bretagne. Pour cette période, cf. VATIKIOTIS P., *The Modern History of Egypt* (1969), p. 343-373.

2.7 *Des empires aux nations (1879-1940)*

L'arc temporel choisi, de 1879 à 1940, correspond au passage de l'ère des empires à celle des États-nations. Que ce soit en contexte européen ou dans le Moyen Orient ottoman, ce passage ne se fait ni du jour au lendemain ni de façon linéaire. Le bref survol qui en est fait dans ce chapitre, pour l'Égypte ottomane et post-ottomane, permet de faire émerger les grandes lignes d'un processus de recomposition(s) identitaire(s) qui est long, complexe et articulé et qui s'engage sur la scène politique et culturelle ainsi que dans les cadres légal et social.

Intégrée depuis des siècles à l'empire ottoman, l'Égypte de la révolution 'urabiste (1879-1882) se bat pour une cause qui est « nationaliste » (ayant pour but l'indépendance), mais pas « nationale » (dans un sens qui la sortirait d'une entité multi-nationale comme l'empire ottoman). C'est l'invasion britannique de 1882, et surtout son installation dans la durée au cours des années successives, qui force les nationalistes égyptiens à repenser le contexte dans lequel ils œuvrent. Ce qui s'amorce au cours de cette période, à cause de contraintes politiques contingentes plus que d'une évolution culturelle préalable, est une reconfiguration de la nation égyptienne en termes territoriaux, selon des frontières qui ne sont plus celles de l'empire ottoman, mais de la province qui fut un temps semi-indépendante sous la dynastie de Mohammed Ali et qui est désormais occupée par la Grande Bretagne.

La territorialisation de l'*umma* égyptienne entraîne dans son sillage un débat sur les critères d'inclusion et d'exclusion de ses membres. Hors d'un horizon impérial où les appartenances, nationales ou religieuses, peuvent être transversales aux territoires, la nation égyptienne nouvellement territorialisée s'interroge sur la façon de donner une substance à ce territoire. La révolution contre l'occupation britannique de 1919 y parvient pour la première fois. Des catégories jusque-là moins présentes ou moins visibles dans la vie politique – classes populaires, femmes, coptes – participent activement et massivement à cette nouvelle construction nationale. Pourtant, une fois la révolution terminée et l'indépendance de 1922 octroyée, ces mêmes catégories se retrouvent dans des positions bien moins avantageuses que pendant le temps fort révolutionnaire. D'un côté, les lois sur la nationalité égyptienne de 1926 et 1929 esquissent une identité où les différences de genre et de religion sont loin d'être négligeables et l'appartenance au pays est fondée sur une ethnicisation de l'élément *arabe* et/ou *musulman*, plus que sur un choix conscient d'allégeance à l'Égypte. De l'autre, l'institution parlementaire et les nombreux gouvernements qui se succèdent pendant les années vingt et trente – expression d'intérêts des propriétaires fonciers, de la haute

bourgeoisie et d'une classe moyenne européanisée – sont loin de représenter la nouvelle jeunesse urbaine, éduquée dans des institutions étatiques égyptiennes et désireuse d'investir une scène publique qui ne semble guère lui accorder de place.

La déception de cette nouvelle génération vis-à-vis des institutions nationales, unie aux difficultés engendrées par la crise économique de 1929, mène à une redéfinition du nationalisme égyptien. Des mouvements qui se qualifient de nationalistes plaident désormais pour un positionnement de l'Égypte à l'intérieur d'une entité politico-culturelle plus vaste : arabe et/ou islamique. Les intellectuels proches du *wafd* et de la pensée libérale sont eux aussi porteurs d'une idée de nation où le positionnement en termes supra-nationaux – en ce cas dans le concert européen – joue un rôle de premier plan. Signe que la territorialisation de l'*umma*, forcée par les circonstances politiques à l'époque de l'occupation, cède désormais la place à une véritable évolution culturelle, où l'horizon ottoman est progressivement remplacé par de nouvelles configurations qui, tout en n'étant pas multi-nationales, se présentent comme internationales.



Planche 1. Environs d'Alexandrie (1917) - Partie ouest

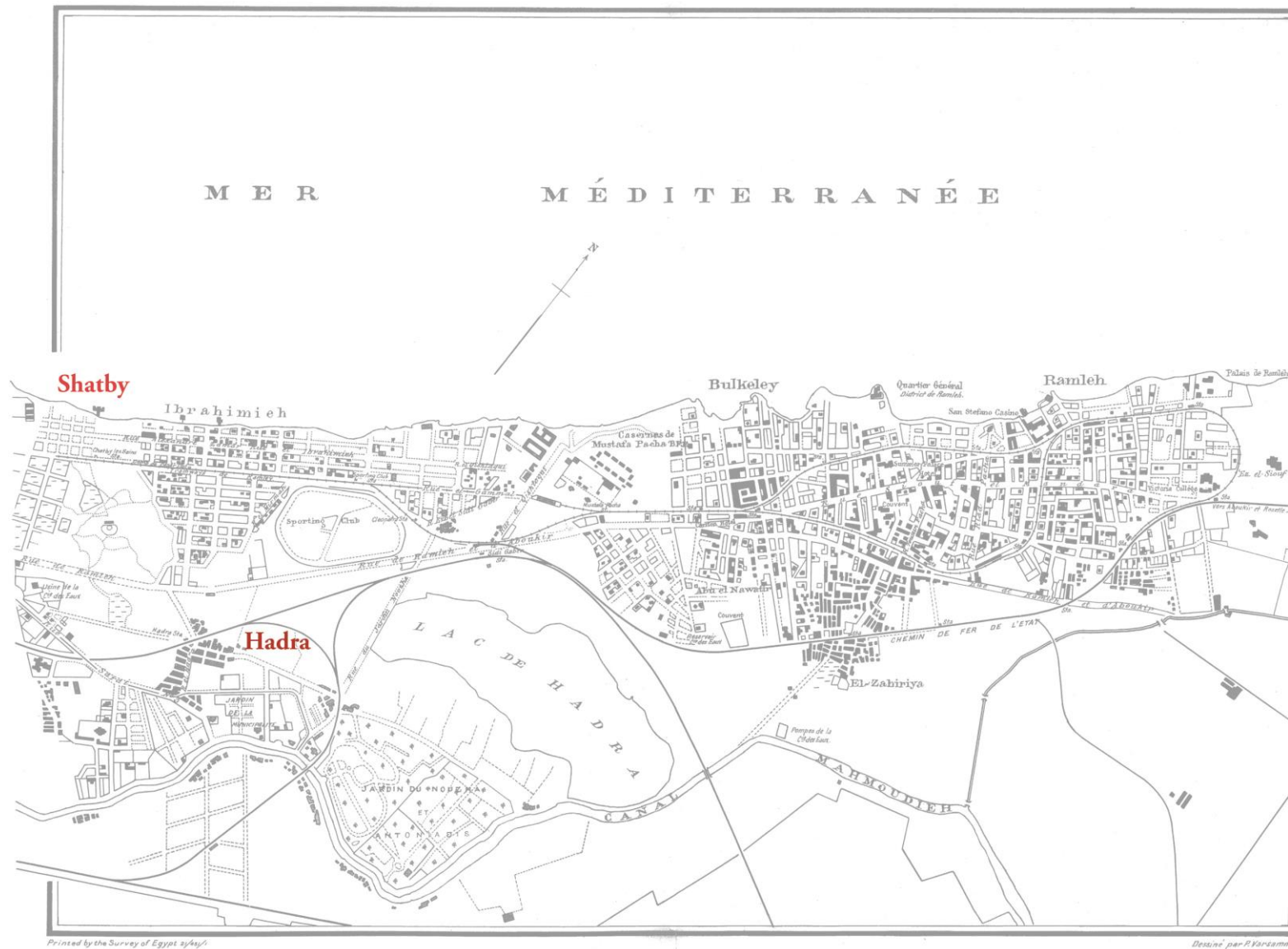
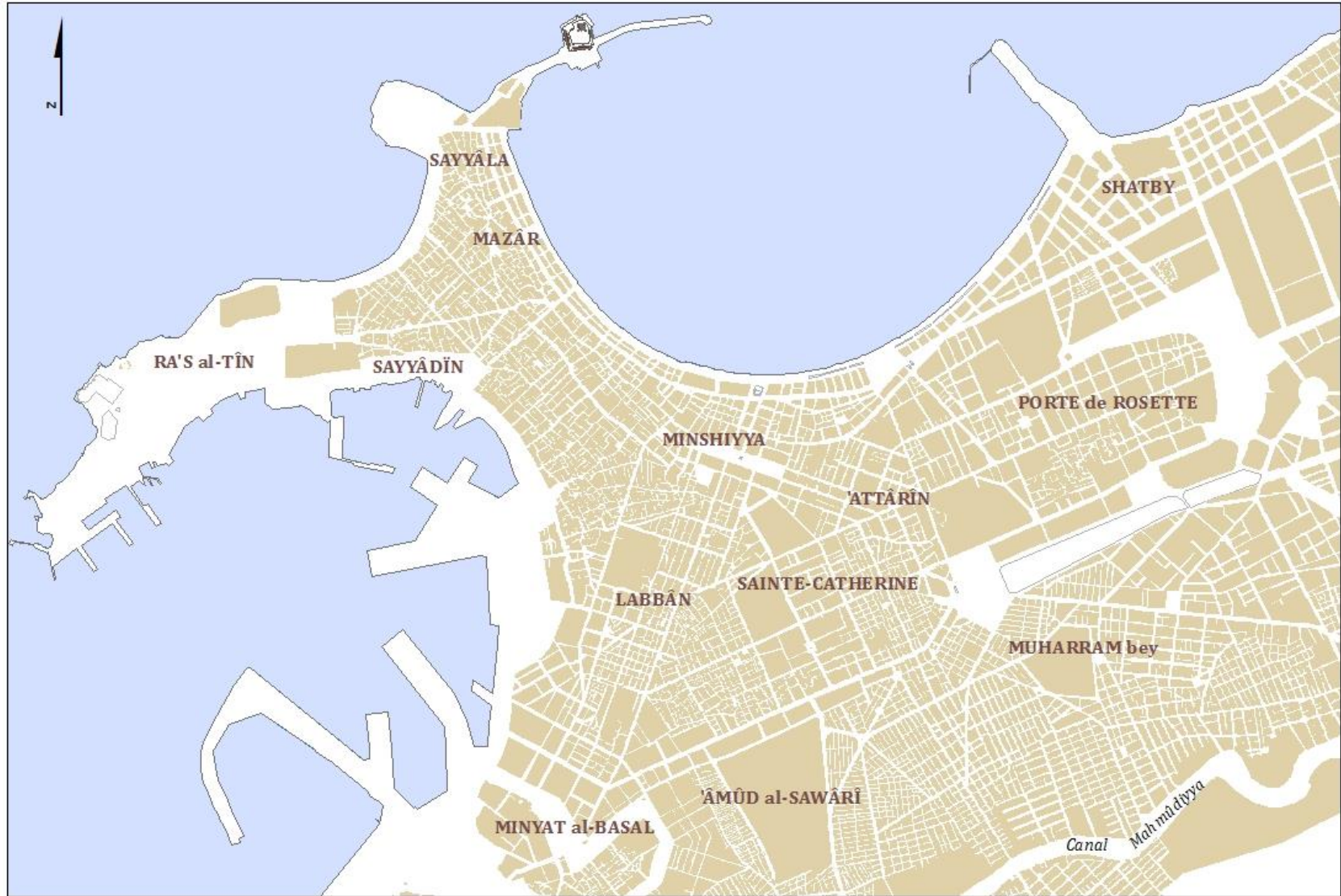


Planche 2. Environs d'Alexandrie (1917) - Partie est

Planche 3. Les principaux quartiers de la Presqu'île et de la ville intra-muros



Source: Survey of Egypt - Town Series 1/500e, 1935-1940, SIG ALOM (CEAlex/IREMAM)

0 150 300 600 900 1200 Mètres

Chapitre 3.

Une ville

Comme nombre d'historiens l'ont relevé¹, la ville d'Alexandrie entre la fin du XIX^e siècle et le premier tiers du XX^e offre un terrain d'enquête privilégié pour réfléchir à la construction des catégories d'*étranger, égyptien, local, national*. À condition, bien entendu, de ne pas réduire ces constructions mouvantes à des concepts figés ou à des oppositions binaires. Cette pratique, trompeuse dans n'importe quel contexte historique, risque à plus forte raison de fourvoyer le chercheur qui aborde Alexandrie. Autant le souligner tout de suite : il ne s'agit pas là d'accréditer le vieux cliché nostalgique sur une prétendue exceptionnalité alexandrine. Pour l'historien il n'est pas question d'exceptionnalité, mais de spécificité. Et l'invitation à considérer les catégories de l'appartenance comme un point d'arrivée, plus que de départ, émerge à plus forte raison du constat que l'histoire alexandrine de l'époque considérée ne peut se lire à travers la grille d'une « situation coloniale² » classique, où les étrangers seraient des colonisateurs ou des colons afférant à une même mère-patrie et les locaux seraient des colonisés afférant à une mère-patrie autre³.

Évoluant à la lisière de plusieurs pouvoirs et plusieurs configurations territoriales, l'environnement alexandrin est plus complexe que cela. Robert Ilbert a intitulé « Entre empire et impérialismes, l'émergence d'une communauté urbaine » la première partie de son ouvrage portant sur Alexandrie entre 1819 et 1882⁴, pour souligner que trois facteurs principaux sont en jeu dans le développement de la ville : son appartenance à l'empire ottoman, sa position sur la route des impérialismes européens et son évolution vers une autonomie locale. Ces trois facteurs sont à décliner à la lumière d'éléments ultérieurs : en premier lieu, sa condition de port de la Méditerranée, qui fait d'Alexandrie un important nœud d'échanges commerciaux et un pôle d'immigration européenne depuis le milieu du XIX^e siècle⁵. Cette immigration

¹ Cf. ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), en particulier p. 2-209, vol. 1 ; BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt* (1990), p. 2-73 ; HANLEY W., *Foreignness and localness in Alexandria* (2007).

² L'expression est bien sûr de BALANDIER G., « La situation coloniale : approche théorique » (1951).

³ Pour sa durée dans le temps et son impact historique – ainsi que pour l'intérêt qu'il a suscité, parfois en tant que modèle de référencement théorique – le cas indien a fini par être lu comme une situation coloniale « classique ».

⁴ L'ouvrage couvre l'histoire de la ville entre 1830 et 1930, mais cette première partie isole une temporalité spécifique.

⁵ Alexandrie a été aussi une ville d'immigration à l'époque ottomane, mais en provenance du Maghreb ou de Méditerranée orientale. Sous le règne de Mohammed Ali, c'est surtout la seconde qui se développe, parallèlement à l'immigration intérieure.

diversifiée (en provenance des pays européens ainsi que des territoires ottomans, en particulier du bassin méditerranéen), unie au caractère pluriel des impérialismes européens en jeu, contribue à façonner une société où la pénétration économique et la présence physique des étrangers sont loin d'être assimilables à une seule provenance territoriale ou à une seule appartenance religieuse ou culturelle. De la même façon, l'essor économique alexandrin attire autant des ouvriers en quête d'emploi que des spécialistes (ingénieurs, architectes, médecins) misant sur une carrière professionnelle et une ascension sociale rapides, ou encore des ressortissants de riches familles (en particulier du Levant) à la recherche de nouvelles débouchées économiques pour leurs affaires ou de nouveaux terrains pour leurs investissements. Le résultat est un environnement composite, semi-indépendant (avec la prise de pouvoir de Mohammed Ali en 1805 et l'installation de sa dynastie sur une Égypte formellement ottomane) et semi-colonial (avec l'invasion britannique de 1882 et son évolution vers une occupation durable). Pourtant, encore une fois, il ne faut pas confondre spécificité et exceptionnalité : les récents travaux d'histoire urbaine, menés en perspective comparatiste, montrent bien que cette position à la lisière entre pouvoirs locaux, proto-nationaux, impériaux et coloniaux était commune à nombre de villes de la Méditerranée méridionale et orientale entre la seconde moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e.

Ce chapitre a donc pour but d'inscrire la présente recherche dans son horizon géographique et cet horizon géographique – Alexandrie – dans le contexte de son époque. Si cette démarche pourrait paraître à un premier abord anodine, voire inutile, la profusion et la récurrence de clichés selon lesquels Alexandrie serait depuis sa fondation, et jusqu'à l'époque contemporaine, une ville « en marge de l'Égypte⁷ », « excentrée⁸ », « aux limites du pays⁹ », voire même « une sorte de *no man's land* (...) un territoire à part situé entre deux continents¹⁰ » justifient pleinement ces quelques pages. Car, loin de s'arrêter à la géographie, ces revendications de marginalité plaident pour Alexandrie un statut d'exceptionnalité culturelle qui en fait un « espace suspendu dans le temps¹¹ », une « ville en sursis¹² », « à l'abri des crises¹³ », « abritée des assauts de l'histoire¹⁴ » ; notamment de l'histoire

⁶ Cf. LAFI N. (éd.), *Municipalités méditerranéennes* (2005). Tout en ne comportant pas de contribution sur Alexandrie, ce travail offre matière à réflexion aussi bien pour le cas alexandrin.

⁷ BERNAND A., *Alexandrie des Ptolémées* (1995), p. 31.

⁸ ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 2, p. 745.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ YANNAKAKIS I., « Adieu Alexandrie ! » (1992), p. 127.

¹¹ ILBERT R., « Le symbole d'une Méditerranée ouverte au monde » (1992), p. 16.

¹² YANNAKAKIS I., *op. cit.*, p. 133.

¹³ ILBERT R., « Une certaine citadinité » (1992), p. 24.

¹⁴ ILBERT R., « Le symbole d'une Méditerranée ouverte au monde » (1992), p. 15.

égyptienne. Cette vision doit être historicisée en tant que construit culturel et sera discutée plus loin¹⁵. Pour l'heure, il s'agit tout simplement de la mettre de côté au profit d'une lecture historique du passé proche d'Alexandrie, où il n'y a pas de place pour les vacances de l'histoire.

3.1 *Mohammed Ali (1805-1848) ou le mythe de la ville (re)fondée ex-nihilo*

Le récit traditionnel du déclin de l'empire ottoman et de tout ce qui y touche, comme si « l'homme malade de l'Europe » avait eu un véritable effet de contagion¹⁶, relate qu'à l'époque ottomane Alexandrie était une ville morte, sombrée dans le sable et dans l'oubli, au point que les troupes de Bonaparte y débarquées, le 4 juillet 1798, ne purent cacher une déception cuisante en voyant la cité fondée par Alexandre réduite à un amas de ruines. Ce récit procède ensuite, par opposition, à une mise en valeur de l'œuvre du souverain Mohammed Ali, officier de l'armée ottomane d'origine albanaise monté au pouvoir en Égypte qui aurait, pendant son règne (1805-1848), procédé à une refondation d'Alexandrie décrite comme une véritable fondation *ex-nihilo*, grâce à laquelle le progrès serait revenu dans cette ville longtemps désertée par la civilisation. Ce récit s'appuie, dans ce cas spécifique, sur des témoignages pris pour réalité historique, sans les passer précédemment au crible d'un regard historien. Il est vrai que la déception des membres de l'expédition française à la vue d'Alexandrie fut bien réelle :

Nous cherchions l'Alexandrie d'Alexandre, bâtie par l'architecte Dinoharès ; nous cherchions cette ville où sont nés, où se sont formés tant de grand hommes, cette bibliothèque où les Ptolémées avaient réuni le dépôt des connaissances humaines ; nous cherchions enfin cette ville commerçante, son peuple actif, industriel ; nous ne trouvâmes que ruines, barbarie, avilissement et pauvreté de toutes parts¹⁷.

Mais cela ne permet pas de considérer leurs témoignages comme le signe d'une réalité historique extérieure. Car cette déception – devenue entre-temps un *topos* non seulement littéraire mais historiographique¹⁸ – se fonde sur une erreur d'évaluation, occasionnée (en

¹⁵ Cf. partie III, chap. 1.

¹⁶ Je remercie Frédéric Abécassis et Chantal Verdeil pour les discussions qu'on a eues à ce sujet.

¹⁷ Cette déception émerge de nombreux témoignages. Citons ici à titre d'exemple NORRY Ch., *Relation de l'expédition d'Égypte* (1798), p. 33.

¹⁸ Ce *topos* est décliné de nombreuses façons. Citons à titre d'exemple SOLÉ R., *Les savants de Bonaparte* (1998), p. 23 : « Alexandrie n'est plus qu'à quelques lieues. Avec un enthousiasme de moussaillon, Vivant

partie) par un déplacement physique de la ville. Loin d'être une époque de décadence, les siècles de domination ottomane sur l'Égypte – depuis 1517 – marquent pour Alexandrie une évolution à la fois architecturale, commerciale et culturelle, qui mène sa population à abandonner le site correspondant à l'emplacement de la ville ancienne pour investir de nouveaux espaces, notamment dans la Presqu'île (*Planche 1*). Naissent ainsi Minshiyya et les quartiers situés à nord-est de Minshiyya (*Planche 3*), qualifiés aujourd'hui de « ville turque ». Comme l'illustre une équipe de chercheurs du CEAlex et de l'IREMAM animant un projet de recherche sur l'Alexandrie ottomane :

Ce mouvement de transfert se poursuivit tout au long du XVIII^e siècle de sorte que lorsque les troupes de Bonaparte débarquèrent à Alexandrie en 1798, elles virent en effet une ville ancienne partiellement couverte de ruines. Seuls Kom al-Dikka et les alentours des portes de Rosette (Bâb Rashîd) et du Lotus (Bâb al-Sidra) abritaient encore des groupes de modestes artisans (...). Mais ce que les voyageurs européens oubliaient de noter, parce que trop préoccupés par la redécouverte de l'Antiquité et de ses ruines, c'est qu'une ville nouvelle et prospère se dressait sur la presqu'île, hors de murs de l'Alexandrie antique et médiévale¹⁹.

C'est donc sur une erreur d'évaluation que se fondent les jugements selon lesquels « au début du XIX^e siècle, le vice-roi réformateur Mohammed Ali réveille Alexandrie de son long sommeil et la transforme en une ville active, ouverte à la civilisation européenne²⁰ ». Mais il y a aussi une composante idéologique dans la construction de cette équation entre « réveil, retour à l'activité » et « civilisation européenne », qui est plus répandue qu'on ne le croit. Encore dans un récent essai, Philip Mansel²¹ peint Mohammed Ali comme le protecteur du « cosmopolitisme alexandrin », approximativement identifié à la présence des communautés étrangères dans la ville. Or, même en laissant de côté sa teneur idéologique, cette construction ne tient pas sur le plan historique. Ce n'est pas sous Mohammed Ali, mais sous ses successeurs, qu'on assiste à cette ouverture d'Alexandrie à l'international. L'émergence de la ville comme pôle d'immigration engendre une croissance démographique et un afflux d'étrangers aussi rapide que sensible aux yeux des observateurs du moment.

Denon est très fier d'appartenir à la frégate envoyée en reconnaissance. Au lever du jour, il découvre avec surprise une côte aride et blanche s'étendant à l'horizon. Pas un arbre, pas une maison. 'Ce n'est pas seulement la nature attristée', note-t-il, 'mais la destruction de la nature, mais le silence et la mort' ».

¹⁹ La présentation du projet, rédigée par Michel Tuchscherer, est disponible en ligne : http://www.cealex.org/sites/ottoman/ALEX_O_pres_F.HTM

²⁰ YANNAKAKIS I., « Adieu Alexandrie » (1992), p. 134.

²¹ MANSEL Ph., *Levant* (2012), p. 75.

Comme Robert Ilbert²² l'a montré, l'œuvre de Mohammed Ali semble s'insérer plutôt dans le cadre d'une série de réformes visant à faire d'Alexandrie, tout d'abord, un port militaire et un lieu de gestion du pouvoir. Les travaux entrepris dès les années dix du XIX^e siècle vont effectivement dans ce sens : d'un côté, la restauration des enceintes murales (1810), le développement du port (1819) et la construction du chantier naval et de l'arsenal (1829) pour la mise en place d'une flotte militaire²³ contribuent à faire d'Alexandrie une sorte de « ville-garnison²⁴ » ; de l'autre, la construction du Palais royal de Ra's al-Tîn (1811-1817) permet au souverain de s'y installer plusieurs mois par an sans délaisser l'administration du pays. Même la réalisation d'infrastructures civiles, comme l'ouverture du Canal Mahmûdiyya (1817-1820) qui approvisionne la ville en eau douce et la dote d'une voie de transport, est initialement liée au projet militaire²⁵ ainsi qu'à la culture du coton, que Mohammed Ali a choisi d'implanter dans les campagnes environnantes.

Quant à la présence des « étrangers » – et notamment des « Francs » et des « Grecs » auxquels Philip Mansel fait allusion – il faut nuancer la donne. Les premiers, encore en nombre plutôt réduit, sont pour la plupart soit des experts appelés par le souverain soit des commerçants et/ou des consuls-généraux²⁶ en relation étroite avec lui. Les seconds peuvent appartenir tout simplement au *millet* grec-orthodoxe et être donc des sujets ottomans. Même les données démographiques²⁷ esquissent pour cette période le portrait d'une ville tournée vers sa fonction militaire et ses nombreux chantiers, fortement marquée par l'empreinte personnelle du gouvernement de Mohammed Ali, plus que par une présence étrangère ou une pénétration du capital européen. Le médecin français Clot bey, fonctionnaire de Mohammed Ali, évalue à 60.000 les habitants d'Alexandrie à la fin des années 1830, tout en soulignant qu'il s'agit pour un tiers d'ouvriers des chantiers et équipages des navires²⁸, alors qu'il divise les deux tiers restant entre « 20.000 Arabes indigènes, 6.000 Turcs, 10.000 Juifs ou Coptes et 5.000 Européens²⁹ ». Au-delà de l'approximation évidente des catégories employées, cette estimation de Clot bey dresse le constat que la population européenne d'Alexandrie n'est pas aussi grande en nombre à la moitié du XIX^e siècle. Le recensement ordonné par Mohammed

²² ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. 11-27.

²³ Malgré la défaite de cette flotte à Navarin, en 1827, Mohammed Ali n'abandonne pas tout de suite le projet de faire de l'Égypte une puissance maritime.

²⁴ L'expression est de Robert Ilbert : *op. cit.*, p. 18-20.

²⁵ Cf. aussi REIMER M. J., « Les fondements de la ville moderne » (1987).

²⁶ La professionnalisation de la fonction du consul n'étant pas chose faite à l'époque, plusieurs consuls sont des commerçants ou des hommes d'affaires ayant des intérêts économiques à Alexandrie.

²⁷ Non seulement les données mais également les catégories statistiques sont à manier avec précaution, y compris pour le recensement de 1848.

²⁸ CLOT BEY A. B., *Aperçu général sur l'Égypte* (1840), vol. 1, p. 192.

²⁹ *Ibid.*

Ali en 1845 et réalisé entre 1846 et 1848³⁰, à la toute fin de son règne, confirme en gros ce constat, tout en illustrant, par rapport à l'époque de Clot Bey, une forte croissance de la population citadine au niveau global. En 1848, on évalue en effet à 104.189 les habitants d'Alexandrie³¹ et ce chiffre est considéré par les historiens, malgré les approximations, comme plutôt fiable³². Une analyse fine des origines de ces habitants est pourtant problématique : la catégorie arabe correspondante – *asl* – est employée dans le recensement de façon ambiguë, sans précisions quant à la profondeur chronologique, ou générationnelle, pendant laquelle « on reste 'originaire' d'un endroit où l'on ne vit pas³³ ». Encore, le fait que des nourrissons de quelques semaines ou même de quelques jours, que tout indique être nés dans le lieu où ils sont recensés, soient définis comme « originaires » d'endroits parfois fort éloignés, mène à la conclusion que cette origine désigne la localité où un individu est autorisé à résider, plus que celle où il est né³⁴.

3.2 *Alexandrie dans les circuits internationaux (seconde moitié du XIX^e siècle)*

L'intégration d'Alexandrie dans le négoce international s'amorce à la fin du règne de Mohammed Ali. Tout en ne rentrant pas directement dans ses objectifs, le passage de l'Égypte d'une dimension régionale de province ottomane à celle de nœud d'échanges internationaux est à la fois la conséquence du jeu des puissances européennes et de la politique menée par le souverain. C'est pour cela que, tout en distinguant entre buts et résultats, les historiens n'hésitent pas à voir en ce changement d'échelle un aspect de l'héritage de Mohammed Ali³⁵. Khaled Fahmy va jusqu'à dire que sa politique est pour beaucoup dans la prise de conscience, chez les Britanniques, de l'importance stratégique de l'Égypte sur la route des Indes, qui explique à son tour le choix de la Grande Bretagne d'envahir militairement le pays en 1882³⁶. En effet, les défaites subies par Mohammed Ali en 1840, face aux troupes anglo-ottomanes, forcent le souverain d'Égypte à renégocier sa position avec ces puissances. Ses campagnes

³⁰ Pour une historicisation de l'émergence de certaines catégories d'ordonnement dans le recensement de 1848, qui est le premier recensement non ottoman (et non colonial) égyptien, cf. ALLEAUME Gh. et FARGUES Ph., « La naissance d'une statistique d'État » (1998). Pour une analyse fine des ces catégories, notamment de l'« origine » (*asl*), cf. ALLEAUME Gh., « Avoir droit de cité » (2009).

³¹ En considérant non seulement la ville *intra-muros* mais aussi celle *extra-muros*, ainsi que les faubourgs d'Aboukir, Mex et Dekheila.

³² REIMER M. J., « Les fondements de la ville moderne » (1987).

³³ ALLEAUME Gh., « Avoir droit de cité » (2009), p. 12.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ LUTFI AL-SAYYID MARSOT A., *Egypt in the Reign of Muhammad Ali* (1984), p. 249-258 ; ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), p. 27-31 ; FAHMY Kh., « The Era of Muhammad Ali Pasha » (1998), p. 178-179.

³⁶ FAHMY Kh., « The Era of Muhammad Ali Pasha » (1998), p. 178.

militaires, commencées en 1831 avec la conquête de nombre de territoires des actuels Syrie et Liban et jusqu'en Anatolie, se révèlent une brèche ouvrant l'Égypte aux étrangers, plus qu'un point de force de la nouvelle construction égyptienne. Le compromis qui suit – entre empire ottoman et Grande Bretagne, d'un côté, et Égypte, de l'autre – est lourd de conséquences : la convention signée en novembre 1840, avec la flotte britannique qui mouille devant la ville d'Alexandrie, comporte pour Mohammed Ali le renoncement à tous les territoires conquis. Si ce compromis ouvre également la voie à la reconnaissance par la Sublime Porte d'une vice-royauté héréditaire sur l'Égypte, et donc à l'installation sur le trône de la dynastie de Mohammed Ali³⁷, la contrepartie est la (ré)intégration officielle du pays dans l'empire ottoman, avec l'applicabilité sur le sol égyptien des traités ratifiés par Constantinople. C'est ainsi que le Traité de Liman-Balta de 1838, qui ouvre la Méditerranée orientale au libre commerce et abolit les monopoles ottomans, entre en vigueur en Égypte. Si Mohammed Ali pouvait encore contrôler la pénétration du capital européen, en accueillant un nombre plutôt réduit de commerçants avec qui il entretenait des relations personnelles³⁸, ses successeurs doivent faire face à des logiques qui dépassent largement le cadre régional et la possibilité d'une gestion autarcique.

Cette intégration de l'Égypte dans le négoce international, qui intervient dans une phase de croissance économique globale³⁹, a des répercussions non négligeables sur Alexandrie⁴⁰. Sur le plan commercial, la ville se trouve au centre d'une économie fondée sur les exportations et en particulier sur celle du coton, que les paysans des campagnes environnantes sont de plus en plus amenés à planter. Sur le plan de la circulation, elle s'ouvre à la fois à l'étranger, avec le développement de son port et l'implantation de nombreuses compagnies maritimes de transport, de marchandises et de personnes, et à l'arrière-pays égyptien, avec la mise en place de la ligne ferroviaire Alexandrie-Le Caire qui ne cesse, dès son ouverture en 1856, d'accroître la fréquence de ses liaisons⁴¹. Le boom cotonnier du début des années 1860, engendré par la Guerre de sécession aux États-Unis et la baisse drastique des exportations en provenance de ce pays, survient donc à un moment où la ville est prête à en profiter. Déjà tournée vers l'exportation du coton et les échanges avec l'Europe, Alexandrie

³⁷ Le *firman* de la Sublime Porte la reconnaissant officiellement est du 10 juin 1841, mais il est question de vice-royauté héréditaire aussi bien dans le Traité de Londres de 1840.

³⁸ LANDES D., *Bankers and pashas* (1980), p. 94-95 ; LUTFI AL-SAYYID MARSOT A., *Egypt in the Reign of Muhammad Ali* (1984), p. 260.

³⁹ Phase qui va, en gros, de 1850 à 1880 et qui est définie comme une deuxième étape de la révolution industrielle.

⁴⁰ LANDES D., *op. cit.*, p. 80.

⁴¹ ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), p. 27-40.

voit les prix de cette matière grimper de façon vertigineuse entre 1861 et 1865⁴². Cette hausse aussi soudaine qu'importante entraîne une véritable fièvre spéculative : c'est la période que Landes qualifie de « Klondike on the Nile⁴³ », qui attire en Égypte non seulement des banquiers et des hommes d'affaires mais également des investisseurs, des aventuriers et des affairistes de tous bords. Poussée par une conjoncture aussi favorable, la culture du coton se généralise dans les campagnes alexandrines, à tel point que certains définissent cette époque « comme une seconde création : sans elle, la production eût mis sans doute un demi-siècle à parcourir le chemin qu'elle parcourut en quelques années⁴⁴ ». En ces quelques années les paysans abandonnent les autres cultures, dont le blé, en faveur du coton, qui est planté partout. Les représentants des commerçants alexandrins en négocient l'achat et les courtiers du coton donnent une impulsion fondamentale à la naissance d'un marché alexandrin : une place boursière qui, tout en étant fragile et à faible capitalisation, ne sera pas moins un vecteur important du développement économique citadin, avec toutes ses contradictions⁴⁵.

Le contrecoup du boom cotonnier égyptien ne tarde pas à se faire sentir, quoiqu'avec des retombées différentes selon les situations. Dès 1865, les paysans subissent de plein fouet la baisse des prix due au retour sur les marchés de la production américaine. Les négociants, eux, profitent de l'éclatement de la bulle du coton pour élargir leurs activités à l'import de produits de première nécessité, vers des campagnes alexandrines qui s'enfoncent désormais dans la misère⁴⁶. À cette période remonte également l'installation à Alexandrie des premiers établissements industriels, comme la Compagnie de gaz Lebon et les manufactures Antoniadis, qui se déploient le long du canal Mahmûdiyya (*Planche 3*)⁴⁷. L'exode rural, engendré par l'appauvrissement des campagnes et l'implantation en ville des usines, se joint à la croissance de l'immigration vers Alexandrie d'une population étrangère, composée d'ouvriers manuels mais aussi de techniciens et d'investisseurs, aux provenances diversifiées (pays européens, en particulier du pourtour méditerranéen ; territoires de l'empire ottoman, en particulier du Levant). D'environ 104.000 habitants, selon le recensement de 1848⁴⁸, Alexandrie passe à environ 200.000 en 1868⁴⁹, en doublant presque sa population en l'espace

⁴² Cela, parce que la demande des pays européens et notamment de la Grande Bretagne, satisfaite jusqu'alors en grande partie par la production américaine, se tourne maintenant en priorité vers le coton indien et égyptien.

⁴³ L'expression est tirée du titre d'un chapitre de LANDES D., *Bankers and pashas* (1980), p. 69-101.

⁴⁴ CHARLES-ROUX F., *La production du coton en Égypte* (1908), p. 74.

⁴⁵ SECK Th., « Notes sur la bourse d'Alexandrie en chiffres de 1862 à 1876 » (1994), p. 300.

⁴⁶ ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), p. 42-43.

⁴⁷ AWAD M., « Le modèle européen : l'évolution urbaine de 1807 à 1958 » (1987), p. 95.

⁴⁸ Cf. par. préc.

⁴⁹ À la différence de celui effectué en 1848, le recensement de 1868 est partiel, concernant seulement la population de quelques provinces (dont Alexandrie et Le Caire). Pour une mise en contexte de ce recensement et

de vingt ans. Si la question de la nationalité n'est pas posée jusqu'au recensement de 1907, la mise en contexte des données des recensements précédents permet de dégager certaines tendances, dont l'augmentation de la population étrangère à partir des années du boom cotonnier⁵⁰. Tout en ayant été parfois surestimée – n'oublions pas que le nombre des étrangers à Alexandrie n'a jamais dépassé un quart de la population totale⁵¹ – cette augmentation est sensible et rapide, ce qui n'est pas sans engendrer des tensions sociales à l'échelle citadine⁵². D'autant que, ainsi que le rappelle Mercedes Volait dans une formulation efficace, « pour être la deuxième ville du pays, Alexandrie n'en demeurera pas moins le premier centre des étrangers en Égypte⁵³ ».

À l'échelle égyptienne, les retombées de l'ouverture au libre commerce et du boom cotonnier ont des conséquences sur le plan politique et pas seulement sur les plans économique et social. Entrepreneurs de grands travaux pour doter le pays d'infrastructures (réseau ferroviaire, percement du Canal de Suez), les successeurs de Mohammed Ali, et notamment Ismâ'îl, ont de plus en plus recours à l'épargne européenne. Entre la fin des années 1860 et le début des années 1870, à un moment où la production et le marché boursier sont en dessous des attentes⁵⁴, la dette ainsi contractée par l'Égypte devient la brèche par laquelle les puissances coloniales ouvrent progressivement leurs sphères d'influence dans le pays. Quand, en 1876, l'Égypte se déclare en banqueroute, France et Grande Bretagne saisissent l'occasion pour instaurer un système de contrôle des finances égyptiennes qui débouche sur une présence de fonctionnaires français et britanniques dans le gouvernement du Caire. C'est ainsi que, avant même l'invasion britannique de 1882, l'Égypte cède une large part de sa souveraineté aux puissances coloniales.

3.3 Désordre et nouvel ordre (1882-1890) : vers une gestion urbaine favorable aux « étrangers »

Le mécontentement face à la pénétration européenne au sein même du gouvernement égyptien culmine dans les manifestations de l'armée guidées par Ahmad 'Urâbî et dans une

de ses données, cf. CUNO, K. M. and REIMER M. J., « The Census Registers of Nineteenth-Century Egypt » (1997).

⁵⁰ REIMER M. J., « Les fondements de la ville moderne » (1987).

⁵¹ ILBERT R., « Une certaine citadinité » (1992), p. 28.

⁵² Cf. paragraphes suivants.

⁵³ VOLAIT M., « La communauté italienne et ses édiles » (1987), p. 238.

⁵⁴ SECK Th., « Notes sur la bourse d'Alexandrie en chiffres de 1862 à 1876 » (1994), p. 302-303.

série de crises politiques d'ampleur à partir de 1879⁵⁵. Les puissances européennes n'hésitent pas à s'en mêler, non seulement en exerçant des pressions diplomatiques auprès du gouvernement égyptien et de la Sublime Porte⁵⁶, mais en menaçant d'intervenir militairement en Égypte. En mai 1882, alors qu'Ahmad 'Urâbî est ministre de la guerre du gouvernement al-Barûdî, la France et la Grande Bretagne exigent la dissolution de ce cabinet par une démonstration de force dont Alexandrie est la cible : les navires des flottes française et britannique mouillent devant la ville, prêts à ouvrir le feu. Ils y restent pendant presque deux mois. Dans ce contexte intervient, le 11 juin 1882, un épisode traditionnellement connu comme « les massacres d'Alexandrie » et présenté parfois comme un complot ourdi par les 'urabistes au détriment de la population européenne, persécutée et sauvagement massacrée. Cette version du complot⁵⁷ – une grille de lecture rétrospective permettant de justifier *a posteriori* l'intervention britannique – est démentie par quelques observateurs sur le terrain, qui parlent d'une rixe ayant éclaté entre un Maltais et un « indigène » au bout de la Rue des Sœurs (Shâri' al-Sab'a banât), une artère qui sépare Minshiyya de 'Attârîn, au nord, et Labbân de Sainte Catherine, au sud (*Planche 3*) :

Hier dimanche, vers deux heures de l'après-midi, au sein d'un quartier très peuplé, et où l'élite des habitants ne passe guère, une querelle eut lieu entre un Maltais et un ânier, à propos de quelques sous que le premier refusait de lui payer pour sa monture. On crie beaucoup ici : quelques mots de cru furent échangés. Le Maltais, selon l'usage, maudit la religion du prophète, et l'indigène celle du chrétien – cela a lieu tous les jours. Sur quoi le Maltais, autorisé à se protéger, sortant un revolver de sa poche, étendit raide mort le bourriquier⁵⁸.

Tout en étant à manier avec précaution – l'observateur en question étant un sympathisant 'urabiste⁵⁹ – ce passage permet de mieux saisir les faits dans le contexte des tensions alexandrines entre population locale et étrangère, exacerbées par la présence des flottes européennes. Le Maltais est « autorisé à se protéger » suite à une altercation entre Grecs et Égyptiens éclatée quatre jours plus tôt. Les consulats grec et britannique avaient alors autorisé

⁵⁵ Pour approfondir le contexte politique et social de la révolution 'urabiste, ainsi que la suite des événements, cf. COLE J., *Colonialism and Revolution in the Middle East* (1999).

⁵⁶ Par lesquelles elles obtiennent la déposition du khédivé Ismâ'il le 26 juin 1879.

⁵⁷ Pour une mise en contexte et une analyse des manipulations des différents secteurs en jeu, cf. KERBŒUF A.-C., « La 'racaille' et les 'intrigants' » (2001).

⁵⁸ NINET J., *Lettres d'Égypte 1879-1882* (1979), p. 187 : lettre d'Alexandrie du 12 juin 1882, c'est moi qui souligne.

⁵⁹ Il s'agit de John Ninet (1815-1895), un agronome et exportateur suisse, en Égypte depuis 1840 comme expert du coton, qui finit par se rapprocher des instances nationalistes égyptiennes et des 'urabistes.

leurs ressortissants à s'armer, en leur fournissant même directement des armes, sans consulter à ce propos les autorités égyptiennes, dessaisies *de facto* de la gestion de la sécurité intérieure⁶⁰. Quand, le 11 juin, une nouvelle rixe se déclenche, elle dégénère plus facilement en confrontation armée, tout en prenant également l'aspect d'un désordre intercommunautaire :

Aussitôt les Grecs, armés de couteaux et de pistolets, entrèrent en scène, avec quelques Calabrais. Les natifs, qui n'avaient que des bâtons, s'en servirent et tapaient rude, pendant que les chrétiens se défendaient. Le garde vint. Un soldat eut la tête à moitié emportée par un tromblon, tiré par un Grec. Arrivèrent les municipaux qui tombaient blessés comme des mouches⁶¹.

De la rue des Sœurs l'affrontement se propage jusqu'à la place des Consuls⁶² à Minshiyya (*Planche 3*), avec des agressions, y compris contre les consuls grec et britannique, et le pillage des boutiques et habitations des Européens, qui trouvent parfois refuge dans les consulats ou à bord des navires français et britanniques⁶³. Nombre d'Européens continuent de quitter la ville même une fois le calme revenu. Or, un mois après, le 11 juillet 1882, la flotte britannique⁶⁴ ouvre le feu sur Alexandrie, officiellement pour protéger leur vie et leurs biens. Plusieurs témoignages, y compris européens, parlent d'un bombardement massif qui dure une dizaine d'heures consécutives, avant de reprendre le lendemain⁶⁵. L'incendie de la ville qui s'ensuit, dû également à l'œuvre de pillards, pourrait avoir été initialement déclenché par le bombardement britannique. Ce qui semble en tout cas avéré, c'est que les actes de pillage et les agressions s'exacerbent les 12 et 13 juillet, dans le vide de pouvoir qui se crée entre le début du bombardement et le débarquement effectif des troupes occupantes⁶⁶.

Entre bombardement, pillage et incendie, Alexandrie est ravagée : une grande partie du centre-ville, dont la place des Consuls à Minshiyya (*Planche 3*), est rasée⁶⁷. Le

⁶⁰ Kerbœuf qualifie cette ingérence européenne d'« acte de rupture ». Cf. KERBŒUF A.-C., « La 'racaille' et les 'intrigants' » (2001).

⁶¹ NINET J., *Lettres d'Égypte 1879-1882* (1979), p. 187 : lettre d'Alexandrie du 12 juin 1882.

⁶² Nommée ensuite place Muhammad Ali (aujourd'hui Maydân al-Tahrîr).

⁶³ Sur le rôle de la police dans l'émeute, cf. encore KERBŒUF A.-C., *op. cit.* ; COLE J., *Colonialism and Revolution in the Middle East* (1999).

⁶⁴ La France, vraisemblablement rassurée quant à l'acceptation de la part des Britanniques de sa domination sur la Tunisie, s'abstient de toute intervention directe en Égypte.

⁶⁵ ILBERT R., « Bombardement et incendie : juillet 1882. Un témoignage » (1987).

⁶⁶ Cf. les témoignages présentés par Ilbert dans l'article cité à la note précédente.

⁶⁷ Pour des images de cette destruction, on peut voir les photographies incluses dans ILBERT R., « Bombardement et incendie » (1987), ainsi que l'album du photographe italien Luigi Fiorillo, partiellement en ligne sur le site de l'AUC : <http://digitalcollections.aucegypt.edu/cdm/landingpage/collection/p15795coll19>

bombardement d'Alexandrie, qui marque le début de l'occupation militaire de l'Égypte par la Grande Bretagne, marque également, à l'échelle de la ville, une sorte de point zéro : une destruction dont la reconstruction devient un tournant majeur, pas seulement pour le réagencement architectural⁶⁸, mais pour l'émergence de nouvelles formes de gestion urbaine et des intérêts qu'elles favorisent.

Immédiatement après la destruction, les diplomates européennes se mettent à l'œuvre en arrivant à former, six mois à peine après le bombardement, un organisme appelé Commission Internationale des Indemnités, chargé d'évaluer les dommages que le bombardement, l'incendie et le pillage ont causé aux propriétés des résidents d'Alexandrie. Des indemnités économiques exorbitantes, accordées en particulier aux grandes familles d'origine européenne ou syro-libanaise⁶⁹, dont les intérêts dépassent le cadre alexandrin, contribuent à façonner le visage d'une ville où la figure du propriétaire émerge de plus en plus comme l'élément central du nouvel ordre urbain⁷⁰. C'est autour de cette figure que se structurent, au cours des années suivantes, les négociations qui mènent à la mise en place de la Municipalité d'Alexandrie en 1890. Comme Charlotte Deweerdt le montre, l'avènement de la Municipalité peut être appréhendé selon une double temporalité : d'un côté, il est l'aboutissement d'une gestion édilitaire de la ville commencée dans les années 1830, avec la formation d'une série de commissions réunissant les intérêts du khédivé, des consuls et des négociants⁷¹ ; de l'autre, il est le résultat de la rupture représentée, à l'heure des indemnités, par une ingérence directe des pouvoirs européens et de la compétition coloniale en contexte alexandrin, qui finit par saper l'équilibre intercommunautaire naissant⁷². Le type de gestion que la Municipalité exprime – un Conseil d'élus représentant, officiellement, un équilibre entre les différentes nationalités et, dans les faits, une oligarchie censitaire⁷³ – contribue en même temps à approfondir, sur la base du cens, le fossé qui se

⁶⁸ VOLAIT M., « La communauté italienne et ses édiles » (1987).

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Cf. DEWEERDT Ch., « Développement de l'assurance et du marché foncier à Alexandrie » (2013), p. 208-211.

⁷¹ Sur ces commissions de gestion de la ville précédant la Municipalité, à partir de l'Intendance de Santé publique et de l'Ornato (*majlis al-ûrnâtû*), cf. ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. 101-154. Sur le Conseil sanitaire, cf. aussi CHIFFOLEAU S., « Entre initiation au jeu international, pouvoir colonial et mémoire nationale » (2007).

⁷² DEWEERDT Ch., « Développement de l'assurance » (2013) ; ID., « Alexandrie au lendemain du bombardement britannique (1882-1884) » (à paraître). Je remercie Charlotte Deweerdt pour avoir partagé les avancées de sa recherche doctorale sur la gestion urbaine d'Alexandrie à travers la pratique assurancière, en cours à l'IREMAM, en me permettant de lire aussi bien des articles inédits.

⁷³ Sur le système de représentation du Conseil municipal, déséquilibré au détriment de la population locale, cf. partie III, chap. 2, par. 2.5. Cf. aussi REIMER M., « Urban Government and Administration in Egypt » (1999), p. 295 ; BAER G., « The Beginnings of Municipal Government » (1968) ; ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. 279.

creuse entre « étrangers » et « indigènes » : une catégorisation des résidents d'Alexandrie qui – relève encore Deweerdt – est récurrente dans le discours européen de l'époque⁷⁴. Grâce à l'élévation du cens et au système de vote par corporation et par représentation nationale, les « indigènes », démographiquement majoritaires, sont presque totalement écartés de la gestion du pouvoir urbain⁷⁵ : une situation qui s'exacerbe avec l'installation dans la durée de l'occupation britannique, entraînant progressivement la convergence entre revendications de classe et revendications nationalistes⁷⁶.

3.4 1890-1907 : entre projets municipaux et réformes britanniques, croissance et inégalités

Jusqu'à la crise financière de 1907⁷⁷, voire au déclenchement de la Grande Guerre, l'occupation britannique coïncide, à Alexandrie, avec une période de croissance économique et démographique. Dès 1883, la reconstruction architecturale des zones de la ville frappées par le bombardement et l'incendie de 1882 est menée avec une telle rapidité que, à peine deux ou trois ans après, les traces de la destruction sont effacées⁷⁸. Le volume d'exportation du coton, auquel s'ajoute l'essor du commerce de fer, bois, matériaux de construction, tabac et biens de luxe, témoigne d'un enrichissement de la ville où, tout en demeurant dominant, le coton n'est pas le seul vecteur de croissance. L'échange de produits diversifiés, les activités immobilières et bancaires font également partie de la donne⁷⁹. La population alexandrine passe d'environ 232.000 habitants en 1882 à 319.000 en 1897, avec une croissance spectaculaire qui témoigne d'une immigration des zones rurales particulièrement importante⁸⁰. Tout en ayant connu un infléchissement relatif, en 1907 la progression démographique est loin de s'être arrêtée⁸¹.

⁷⁴ DEWEERDT Ch., « Développement de l'assurance » (2013), p. 210.

⁷⁵ Par règlement, on ne peut avoir dans le Conseil municipal d'Alexandrie plus de trois membres de la même nationalité et les sièges sont repartis par corporation (des 14 conseillers éligibles, sur un total de 28, 3 sont élus par le collège des importateurs, 3 par celui des exportateurs, 2 par les propriétaires). Cela se joint à un seuil censitaire extrêmement élevé, qui nie *de facto* l'accès au vote à 99% de la population locale.

⁷⁶ Cf. partie III, chap. 2, par. 2.5.

⁷⁷ Il s'agit à l'origine d'une crise états-unienne, dont les conséquences se répercutent sur le marché mondial.

⁷⁸ Cf. ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. 243-300 ; VOLAIT M., « La communauté italienne et ses édiles » (1987).

⁷⁹ Cf. ILBERT R., *op. cit.*, p. 261-270.

⁸⁰ Les chiffres sont donnés par Ilbert sur la base des archives de la Municipalité d'Alexandrie : *ibid.*, p. 245.

⁸¹ Le recensement de 1907 est contesté. Pour une discussion sur le sujet, cf. *ibid.*, p. 366-368 ; PANZAC D., « Évolution d'une ville cosmopolite » (1978).

Quant à la distribution de la richesse, on peut affirmer en revanche qu'elle est concentrée entre les mains d'une bourgeoisie marchande⁸² et, en plus forte mesure, entre celles d'une élite socio-économique que les événements de 1882 ont renforcée. En effet, les indemnités colossales attribuées aux grandes familles de propriétaires d'origine européenne ou syro-libanaise (comme les Ciccolani, Zizinia, Debbané, Sursock, Menasce, Aghion...⁸³) ont permis à celles-ci d'asseoir solidement leur pouvoir à Alexandrie, en constituant de véritables dynasties dont l'influence ne cesse de croître, en termes économiques et politiques, au cours des décennies suivantes. Ce sont ces familles qui, tout en continuant de gérer leurs fortunes à travers les sociétés commerciales ou les banques qu'ils fondent et dirigent, siègent durablement au Conseil municipal d'Alexandrie : un organe qui est, tout comme les autorités britanniques, en amont de nombre des projets de réaménagement qui transforment la ville et ses environs entre les années 1890 et 1910.

Bien entendu, l'installation dans le temps de la domination britannique a des retombées qui vont au-delà du contexte alexandrin, en comportant une réorganisation administrative de l'appareil étatique égyptien visant à en uniformiser les règles, pour permettre aux fonctionnaires de la puissance occupante une gestion plus efficace de la chose publique. La stabilité qui s'ensuit offre un cadre propice à certains travaux structurels – dont le développement du port, de la voie ferrée et de l'irrigation – qui sont menés de façon spécifique à Alexandrie. Mais il y a également des travaux qui sont réalisés sur la base d'une volonté municipale. Comme Robert Ilbert⁸⁴ le souligne, loin d'être une simple émanation britannique, la Municipalité d'Alexandrie est porteuse des intérêts des grandes familles de propriétaires et hommes d'affaires qui en constituent le noyau. Ce sont elles qui échelonnent ses interventions, qu'Ilbert divise en gros en deux phases d'action distinctes, les dix premières années étant consacrées en priorité à l'assainissement, à l'hygiène et à la mise en place d'infrastructures de base, les dix années suivantes à faire d'Alexandrie une ville verte, une cité-jardin où il ferait bon vivre⁸⁵. Ainsi, les projets s'enchaînent : gestion des égouts, des abattoirs, aménagement viaire, dallage et éclairage. Mais aussi ouverture du Musée gréco-romain et de la Bibliothèque municipale en 1892 ; développement du bord de mer, avec la construction des bains ainsi que de zones résidentielles comme Ramleh et San Stefano ; extension de la ligne du tramway pour relier ces zones au centre-ville ; aménagement du jardin municipal de Nouzha, entre 1902 et 1906, et ouverture des jardins français à

⁸² Robert Ilbert la qualifie de « bourgeoisie compradore » : ILBERT R., *op. cit.*, p. 267-270.

⁸³ VOLAIT M., « La communauté italienne et ses édiles » (1987), p. 145.

⁸⁴ ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. 300.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 342.

Minshiyya, à l'emplacement de l'ancien Consulat de France détruit en 1882 ; sans oublier les débuts des travaux de construction de la Corniche⁸⁶.

Le caractère public affiché par ces investissements ne doit pas masquer le fait qu'ils sont loin d'être désintéressés. Ils s'inscrivent au contraire dans une tradition d'évergétisme⁸⁷ réinventé⁸⁸, à la croisée de stratégies de distinction de la notabilité et de modes de gestion communautaires de la chose publique. Ces stratégies se conjuguent pour consolider la hiérarchisation des quartiers de laquelle ils émanent, en favorisant les intérêts dont ils sont l'expression. Des zones entières, notamment dans la Presqu'île (*Planche 1*), sont livrées à elles-mêmes et la presse arabe citadine ne manque pas de souligner dès les années 1890 que, pour la Municipalité, Alexandrie s'arrête plus ou moins à Minshiyya (*Planche 3*), en laissant de côté les quartiers qui ne sont pas habités par les étrangers⁸⁹. Cet aspect souvent négligé par les regards européens, qui préfèrent se concentrer sur la face étincelante de la prospérité alexandrine, n'est pas moins au centre du développement d'une pensée nationaliste où la condamnation de l'occupation britannique se joint progressivement à une critique sociale, qui concerne également le rôle des émigrés syro-libanais dans l'exploitation des ressources égyptiennes.

Loin d'être une ville excentrée, marginale dans l'histoire de l'Égypte et à l'abri des troubles qui l'ont traversée⁹⁰, Alexandrie est une nouvelle fois – comme en 1879-1882 – un nœud capital dans la confrontation entre intérêts coloniaux et revendications égyptiennes. La montée en puissance d'un nationalisme politiquement structuré trouve en elle un terrain fécond. Depuis 1896, l'action de Mustafâ Kâmil⁹¹ à Alexandrie s'intensifie et son audience ne cesse de croître. Rentré d'Europe en janvier, il passe les premiers mois de l'année dans cette ville, où il prononce plusieurs discours considérés comme des jalons importants dans l'éclosion du mouvement nationaliste dont il devient le leader. Le 3 mars 1896⁹² il adresse aux Alexandrins un appel à être non seulement de grands patriotes (*shadîdû al-wataniyya*)

⁸⁶ *Ibid.*, p. 303-355.

⁸⁷ Sur les formes d'évergétisme dans l'Antiquité classique, cf. VEYNE P., *Le pain et le cirque* (1990).

⁸⁸ Sur l'évergétisme « réinventé » dans l'Alexandrie du XIX^e et XX^e siècle, comme forme de bienfaisance par laquelle les notables étrangers s'assurent un rôle de premier plan, notamment au sein de leur communauté, en se présentant comme les « bienfaiteurs de la cité », cf. ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996).

⁸⁹ Cf. partie III, chap. 2, par. 2.5. Cf. aussi SHALABÎ H., *Al-hukm al-mahallî wa-al-majâlis al-baladiyya fî Misr* (1987).

⁹⁰ Selon le cliché discuté dans l'introduction à ce chapitre.

⁹¹ Sur Mustafâ Kâmil, cf. aussi chap. préc., par. 2.3.

⁹² Le discours est reproduit dans KÂMIL M., *Mustafâ Kâmil Bashâ* (1908), vol. 4, p. 132-150.

comme ils l'ont toujours été⁹³, mais à faire preuve de retenue dans l'action, en plaidant pour une opposition pacifique au lieu d'un déclenchement de désordres (*hawâdith*) qui ne serviraient que la cause des occupants. Mustafâ Kâmil invite les Alexandrins à se réjouir de l'« hospitalité » (*diyâfa*) qu'ils ont toujours accordée aux « invités » (*duyûf*) et aux « résidents » (*nuzalâ'*) de leur ville, en les encourageant en même temps à distinguer – ce qui est une constante dans son action – entre les étrangers qui respectent l'Égypte en soutenant son chemin vers l'indépendance et ceux qui profitent de son asservissement pour leurs fins personnelles. Dans ce même discours, Mustafâ Kâmil qualifie ces derniers de *dukhalâ'* (« intrus »), en suscitant de nombreuses réactions, dont celle du quotidien *Al-Ahrâm*. Le journal se fait le porte-parole d'une indignation qu'il aurait décelée chez ses lecteurs syro-libanais, en accusant Mustafâ Kâmil de les avoir visés en bloc, sans distinguer entre la majorité d'entre eux, fidèle à l'Égypte, et une infime minorité, œuvrant contre elle⁹⁴. Dans un discours ultérieur, Mustafâ Kâmil revient sur le sujet en expliquant, face aux susceptibilités, qu'il entend par « invités » à la fois les Syro-libanais (*al-sûriyyûn*) et les Européens résidant en Égypte et par « intrus » seuls ceux qui, parmi eux, œuvrent contre les intérêts égyptiens⁹⁵. Mais la complexité de la société alexandrine requiert de nouvelles mises au point. Le 13 avril 1896, Mustafâ Kâmil s'adresse donc en français aux représentants des communautés étrangères citadines, pour les rassurer quant au fait que les nationalistes sont fiers de cette ville « tolérante et multiconfessionnelle » et demeurent ouverts à la présence des étrangers en Égypte, pourvu qu'ils ne se comportent pas comme des occupants⁹⁶.

Il serait long, voire inutile dans ce contexte, de s'attarder sur les autres discours prononcés à Alexandrie au cours des années suivantes. Il suffit de mentionner, comme preuve ultérieure de la centralité de la ville dans l'émergence du nationalisme, le fait que Mustafâ Kâmil la choisit pour le lancement officiel de son Parti nationaliste (*al-hizb al-watanî*). C'est

⁹³ La référence est vraisemblablement à 1882. Sur l'image des Alexandrins comme patriotes fanatiques et faiseurs de troubles, négligée par la littérature francophone de l'époque mais bien présente dans les textes en arabe et en italien, cf. partie III, chap. 1.

⁹⁴ Pour Ami Ayalon, ce discours institue une perception des Chrétiens syro-libanais d'Égypte comme éléments allogènes : cf. AYALON A., « Christian 'intruders', Muslim 'bigots' » (2003). Or, cette affirmation est à nuancer. D'une part, il est vrai que, sans mentionner les Syro-libanais de façon explicite, Mustafâ Kâmil donne l'impression d'y faire allusion. De l'autre, il ne semble pas les accuser en bloc, encore moins en termes religieux. Mais l'ambiguïté demeure quant à la définition de ces « intrus ». En tout cas, le fait que le quotidien *al-Ahrâm*, fondé et dirigé par des Syro-libanais, se dresse en porte-parole d'une « communauté syro-libanaise », contribue à donner une valeur performative à cette définition. Ce processus d'exclusion vu, par Ayalon, comme un acte unilatéral, se construit en réalité dans l'interaction. Il témoigne à la fois du besoin, auprès du nationalisme égyptien naissant, de se définir par rapport à une catégorie d'« étrangers » et de l'inquiétude, chez les « Ottomans syro-libanais », d'être rangés dans cette catégorie une fois l'horizon ottoman décliné. Cf. partie III, chap. 1, en particulier par. 1.2.

⁹⁵ KÂMIL M., *Mustafâ Kâmil Bashâ* (1908), vol. 4, p. 175-177.

⁹⁶ Des extraits de ce discours en français sont cités dans MOGHIRA M. A., *Mostafa Kamel l'Égyptien* (2007), p. 84-85.

au théâtre Zizinia⁹⁷, dans le quartier de Porte de Rosette (*Planche 3*), que ce parti est présenté au public, le 22 octobre 1907, par un discours programmatique traduit ensuite en français par les rédacteurs de *L'Étendard*⁹⁸. Or, le contenu de ce discours fait une fois de plus d'Alexandrie une plaque tournante de l'action contre les occupants. En essayant de casser l'image d'une prospérité égyptienne débitrice de l'ordre anglais, Mustafâ Kâmil fait allusion aux réformes de l'irrigation et à la richesse fondée sur le coton qui sont à la base de la fortune de certaines familles alexandrines :

Les Anglais se donnaient toujours devant nous, comme un titre de gloire, la richesse du pays, jusqu'au jour où la dernière crise [*de 1907*] est arrivée ; alors cette voix a baissé après nous avoir fatigué bien des années. (...) S'il est admis par tous que la plus-value des terrains de culture dépend du prix du coton, et que les prix sont soumis à la demande et aux besoins du monde, à l'insuffisance de la récolte américaine et à la spéculation, quelle est donc l'œuvre des Anglais dans cette richesse ? Il est indéniable que de nombreuses réformes ont été accomplies dans l'irrigation et que les travaux et les plans faits sous les anciens khédives ont avancé dans le temps actuel. Mais cette réforme dans les irrigations n'est pas un fait spécial au régime britannique. N'était-elle pas, d'ailleurs, de l'intérêt des Anglais plus que du nôtre ?⁹⁹

3.5 L'ordre britannique à l'épreuve des crises (1907-1922)

La crise qui affecte le monde entier – après les difficultés du marché financier américain, entre septembre 1906 et mars 1907, et les krachs boursiers et bancaires qui s'ensuivent – se répercute également sur l'Égypte. Entre avril et mai 1907 la panique touche les bourses du Caire et d'Alexandrie. Dans cette dernière, au cours de l'été, la banque italienne Cassa di Sconto liquide ses activités, suivie bientôt par d'autres instituts bancaires et entreprises commerciales. Bien sûr, la situation se dégrade d'autant plus pour les couches les plus pauvres de la société alexandrine, coïncidant pour la plupart avec la population indigène et, en moindre proportion, avec un prolétariat urbain fait de travailleurs grecs, maltais,

⁹⁷ Financé par la famille Zizinia, le théâtre est construit en 1863, dans la rue de Rosette, sur projet de l'architecte italien Pietro Avoscani. Pour une mise en contexte de ce théâtre et des œuvres architecturales de l'époque, cf. VOLAIT M., *Le Caire-Alexandrie architectures européennes 1850-1950* (2001) ; PALLINI C., « Italian Architects and Modern Egypt » (2004) ; AWAD M. F., « Le modèle européen : l'évolution urbaine de 1807 à 1958 » (1987).

⁹⁸ Cf. *Ce que veut le parti national. Discours-programme prononcé le 22 octobre 1907, au Théâtre Zizinia, à Alexandrie*, par S. E. Moustafa Pacha Kamel, Imprimerie du journal *L'Étendard* égyptien, Le Caire 1907. *L'Étendard* est la version francophone de l'organe *Al-Liwâ'*, fondé par Mustafâ Kâmil en 1900.

⁹⁹ *Ce que veut le parti national* (1907), p. 26.

italiens. Néanmoins, les inégalités surgies au cours de la décennie précédente¹⁰⁰ – où le fossé s'est creusé entre une élite et une bourgeoisie aisées, d'un côté, et des classes populaires en voie d'appauvrissement, de l'autre – entraînent aussi une inégalité dans l'accès à la production du discours.

Le quotidien alexandrin francophone *La Réforme* annonce avec inquiétude, en mai 1908, la désaffectation du Théâtre Zizinia, dont le Comité artistique est emporté par la crise. L'établissement, symbole de l'essor post-indemnités¹⁰¹ d'une certaine élite d'origine européenne ou syro-libanaise, ferme désormais ses portes au public¹⁰². Encore, l'atmosphère morne du Carnaval de 1909 suscite à nouveau de tristes commentaires :

C'est aujourd'hui mardi gras, mais il n'y paraît guère. Une enquête rapide faite auprès des magasins de la ville, nous permet de dire, d'ailleurs, que le commerce des accessoires du Carnaval a été presque nul cette année. Ce n'est là qu'un mince détail de la crise générale, mais il a sa signification. Il nous montre, à défaut d'autre chose, jusqu'à quel point le découragement et l'apathie règnent désormais sur la vie publique des Alexandrins¹⁰³.

En réalité, les indicateurs de crise sont loin de faire défaut et l'élite n'est pas la seule catégorie touchée de plein fouet. Le coup d'arrêt se fait sentir avec dureté dans le secteur du bâtiment, où le chômage grimpe parmi les ouvriers. En même temps, les difficiles conditions de vie dans les campagnes environnantes continuent d'encourager l'installation en ville de leurs habitants, ce qui fait chuter le niveau de vie dans les poches de pauvreté présentes à Alexandrie, tout en en faisant émerger de nouvelles¹⁰⁴. En 1912, la Municipalité se plaint du nombre important de mendiants, en allant jusqu'à demander au commandant de la police de les chasser hors de la ville¹⁰⁵. De 1908 à 1910, le nombre des prostituées « enregistrées » à Alexandrie – travaillant donc de façon légale dans des maisons closes – grimpe de façon exponentielle et s'il régresse dans les années suivantes, c'est parce qu'augmente celui des

¹⁰⁰ Définie *a posteriori* par une source francophone comme « l'époque dorée » de la ville : cf. AVELLINO R., « L'époque dorée du théâtre Zizinia », *Le Livre d'Or de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 179 et p. 100 : « Voici d'abord la période qui va jusqu'en 1907 : c'est l'époque dorée du théâtre Zizinia. C'est en effet dans cet établissement qui eurent lieu les plus belles manifestations de la vie intellectuelle et mondaine ».

¹⁰¹ Cf. par. 3.5 de ce chapitre.

¹⁰² Un extrait de l'article de mai 1908 est reporté dans *Le Livre d'Or de la Réforme* (1945), p. 183.

¹⁰³ L'article du 23 février 1909 est reporté dans *Le Livre d'Or de la Réforme* (1945), p. 184.

¹⁰⁴ ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. 377-393.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 471.

prostituées qui, poussées par la crise, exercent au noir¹⁰⁶. Preuve supplémentaire de l'approfondissement du fossé entre riches et pauvres, l'incidence des épidémies et des maladies infectieuses, ainsi que de la mortalité infantile, est bien plus importante dans les quartiers habités par la population indigène, comme ceux de la Presqu'île, et/ou par une population européenne non aisée, comme Labbân et Sainte Catherine, alors qu'elle est moindre dans le centre-ville européen *et* aisé, comme la zone de Minshiyya¹⁰⁷ (*Planche 3*).

Avec le déclenchement de la Grande Guerre, la situation s'aggrave. Au fur et à mesure que la Grande Bretagne s'enfonce dans le conflit, des efforts croissants sont demandés aux territoires placés sous son contrôle. L'Égypte, devenue officiellement protectorat britannique en 1914, au bout de trente ans d'occupation, se voit imposer, avec la loi martiale, des mesures drastiques quant à l'obligation d'approvisionner les troupes britanniques qui tiennent garnison sur son sol. En même temps, en coupant les liens avec l'Europe, le conflit empêche le pays d'importer les produits de première nécessité dont il dépend. Notamment à partir de 1916, les pénuries se succèdent et les prix ne cessent d'augmenter, pour ne commencer à baisser qu'en 1921¹⁰⁸. Encore une fois, le *topos* selon lequel la Grande Guerre n'aurait pas affecté Alexandrie – un cliché littéraire qu'on retrouve parfois dans des œuvres d'histoire – semble être le fruit d'une identification du regard de l'historien à celui des acteurs étudiés, qui assimilent à leur tour leur point de vue spécifique, de ressortissants de l'élite alexandrine, à la condition des Alexandrins tout court. En effet, s'il est vrai qu'un conseiller municipal affirmait en 1916 que « les événements qui bouleversent actuellement le monde n'ont qu'une faible répercussion sur Alexandrie¹⁰⁹ », cette affirmation nous renseigne sur ses perceptions personnelles, et éventuellement sur celles de son milieu, plus que sur une réalité historique citadine. De même, le fait que, en 1917, le directeur général de la Municipalité présente les nouvelles industries installées à Alexandrie, et « la foule considérable de personnes » qu'elles attirent de toute l'Égypte¹¹⁰, comme les indices d'une prospérité retrouvée documente ses critères de jugement en la matière, plus que le niveau de vie des personnes en question.

La détérioration des conditions socio-économiques dans certains quartiers citadins, notamment dans la Presqu'île (*Planche 1*), est largement relatée par les sources arabes analysées dans cette étude¹¹¹. Grâce à celles-ci, une nouvelle image de la Grande Guerre à

¹⁰⁶ HILÂL 'I., *Al-baghâyâ fî Misr* (2001), p. 88-90.

¹⁰⁷ ILBERT R., *op. cit.*, p. 380-384.

¹⁰⁸ SÂLIM L. M., *Misr fî al-harb al-'âlamîyya al-ûlâ* (2009), p. 169-181.

¹⁰⁹ La déclaration de ce représentant de la Municipalité est reportée dans ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. 372.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Partie III, chap. 2.

Alexandrie peut être esquissée, qui remet la ville dans le contexte plus large des territoires arabes de l'empire ottoman à une époque de bouleversements de l'ordre mondial. Encore, la précarité des conditions de vie dans des quartiers comme Sayyâdîn, Mazâr, Sayyâla (*Planche 3*), proches du port, majoritairement habités par une population indigène, contribue à faire de ceux-ci le foyer de cette pensée nationaliste populaire où la plaidoirie pour l'indépendance prend de plus en plus souvent la forme d'une critique sociale¹¹². Ce n'est pas par hasard que les manifestations qui traversent l'Égypte au lendemain de la guerre – suite à l'arrestation en mars 1919 des membres du *wafd*¹¹³ – investissent cette zone d'Alexandrie avec une intensité particulière. Dans ce cadre, la mosquée d'Abû al-'Abbâs al-Mursî, dans la Presqu'île, joue le rôle qu'al-Azhar remplit au Caire, en devenant une tribune pour une prise de parole publique contre les occupants, un centre de rassemblement et d'organisation de protestations pacifiques ou violentes et un abri pour échapper à la répression des autorités britanniques qui, tout en étant conscientes du type d'activités qui se mettent en place autour de cette mosquée, hésitent à investir par la force un lieu de culte¹¹⁴.

Encore, à l'encontre de l'idée reçue européenne sur une certaine imperméabilité d'Alexandrie aux désordres qui ont marqué l'histoire égyptienne, les manifestations se poursuivent dans la ville au cours de l'automne 1919, alors que le Caire est revenu progressivement au calme. Le même cas de figure semble se répéter trois ans plus tard, en mai 1921, quand les gens descendent dans la rue, au Caire comme à Alexandrie, suite aux différends qui opposent – à l'intérieur du *wafd* – Adly Yeghen Pacha et Saad Zaghloul. En effet, après l'échec des premières négociations pour l'indépendance égyptienne, la Grande Bretagne fait savoir au roi Fouad qu'elle souhaite poursuivre les pourparlers non pas avec la « délégation » mise en place par Zaghloul (i.e. le *wafd*), mais avec une « délégation officielle » nommée par le souverain d'Égypte. En saisissant l'occasion pour exclure Zaghloul, le 16 mars 1921 le roi Fouad charge Adly Yeghen Pacha de former un nouveau cabinet, dont le but primaire est celui de négocier une indépendance avec la Grande Bretagne. La querelle politique Yeghen-Zaghloul suscite au Caire comme à Alexandrie des manifestations, qui prennent parfois la forme de confrontations entre les partisans de l'un et de l'autre, tout en s'exacerbant après la formation, le 18 mai 1921, de la « délégation officielle » guidée par Yeghen et dont Zaghloul est exclu¹¹⁵. Or, ces manifestations –

¹¹² Cf. encore partie III, chap. 2.

¹¹³ Cf. chap. préc., par. 2.4.

¹¹⁴ LABIB RIZK Y., « A Diwan of Contemporary Life (281) » (1999).

¹¹⁵ Ces différends mènent à la rupture entre le *wafd* et Saad Zaghloul, d'une part, et le gouvernement Yeghen, de l'autre. En 1945, *Le Livre d'Or de la Réforme* donne à ses lecteurs une explication approfondie de cette querelle,

commencées au Caire le 18 même pour se conclure deux jours plus tard sans l'intervention de la police britannique – prennent à Alexandrie une tournure d'incidents intercommunautaires. Commencées le 20 mai, elles débouchent le 22 sur des affrontements entre « des Grecs de modeste condition et des natifs » (*low-class Greeks and natives*¹¹⁶) dans les environs de la rue des Sœurs¹¹⁷ : le quartier même où ont éclaté les désordres du 11 juin 1882¹¹⁸. Si les chiffres des morts et des blessés peuvent varier selon les sources, il en ressort qu'au bout de trois jours – le temps qui s'écoule avant la réaction britannique – on compte plusieurs dizaines de morts parmi la population indigène, une dizaine parmi les Grecs et environ cinq parmi les ressortissants d'autres pays européens. Les blessés sont plus de 150, voire 200, dont une majorité d'indigènes et, parmi les quelques dizaines d'Européens, une majorité de Grecs. Plusieurs échoppes et maisons, appartenant aux Européens et notamment aux Grecs, sont brûlées ou mises à sac. La situation étant hors contrôle pour la police égyptienne, le 23 mai la Grande Bretagne réagit, en proclamant l'état de siège et en envoyant – une nouvelle fois – deux navires dans le port d'Alexandrie. Les désordres prennent fin, mais pas l'inquiétude des ressortissants européens et notamment des Grecs. Le quotidien *Tachidromos* titre le 24 mai en une sur « l'anarchie et la peur à Alexandrie », en déclarant que les Grecs, déçus par l'autorité égyptienne, se sentent en même temps trahis par la britannique : si c'est bien cela, l'ordre que la Grande Bretagne réussit à assurer par son protectorat, elle pourrait bien partir d'Égypte¹¹⁹.

3.6 *L'Égypte indépendante : Alexandrie dans l'État-nation (1922-1940)*

Le *Livre d'Or de la Réforme* présente, en date 26 février 1926, une célébration qui est considérée comme un jalon dans l'histoire d'Alexandrie et de l'Égypte en général : à savoir, le cinquantenaire de la prise de fonction des Tribunaux mixtes (le 1^{er} janvier 1876). Au-delà de la mention des personnalités politiques qui défilent en 1926 sur la place Mohammed Ali, pour les commémorations alexandrines, le quotidien francophone propose un aperçu

en traduisant en français des articles parus sur *al-Ahrâm* début mai 1921. Pourtant, les désordres successifs à Alexandrie sont à peine mentionnés, comme si, à distance de deux décennies, ils demeuraient un tabou pour le quotidien alexandrin : cf. *Le Livre d'Or de la Réforme* (1945), p. 60-63 ; notamment p. 63 : « On eut à déplorer des désordres et des émeutes notamment à Alexandrie, où l'état de siège dut être proclamé ».

¹¹⁶ Ce sont les mots écrits le 23 mai par le correspondant à Alexandrie de l'Associated Press, reportés le lendemain dans un long éditorial du *New York Times* : « Egyptian Rioting costs 37 lives. 151 Wounded in Fighting Begun between Alexandrian Greeks and Natives », *The New York Times*, May 24, 1921.

¹¹⁷ Le lieu est reporté par Michael Haag, qui cite à son tour le journal grec *Tachidromos* : HAAG M., *Alexandria City of Memory* (2004), p. 112.

¹¹⁸ Cf. par. 3.3 de ce chapitre.

¹¹⁹ La traduction anglaise de cet article est reportée par KITROEFF A., *The Greeks in Egypt* (1989), p. 45.

historico-hagiographique de la réforme de 1875-1876, où celle-ci devient la clé ayant permis l'évolution de l'Égypte « dans tous les domaines de la justice, de l'économie et de l'industrie¹²⁰ ». Une exceptionnalité égyptienne est ainsi construite, où – selon les paroles du khédive Ismâ'îl – il est possible « d'établir l'harmonie d'une bonne justice dans le contact des deux Civilisations de l'Orient et de l'Occident¹²¹ ». Ce postulat s'appuie, on l'a vu et on le montrera de façon plus approfondie au cours de cette étude, sur un postulat préalable, selon lequel Alexandrie serait le terrain par excellence des contacts entre ces deux mondes, incarnés par le caractère – présenté comme international – de sa Municipalité.

Dès 1922, pourtant, l'Égypte (très partiellement) indépendante se heurte à cette institution municipale, dont l'internationalité¹²² correspond à l'institutionnalisation d'une gestion urbaine profitable aux intérêts de quelques notables alexandrins, plus qu'à ceux d'un État central¹²³. À l'opposé, les autorités britanniques craignent désormais une « politisation » de la Municipalité et une disparition de son caractère international, ce qui mènerait à une perte de pouvoir pour la Grande Bretagne¹²⁴. Si Robert Ilbert se concentre exclusivement sur le premier aspect, en lisant les changements en cours dans les rouages municipaux en termes de conflit de juridictions entre État central égyptien et administration locale alexandrine, Yunan Labib Rizk intègre dans le jeu l'élément britannique, en mettant l'accent sur la nature incomplète et fragile de l'indépendance du pays, que la Grande Bretagne est loin d'avoir livré à son sort. Les deux historiens concordent, en tout cas, quant à la considération que les années vingt et trente représentent, à Alexandrie, une période où l'institution municipale est progressivement vidée de son autonomie. Ce qui ne veut pas dire, concrètement, que ses projets s'arrêtent. Au contraire, les travaux d'aménagement urbain se poursuivent à plein rythme dans l'entre-deux-guerres et Alexandrie est dotée de nouvelles routes (comme celle d'Aboukir, construite en 1928), d'un stade municipal (inauguré en 1929), de nouvelles plages équipées (comme celle de Stanley, ouverte en 1932) et d'une corniche qui va de Silsila à Mountaza (1932) ; sans compter les chantiers privés financés par les notables locaux. Ce qui change, c'est, néanmoins, le contexte où ces notables locaux s'expriment. Après avoir joui, pendant l'occupation britannique et le protectorat, d'une opacité dans la définition des frontières des différentes juridictions, la Municipalité alexandrine a davantage de difficultés à profiter de sa position interstitielle. La lutte entre les pouvoirs – le nouvel appareil étatique

¹²⁰ *Le Livre d'Or de la Réforme* (1945), p. 215.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Sur les enjeux de ce caractère « international » du Conseil municipal, cf. par. 3.3.

¹²³ ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 2, p. 559-603.

¹²⁴ LABIB RIZK Y., « Diwan of Contemporary Life (405) » (2001).

qui se met en place vis-à-vis des résistances coloniales – fait de cet interstice une position de moins en moins confortable.

En intégrant aux archives d'*al-Ahrâm* les correspondances des autorités coloniales britanniques – notamment celle entre le baron George Lloyd, Haut-Commissaire britannique en Égypte de 1925 à 1929, et le Foreign Office –, Yunan Labib Rizk fait émerger les craintes de Londres face au risque d'une montée en puissance de l'élément égyptien dans une institution municipale où, par règle non écrite, les étrangers ont toujours été en majorité. C'est donc le responsable des affaires égyptiennes au Foreign Office qui, début janvier 1926, charge Lloyd d'œuvrer pour conjurer ce risque : sous prétexte d'une série de scandales de corruption ayant touché les conseillers, le Conseil municipal alexandrin est dissout et remplacé par un comité temporaire composé de onze membres, dont seuls cinq sont Égyptiens. L'attitude du Premier ministre Ziwâr (1924-1926), bien plus disposé que son prédécesseur Zaghloul à coopérer avec les Britanniques, semble au début favoriser les manœuvres coloniales. Le premier Égyptien à avoir été nommé directeur général de la Municipalité d'Alexandrie – sous Zaghloul – est aussitôt renvoyé par Ziwâr et remplacé par un Britannique. Mais cela n'est pas sans susciter de fortes résistances à l'intérieur du Conseil municipal, dont les quatre membres égyptiens démissionnent sur le champ, en rendant nécessaire le recours aux élections. Or, ces élections – marquées par l'ombre du *wafd*, selon les termes du Haut-Commissaire britannique – ramènent un Conseil municipal qui recompose, à quelques différences près, celui dissout en janvier. Face à cela, le gouvernement Ziwâr n'attend pas plus longtemps : en mai 1926 il dissout, une nouvelle fois, le Conseil fraîchement élu, en renvoyant le directeur général – égyptien – de la Municipalité.

Ce n'est qu'en novembre 1926 – après les élections politiques de juin, qui marquent la victoire du *wafd* et la mise en place du gouvernement Adly Yeghen Pacha – que de nouvelles élections administratives peuvent se tenir à Alexandrie. Si leurs résultats sont loin d'être significatifs sur le plan local¹²⁵, leurs conditions de déroulement le sont sur le plan national. Avant ces élections, le Haut-Commissaire Lloyd se livre à une série de manœuvres diplomatiques, dans l'espoir qu'une mobilisation de la Grande Bretagne, mais aussi de France, Italie et Grèce puisse pousser l'Égypte à autoriser des ajustements au décret-loi de 1890, qui règle le fonctionnement de la Municipalité d'Alexandrie. Ces ajustements, visant encore une fois à assurer aux étrangers une majorité dans le Conseil, ne sont pas acceptés par

¹²⁵ Sur le nombre déjà extrêmement réduit des ayants droit (7.719, pour une population alexandrine de presque un demi-million d'habitants), moins d'un quart (1.587) se rendent aux urnes. Cf. LABIB RIZK Y., « Diwan of Contemporary Life (405) » (2001).

le gouvernement égyptien, qui propose de les soumettre au parlement (le parlement étant à majorité wafdiste, cela signifierait les exposer à un refus certain). Le compromis trouvé alors par Adly Yeghen Pacha est un remaniement qui sauve concrètement la majorité européenne dans le Conseil, mais sans toucher au décret-loi de 1890. La Municipalité d'Alexandrie reste ainsi, pour une autre décennie, un terrain de confrontation entre intérêts égyptiens et coloniaux.

C'est le cas jusqu'en 1935, où deux arrêtés, et un décret-loi modifiant celui de 1890, réforment l'institution de façon radicale¹²⁶. D'abord, le seuil minimal de cens pour accéder au vote est revu à la baisse, ce qui permet d'élargir l'électorat de façon spectaculaire : des 7.719 Alexandrins ayant droit de vote en 1926 on passe à plus de 60.000 avec cette réforme. Les Égyptiens deviennent ainsi largement majoritaires dans le corps électoral, qui vote désormais comme corps unique : les subdivisions en collèges (importateurs, exportateurs, propriétaires) et par nationalités (pas plus de trois membres de la même nationalité parmi les élus) sont définitivement abandonnées. Cela met fin à l'hégémonie des étrangers dans le Conseil municipal, perçue jusqu'alors comme un élément structurel.

Le changement est de taille. À tel point que, selon Robert Ilbert, on peut situer en 1935 la fin de l'agonie de la Municipalité d'Alexandrie, dont le déclin se serait amorcé en 1926¹²⁷. Or, en remplaçant ces termes à connotation négative, « agonie » et « déclin », par des qualificatifs plus neutres, on peut effectivement affirmer que 1935 marque la fin de cette autonomie, qui a commencé à se réduire dès 1926. Le 5 janvier 1940, date à laquelle on célèbre le cinquantenaire de la fondation de la Municipalité¹²⁸, Alexandrie s'est mise désormais au diapason de l'État-nation. Elle n'est plus – au moins du point de vue administratif – une interface où se confrontent des pouvoirs concurrents, dont l'opacité des frontières permet une gestion favorable à des notables citadins. Son statut est désormais défini par l'État central, par qui sont nommés et à qui rendent compte les fonctionnaires locaux.

3.7 Une ville dans son époque (1879-1940)

Si l'intérêt d'Alexandrie comme terrain d'enquête pour l'historien n'est plus à prouver, les regards portés sur son histoire découlent encore trop souvent d'une conception selon laquelle elle serait une ville excentrée, une sorte d'abri pour les étrangers resté –

¹²⁶ ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 2, p. 585.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 583-588.

¹²⁸ *Le Livre d'Or de la Réforme* (1945), p. 307.

culturellement et historiquement – en marge de l'Égypte. Or, les approches qui ne négligent pas les sources historiques et historiographiques en arabe dessinent une toute autre image de la ville, comme lieu de confrontation par excellence entre intérêts égyptiens et convoitises coloniales.

Ville-port et ville-garnison sous Mohammed Ali, Alexandrie devient, au milieu du XIX^e siècle, un nœud important dans les échanges internationaux. Le nombre réduit d'étrangers qui la peuplent grimpe de façon considérable à partir des années 1860, avec une croissance en parallèle de l'immigration interne, en provenance des campagnes avoisinantes. La fièvre spéculative engendrée par la bulle du coton, et puis par son éclatement, contribue à approfondir un fossé entre riches et pauvres qui se dessine aussi, de plus en plus, comme un fossé entre « locaux » et « étrangers ». En effet, s'il est vrai que la correspondance entre « riche » et « étranger » est loin d'être nette sur le plan social, il ne l'est pas moins qu'elle tend à se figer, après le bombardement d'Alexandrie de 1882, autour de pouvoirs qui se chargent tant du réaménagement citadin au sens architectural que du réordonnement de la gestion urbaine au sens administratif. La mise en place de la Municipalité en 1890, qui peut être considérée comme la clé de voûte du nouvel ordre urbain, cristallise en elle-même ces contradictions. Son statut, formellement voué à garantir une représentation aux multiples nationalités présentes à Alexandrie, ratifie dans les faits, sur la base du cens, le clivage entre locaux et étrangers, en garantissant à ces derniers une représentation disproportionnée par rapport à leur incidence démographique.

Ces inégalités, qui s'exacerbent avec l'installation dans la durée de l'occupation britannique, engendrent progressivement à l'échelle citadine une convergence entre revendications sociales et revendications nationalistes perceptible également à l'échelle nationale¹²⁹. Suite à la crise économique qui s'amorce en 1907, à laquelle se conjugue la dégradation progressive des conditions de vie au cours de la Grande Guerre, les quartiers alexandrins négligés par la modernisation municipale – notamment dans la Presqu'île – deviennent un centre d'élaboration, à la fois intellectuelle et organisationnelle, de l'action anti-britannique. Mais Alexandrie demeure un terrain de confrontation entre intérêts nationaux et résistances coloniales également après l'indépendance partielle de 1922 : en ce sens, l'histoire de la Municipalité offre des pistes de réflexion prometteuses. Le processus complexe et contradictoire par lequel, entre 1926 et 1935, cette institution est vidée de son autonomie met une nouvelle fois en lumière le caractère ambigu de son statut

¹²⁹ Pour un aperçu de ce processus à l'échelle nationale, cf. chap. préc., par. 2.4.

« international », en révélant les enjeux sous-jacents à la disparition de ce cadre alexandrin où, malgré une plus faible incidence démographique, les « étrangers » ont eu un accès privilégié à la gestion du pouvoir ainsi qu'à la production du discours. Or, c'est précisément à une approche des constructions d'*égyptien, étranger, local, national* qui sorte de ce discours comme grille de lecture – pour en faire un objet d'étude parmi d'autres – que cette recherche est consacrée.

Partie II.
Capital social.

La notion de « capital social », dont l'élaboration doit beaucoup à Pierre Bourdieu¹, désigne ce qu'on pourrait appeler un *patrimoine* de contacts, réseaux, relations en possession d'un individu ou d'un groupe et mobilisable au cours de sa trajectoire. Tout en n'étant réductible ni au capital économique, ni au capital culturel, il est en rapport avec les deux.

Cette notion permet de saisir une série de dimensions intermédiaires entre l'individuel et le collectif, qu'il s'agit d'articuler entre elles avec prudence, surtout quand on se donne pour but, comme dans le cas de cette étude, de formuler des hypothèses sur des tendances culturelles, sociétales, tout en partant de productions individuelles. Comment passer, donc, d'une somme de positionnements d'acteurs isolés à une lecture significative en termes collectifs ? Le concept de capital social nous aide à relier les plans d'en bas, afin de reconstruire les liens entretenus sur le terrain, à l'époque considérée, au lieu de les postuler d'en haut, en les essentialisant.

La mise en garde fondamentale, dans ce genre d'approches, est en effet de garder à l'esprit qu'il s'agit de liens mouvants, dont l'interaction représente la dynamique même du champ social, en redessinant constamment les trajectoires des individus et les frontières des groupes. Le capital social n'est pas figé. Lié aux origines familiales, aux appartenances héritées à certains groupes ou milieux spécifiques, il peut être accru, réduit ou perdu par les acteurs tout au long de leurs parcours. Un capital social, cela se soigne. Cela requiert, selon les mots de Bourdieu, un « travail d'instauration et d'entretien² » continu. Les lieux qu'un acteur fréquente, les pratiques auxquelles il s'adonne, les gens qu'il connaît contribuent à composer son appartenance à un ou plusieurs groupes, qui sont ainsi amenés, à différents degrés, à œuvrer pour faciliter la trajectoire sociale de leur *membre*. Bien entendu, dans une semblable interaction, on peut assister également à une non-reconnaissance, d'une part et d'autre ; ce qui peut amener un acteur à se désaffilier d'un champ ou un champ à rejeter un acteur.

Dans le cadre de cette recherche, une analyse en termes de capital social permet de passer des productions littéraires aux producteurs. Elle est déclinée en trois volets, qui font chacun un chapitre. Le premier porte un regard sur le capital social de départ, que les acteurs héritent avec leurs origines familiales, en interrogeant la façon dont l'exercice de l'écriture vient éventuellement le modifier. Le deuxième présente une approche des lieux culturels, physiques et sociaux, que les acteurs fréquentent à l'échelle citadine, dans la ville

¹ BOURDIEU P., « The forms of capital » (1986). Pour une mise en contexte cf. aussi BALLEST J. et (éd.), *Regards croisés sur le capital social* (2003).

² BOURDIEU P., « Le capital social » (1980), p. 2.

d'Alexandrie, en s'efforçant également de réfléchir au capital symbolique des lieux eux-mêmes et aux images qu'on en construit. Enfin, le troisième et dernier chapitre explore les interactions : il vise à reconstruire les dynamiques d'inclusion et d'exclusion qui sont en jeu dans les milieux littéraires alexandrins, sans les cloisonner de façon artificielle à la ville. Bref, le but de cette partie II est de donner raison du « travail d'instauration et d'entretien³ » du capital social à l'origine d'une accumulation – chez certains auteurs et pas d'autres, pour certains lieux et pas pour d'autres – du capital culturel.

³ BOURDIEU P., « Le capital social » (1980), p. 2.

Chapitre 1.

Entre loisir de classe, affirmation sociale, engagement personnel. Être auteur à Alexandrie (1879-1940)

Avant l'entrée en vigueur de la loi n. 354 de 1954 sur le droit d'auteur (*qânûn haqq al-mu'allif raqm 354 li-sanat 1954*)⁴, la paternité artistique et littéraire n'était pas protégée en Égypte. S'il est vrai que, notamment dans le premier tiers du XX^e siècle, les Tribunaux mixtes (*al-mahâkim al-mukhtalita*) et les Tribunaux indigènes (*al-mahâkim al-ahliyya*) étaient appelés parfois à juger des litiges relatifs à la violation de ce type de droit, cela – faute d'une législation claire sur laquelle s'appuyer – était loin de déboucher sur une jurisprudence cohérente⁵. De plus, les litiges concernaient surtout la paternité des œuvres musicales, les œuvres littéraires étant cantonnées à une sorte de seconde zone, dépourvue non seulement de cadre juridique de référence mais également de défense sur le plan judiciaire⁶. Or, les retombées de cette lacune ne sont pas seulement légales. L'absence d'un droit d'auteur entraîne aussi des conséquences économiques, dont la plus importante est l'impossibilité d'atteindre une reconnaissance grâce à la rémunération de son travail littéraire⁷. Rien d'étonnant, donc, à ce qu'une opacité entoure le statut de l'auteur⁸ dans l'Alexandrie de l'époque qui nous occupe, où cette figure se construisait et était construite de différentes façons.

Le dénominateur commun qui, seul, semble réunir ces producteurs de littératures – en plusieurs langues – est le fait qu'ils ne vivaient pas de leur plume. De multiples réalités sociales émergent néanmoins de ce point partagé et il s'agit ici de les déceler et les mettre en contexte, afin d'esquisser les contours socioculturels de l'auteur alexandrin, à une époque où son profil professionnel était encore à venir. À défaut d'un cadre légal et économique faisant

⁴ Désormais remplacée par la loi n. 82 de 2002 sur les droits de propriété intellectuelle (*qânûn huqûq al-milkiyya al-fikriyya raqm 82 li-sanat 2002*).

⁵ Cf. EL-BADRAWI H., « Role of the Judiciary in the Enforcement of Intellectual Property Rights » (2004).

⁶ *Ibid.*

⁷ Au-delà d'un cadre légal bien plus précis et d'un champ littéraire structuré, la faiblesse du marché éditorial égyptien est bien connue et peu nombreux sont les auteurs qui, aujourd'hui même, peuvent vivre de leur plume. Cf. QUIJANO-GONZALEZ Y., *Les gens du livre* (1998) et JACQUEMOND R., *Entre scribes et écrivains* (2003).

⁸ J'emploie le terme « auteur » – sur la base de l'entrée homonyme du *Dictionnaire du littéraire*, signée par Rémy Ponton, et d'un échange avec Richard Jacquemond – en le préférant au mot « écrivain », dont l'évolution renvoie à une activité d'écriture connotée au sens professionnel. « Auteur », quant à lui, a une étymologie à double sens : le verbe latin *augeo* signifie à la fois « augmenter » (en ajoutant son produit à l'ensemble des produits culturels) et « garantir » (en s'assurant la responsabilité de son produit, voire en lui conférant de l'autorité de par sa signature). Ce n'est pas dans ce deuxième sens que j'emploie le terme ici, mais comme simple synonyme de « producteur » de textes littéraires « augmentant » le *corpus* en question. Sans oublier que la question de l'autorité – et donc de la réputation – est un nœud important dans mon questionnement : cf. partie II, chap. 3 et partie IV.

de l'exercice d'une discipline une véritable profession, il faut interroger autrement cette zone grise qui se dégage de l'analyse de cette catégorie mouvante. Il faut considérer d'autres paramètres, et d'autres dynamiques, pour mettre en lumière ce sujet.

1.1 *Amateurs d'élite*

Une des formes que peut assumer l'exercice non rémunéré d'une discipline artistique est celle de l'amateurisme, ou dilettantisme⁹. Dans une étude de critique littéraire de 1883, visant à donner une lecture psychologisante de la production culturelle *fin de siècle*, Paul Bourget ouvre le chapitre consacré au dilettantisme par cette tentative de définition :

Il est plus aisé d'entendre le sens du mot *dilettantisme* que de le définir avec précision. C'est beaucoup moins une doctrine qu'une disposition de l'esprit très intelligente à la fois et très voluptueuse, qui nous incline tour à tour vers les formes les plus diverses de la vie et nous conduit à nous prêter à toutes ces formes sans nous donner à aucune¹⁰.

Quelques éléments, dans ce passage, sont susceptibles de nous aider à mieux cerner les formes d'une certaine pratique de l'écriture littéraire, et d'un certain statut d'auteur, dans l'Alexandrie de l'époque qui nous intéresse. D'abord, la référence à un état d'esprit par opposition à une doctrine figée. Ensuite, la mention d'une certaine volubilité dans un parcours qui consiste à passer d'une condition à l'autre, ou d'une discipline à l'autre, sans besoin de constance, d'exhaustivité ou de profondeur dans l'exploration de chaque étape. Enfin, l'allusion à la volupté : à des activités qui seraient donc exercées non pas par contrainte, mais par passion. Loin d'être anodins, ces aspects renvoient à un mode de fonctionnement de la classe dominante : une élite socio-économique qui, tout en n'ayant pas la nécessité de s'adonner à *une* activité artistique spécifique pour gagner de l'argent, se consacre par plaisir à des loisirs différents. Le choix de ces loisirs, lui, ne se fait pas par hasard : comme Pierre Bourdieu l'a montré, il suit une hiérarchie des pratiques culturelles – des plus légitimes aux moins légitimes – visant à structurer le sens de la distinction, en justifiant symboliquement une dominance socio-économique à travers une accumulation de capital culturel¹¹.

⁹ J'emploie les mots « dilettantisme » et « amateurisme » comme synonymes, selon l'usage commun, sans prendre en compte la distinction qui verrait en les dilettantes les seuls amateurs de musique.

¹⁰ BOURGET P., *Essais de psychologie contemporaine* (1883), p. 59.

¹¹ BOURDIEU P., *La distinction* (1979).

En contexte alexandrin, cela s'adapte très pertinemment à donner raison de la récurrence des mêmes noms de famille dans les dépliants des expositions citadines de tableaux, ou dans les comptes-rendus des concerts ou des lectures poétiques parus dans la presse locale. Des noms tels Zananiri, de Zogheb, Cattai, de Menasce, Suarès, Arcache, Georgiadès, Ambron¹², mentionnés par les périodiques alexandrins francophones¹³ en relation à des exploits – à l'air plus mondain que culturel – dans les arts figuratifs, musicaux ou littéraires, sont en réalité autant des tributs de reconnaissance à une classe qui ne doit aux arts ni sa prospérité ni sa respectabilité, mais qui les utilise comme moyen pour consolider son image de marque. Selon une conception qui ne fait pas de trop grande distinction entre « artistes » et « mécènes », l'organisation d'un concert ou l'exécution d'un morceau de musique, l'achat ou la réalisation d'une série de tableaux, l'activité poétique ou la réception mondaine avec lecture de poèmes sont mis sur un même plan d'égalité, qui voit en l'usage éclairé du capital un mérite culturel en soi. De la même façon, la pratique systématique d'une activité artistique, à laquelle se consacrer en priorité, n'est pas jugée plus digne d'attention que le fait de s'adonner à plusieurs disciplines à la fois, pourvu qu'elles soient à la hauteur de la respectabilité sociale dont on jouit. Encore, la frontière qui s'esquisse, en ce milieu, entre activités artistiques et érudites – toujours pratiquées en tant qu'amateurs – est loin d'être nette. Tout ce qui peut accroître le capital culturel, vécu comme une transposition symbolique du capital social, semble trouver le même accueil favorable auprès des ressortissants de cette élite dominante, ainsi que de leurs estimateurs dans la presse locale ou dans les anthologies (catégories qui sont d'ailleurs, dans quelques cas, parfaitement superposables).

¹² Je renvoie aux fiches auteurs pour plus de renseignements sur les membres de ces familles qui ont produit aussi des textes littéraires. Quant aux de Menasce, l'histoire de cette famille juive sépharade, originaire du Maroc et installée en Égypte, est celle d'une dynastie de banquiers et entrepreneurs du coton et du sucre. Leur fortune commence avec Jacob de Menasce (1807-1887), qui – de simple *sarrâf* (« changeur ») – devient le banquier privé du khédivé Ismâ'îl, avant d'ouvrir un institut de crédit en association avec un membre de la famille Cattai. Protégé de l'Autriche-Hongrie, Jacob de Menasce reçoit le titre de baron par l'empereur François-Joseph. Il s'installe à Alexandrie vers 1876. Pour un aperçu sur le rôle de cette figure et de cette famille dans le contexte économique et politique égyptien, cf. SHAMIR Sh. (dir.), *The Jews of Egypt* (1987) ; KRAMER G., *The Jews in Egypt* (1989), p. 74-86. Pour un aperçu sur la vie mondaine et les œuvres charitables de cette famille de la haute société alexandrine, cf. HAAG M., *Alexandria. City of Memory* (2004), p. 119-169. En ce qui concerne les Ambron, juifs d'origine italienne, le père de famille, Aldo, ingénieur et homme d'affaires, était aussi un grand collectionneur d'art et de livres, parmi les fondateurs de la société des *Amis de l'art*. Sa femme Amelia (née Almagià) et deux des ses enfants s'adonnaient à la peinture, l'une à la musique. Les Ambron sont désormais mentionnés presque exclusivement en rapport avec Lawrence Durrell, à qui ils louèrent un appartement dans leur villa alexandrine, à Muharram bey. Cf. HAAG M., *Alexandria. City of Memory* (2004), p. 262-266 ; RAFAAT S., « They were there before Durrell » (1995).

¹³ La presse arabophone d'Alexandrie, dont un vaste corpus est conservé à la Bibliothèque Municipale de la ville, dans l'ancienne résidence de Menasce à Muharram bey, n'est malheureusement pas accessible à cause de travaux de restauration qui durent depuis des années.

Cela explique la présence d'entières familles et/ou d'entières fratries dans le monde des lettres, des arts et des sciences de la haute société alexandrine. On peut citer à titre d'exemple Georges Zananiri Pacha (1863-1956), haut fonctionnaire passionné de culture populaire orientale qui signe un recueil de contes, et ses enfants Nelly (1897-1984), passionnée de théâtre ainsi qu'auteure de poèmes et d'un roman, et Gaston (1904-1996), auteur de poèmes ainsi que d'essais de philosophie et d'histoire religieuse. Mais il y a aussi plusieurs membres, au fil de plusieurs générations, de la famille de Zogheb qui, tout en s'adonnant au collectionnisme et au financement d'événements culturels, écrivent des poèmes, des mémoires, des études d'art et d'architecture, des contes et des chroniques mondaines dans la presse locale comme s'il agissait d'un complément tout naturel à leur titre de noblesse (ce sont des comtes). Il y a les frères Raymond¹⁴ et Jeanne Arcache (1902-1961), épris de lettres et de musique, dont le père est Antoine Arcache bey¹⁵ (1867-1945), propriétaire de *La Bourse égyptienne* et conseiller à la Municipalité d'Alexandrie. Sans oublier les frères et les cousins issus des familles Cattai et de Menasce, auteurs tour à tour d'œuvres poétiques, de peintures, d'études historiques sur l'Égypte. Les membres de ces familles de la haute société alexandrine sont confrontés dès leur plus jeune âge à la pratique domestique de loisirs culturels distinctifs : qu'ils soient d'empreinte artistique (musique classique, peinture, poésie) ou savante (collection de livres et d'œuvres d'art, étude des langues étrangères, recherches d'histoire locale alexandrine, d'histoire de l'art, de la philosophie ou des religions et ainsi de suite). Héritées au départ comme capital culturel de classe, entrées dans le quotidien par *habitus*, ces pratiques se transforment selon la trajectoire personnelle des individus, en se consolidant parfois dans des ambitions artistiques ou culturelles plus ciblées, en quête d'une reconnaissance plus large que les domaines familial ou mondain. Dans d'autres cas, elles restent une pure manifestation d'un amateurisme où l'aspect de la distinction, au sens de Bourdieu, n'est pas difficile à cerner. Emblématique de cette deuxième posture, de cet amateurisme d'élite, est la figure de l'Alexandrin Michel de Zogheb, dont le profil – des origines nobles à l'éventail d'occupations mi-érudites mi-artistiques – nous est livré par une anthologie francophone de 1955, censée présenter les *poètes francophones d'Égypte* :

¹⁴ Je n'ai pu trouver les textes produits par Raymond, dont on sait qu'il s'adonnait à une activité poétique à travers le journal intime de sa sœur Jeanne, dont plusieurs passages sont cités par son neveu, Jean-François Bouvier. Cf. BOUVIER J.-F., *Jeanne Arcache* (2007).

¹⁵ Une biographie d'Antoine Arcache a été publiée par son petit-fils : BOUVIER J.-F., *L'Ordre du Nil* (2004).

Né à Alexandrie en 1886, le Comte Michel de Zogheb est d'une ancienne famille syrienne, originaire de Damas et établie en Égypte depuis deux cent ans. Sa mère était Grecque, née d'une mère florentine. Il fit ses toutes premières études à Genève, à l'école Privat. Puis, après avoir passé, en Angleterre, à Cheam et à Eton, il prépara une licence de lettres à l'Université de Lausanne. (...) Un mélange de sangs ainsi qu'une éducation incroyablement variée et fortuite ont fait de lui un être complexe, essentiellement moderne et réfléchi où, pourtant, la fantaisie d'un tempérament poétique très réel trouve son expression. Grand connaisseur de l'art arabe, Michel de Zogheb possède une précieuse collection de boiseries et de faïences, à laquelle il a ajouté des tableaux de peintres de l'Égypte contemporaine. « Car », comme l'a écrit Georges Dumani dans un portrait de lui dans le *Goha*, « le comte de Zogheb est un grand amateur et rien qu'un amateur – mais d'esprit et qui a de la culture et des lectures ! Un amateur dont la curiosité éveillée n'est jamais lasse de faire le tour des idées et des images et qui promène sur le monde sensible le phare d'une intelligence, elle-même sensible, mais à la fois, et quand il le faut, austère, grave, purement cérébrale. »¹⁶

Cette note biographique, où la souche familiale et les faïences sont partie intégrante de la personnalité du poète, est suivie d'une preuve inédite (car jamais publiée auparavant) de l'activité de celui-ci, qui constitue en même temps une représentation aussi involontaire que parfaite de l'ordre social dans lequel il évolue :

IMPAIR

Active et ménagère
Elle trouble ma tranquillité
La bonne à tout faire
À l'air hébété.

Trop de lumière
Ou bien l'obscurité :
Bruits et poussière ;
Conscience pénible en activité.

Et moi qui voudrait (*sic*) lire
En solitude, en harmonie,
Et peut-être même écrire

¹⁶ MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, L'Atelier, Le Caire 1955, p. 28.

1.2 *Amateurs en quête de distinction*

Il est curieux de constater que Mahmoud Saïd et Naghi sont tous deux alexandrins et tous deux, en un sens, amateurs. Ils ont fait tous deux des études de droit et l'un comme l'autre n'ont pas à compter sur la peinture pour vivre¹⁸.

Ce passage, tiré d'une publication de 1952 consacrée à la peinture et à la sculpture en Égypte, suggère deux considérations fondamentales : la première, et la plus évidente, est l'existence d'un amateurisme auprès de travailleurs professionnels dont la profession principale, rémunérée, n'est pas artistique ; la deuxième, qui découle d'une mise en contexte de ce passage, est le fait que cet amateurisme n'est pas dépourvu de sérieux, d'ambition, de désir de reconnaissance. La première observation nous dit qu'il n'y a pas de rapport binaire entre l'appartenance à une aristocratie citadine, qui ne vit pas de travail mais de rente, et l'exercice non rémunéré d'activités artistiques, celui-ci pouvant être aussi l'apanage de *travailleurs*. La deuxième ouvre la voie à une réflexion plus large sur les formes que cet amateurisme peut assumer et sur les valeurs qui peuvent lui être attribuées.

Mahmûd Sa'îd (1897-1967) et Muhammad Nâjî (1888-1956) sont « en un sens, amateurs », selon la formule citée en ouverture, car ils ne vivent pas de leur peinture. À la différence d'un Michel de Zogheb, ils exercent des professions rémunérées – le premier est juge, le second diplomate – tout en n'ayant probablement pas besoin, en un sens strictement économique, de travailler, étant issus de l'aristocratie socio-économique alexandrine. Éduqués depuis l'enfance à la pratique de loisirs culturels variés, dans des familles où bien de membres s'adonnent aux mêmes pratiques, ils finissent pourtant par se concentrer en priorité sur une activité qui fait leur réputation, sans multiplier les occupations artistiques. En d'autres termes, les deux hommes ne sont « amateurs » qu'en peinture, et dans un sens qui renvoie à un simple constat économique, non pas à un jugement mitigé quant au sérieux de leur activité ou à la valeur de leur production. Désormais partie intégrante du canon artistique égyptien, les peintres Mahmûd Sa'îd et Muhammad Nâjî sont en fait, en quelque sorte, des amateurs de

¹⁷ DE ZOGHEB M., « Impair », dans MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte* (1955), p. 28-29.

¹⁸ PAPADOPOULO A., « Introduction », *Peintres et sculpteurs d'Égypte. La revue du Caire*, numéro spécial mai 1952, p. XI.

profession, dont la passion finit par éclipser, en termes de reconnaissance, la profession rémunérée¹⁹.

Ces considérations, valables aussi pour le milieu littéraire, méritent d'être approfondies. D'abord, il est bien de rappeler que – déjà à l'intérieur de l'élite socio-économique alexandrine – l'amateurisme peut aller au-delà d'une série de disciplines interchangeables, de la peinture à la musique, de la musique à la poésie, exercées dans l'oisiveté. D'ailleurs, il serait extrêmement réducteur de restreindre le cercle des amateurs aux seuls ressortissants de cette élite qui peut choisir un emploi rémunéré comme moyen d'affirmation sociale, au-delà des contraintes matérielles, ou qui ne connaît le travail – artistique, culturel ou caritatif – que par pur plaisir, vivant matériellement de rentes héritées des générations précédentes. Le modèle projeté par cette classe œuvre en effet sur les autres, comme une image de distinction à laquelle correspondre, pour les individus en quête de prestige culturel²⁰. Dans l'Alexandrie de notre époque, entre la fin du XIX^e siècle et les années trente du XX^e, les occupations artistiques ne sont pas l'apanage exclusif des rejetons de la haute société. Ingénieurs, avocats, enseignants, employés de banque ou de la Bourse s'adonnent également – en dehors de leur emploi – à la musique, aux arts figuratifs, au collectionnisme. Cette bourgeoisie d'artistes est également présente en littérature : les frères Henri (1885-1960) et Jean-Léon Thuile (1887-1970), ingénieurs au Port d'Alexandrie, sont auteurs l'un de recueils poétiques et l'autre de romans, ainsi qu'animateurs d'un salon littéraire citadin très fréquenté²¹ ; Horus Schénouda (1917-2010), avocat, est auteur de poèmes et fondateur d'une maison d'édition cairote avec Morik Brin (1891-1951), enseignant, auteur à son tour d'une pièce de théâtre ; Henri el-Kayem (1912-2000), médecin affirmé, est auteur de textes poétiques ; pendant presque trente ans 'Abd al-Rahmân Shukrî (1886-1958), désormais reconnu comme un poète classique du panthéon égyptien, a été enseignant dans le secondaire.

Entre volonté de couronner ou accroître son prestige social par le biais du culturel et désir de poursuivre une ambition artistique définie, cette bourgeoisie donne lieu à des amateurs de profession, dont on a parlé ci-dessus, mais aussi à des amateurs de manière, chez lesquels l'amateurisme se présente comme une attitude mimétique des loisirs de classe qui

¹⁹ Pour une réflexion en termes de reconnaissance, cf. partie II, chap. 3.

²⁰ Bourdieu parle à ce propos de « bonne volonté culturelle » de la bourgeoisie. Cf. BOURDIEU P., *La distinction* (1979), p. 365-431.

²¹ Cf. fiches auteurs et partie II, chap. 2.

font la distinction de l'aristocratie citadine. L'Alexandrin Paolo Terni²², issu d'une famille d'origine italienne appartenant à cette bourgeoisie artistique, décrit dans ses mémoires la posture qu'il fait bon afficher en société :

Il fallait se déclarer, en même temps – par exemple – Italien (d'une façon éminemment ironique) et Alexandrin, même si non autochtone, non local, pleinement adhérent au modèle aimé et accepté, c'est-à-dire français (proustien) mais avec attitude britannique et grand don de causeur, polyglotte même si malicieux, pédant en citations. En général – tout en étant passionné des lettres et des arts – son propre *hortus conclusus* devait apparaître comme l'objet d'un intérêt fortuit, à peine technique, sans la moindre pédanterie ou hauteur²³.

Ce passage montre bien que l'adhérence au modèle projeté par l'élite allait au-delà du simple amateurisme artistique en impliquant un savoir-faire, ou plutôt un savoir-paraitre, bien plus vaste. La ressemblance à l'archétype était poussée jusqu'à en singer les origines composites et la formation à cheval entre les matières, les langues et les pays. Cela non seulement par un polyglottisme qu'il était convenable d'étaler en public, mais par une supériorité affichée envers les conditionnements identitaires (linguistiques, culturels, nationaux) qui devaient être regardés comme d'en haut, avec la mise à distance propre à l'ironie :

Car oui, chacun de nous, avec la plus grande ambiguïté et au milieu de contradictions insurmontables, affirmait, de premier abord, sa propre appartenance nationale pour ne pas être confondu avec les méprisés *locaux*. En même temps toutefois – et avec la même véhémence – il manifestait de mille façons sa distance, sa dissemblance par rapport aux traits les plus typiques de l'identité à peine déclarée, pour ne pas donner prise à l'éventuelle moquerie de la part des autres, toujours prête à frapper²⁴.

Cette manifestation de supériorité par rapport à ce que l'on est et à ce que l'on fait – mimétisme de l'attitude d'une classe dont les attributs principaux seraient « un mélange de

²² Paolo Terni, né à Alexandrie, est le petit-fils d'Enrico Terni, musicien amateur mais reconnu dans les milieux alexandrins, marié en deuxième noces à Fausta Cialente, auteure de romans en italien. Les Terni, Enrico et Fausta, sont parmi les fondateurs de l'Atelier d'Alexandrie, dont s'occupe le prochain chapitre. Pour un aperçu sur leur vie artistico-mondaine, on peut lire des pages autobiographiques de Fausta Cialente, ainsi que de Paolo Terni : cf. CIALENTE F., *Le quattro ragazze Wieselberger*, Mondadori, Milano 1976, p. 207-216 ; TERNI P., *In tempo rubato*, Sellerio, Palermo 1999 ; ID., *Un vento sottilissimo*, Sellerio, Palermo 2002.

²³ TERNI P., *In tempo rubato* (1999), p. 145.

²⁴ *Ibid.*, p. 144-145.

sangs ainsi qu'une éducation incroyablement variée et fortuite²⁵ » et dont les membres sembleraient ne pas avoir à se soucier²⁶, dans l'Égypte capitulaire et coloniale, de leur situation matérielle – est une ultérieure facette que peut assumer l'amateurisme à Alexandrie entre la fin du XIX^e siècle et les années trente du XX^e.

Quant à la vision qui attribue traditionnellement au seul français le caractère de langue de distinction en Égypte et dans la Méditerranée orientale en époque coloniale²⁷, il faut la nuancer à la lumière de quelques considérations²⁸. S'il est vrai que, à la fin du XIX^e siècle, le français a supplanté l'italien comme langue véhiculaire pour les échanges, en premier lieu commerciaux, en Méditerranée orientale²⁹ ; s'il est vrai que le choix du français comme langue d'éducation, si ce n'est d'acculturation, notamment pour les ressortissants des minorités et/ou de la bourgeoisie égyptienne européanisée est bien réel, jusque dans la période qu'on qualifie de libérale³⁰ ; il l'est autant que le français ne suffit pas, à lui seul, pour étaler son appartenance à la haute société. Comme le rappelle Paolo Terni dans le passage cité ci-dessus, le polyglottisme – la maîtrise aisée, voire insouciance, de plusieurs langues, de préférence européennes – fait également partie de l'attitude linguistique à adopter en public. De plus, le polyglottisme est recommandé, parfois, sous forme d'un pastiche linguistique – mélange de français, anglais, italien, grec, arabe – qui s'affirme comme le parler alexandrin à travers lequel l'élite peut afficher non seulement ses origines composites, mais aussi ses multiples contacts avec des gens aux origines non-composites (nurse anglaise, institutrice française, servante italienne, épicier grec, jardinier arabe) qui leur rappellent l'exceptionnalité de leur statut. La manifestation ostensible d'une faculté d'évoluer au-dessus des langues,

²⁵ C'est l'expression par laquelle Jean Moscatelli décrit le Comte Michel de Zogheb. Cf. *supra* par. 1.1.

²⁶ J'emploie le verbe « sembler » pour marquer une distinction fondamentale, à mon avis, entre les perceptions et l'histoire des perceptions. Le fait que des ressortissants d'une classe alexandrine aient pu avoir l'impression d'évoluer au-dessus des contingences, économiques et politiques, du pays où ils habitaient ne signifie pas qu'Alexandrie ait vécu un moment au-dessus de ces contingences, comme dans une sorte de vacance de l'histoire. Pourtant, y compris dans les récits des historiens, ce point de vue glisse parfois de la perception de quelques habitants à une sorte d'attribut de la ville, « qui s'est voulue abritée des assauts de l'histoire », « à l'abri des crises » ou qui serait le résultat d'une « multiplicité d'identités communautaires *préservées* de tout nationalisme ou esprit colonialiste » : cf. respectivement ILBERT R., « Le symbole d'une Méditerranée ouverte au monde » (1992), p. 15 ; ID., « Une certaine citoyenneté » (1992), p. 24-25 ; YANNAKAKIS I., « Alexandrie : société levantine ? » (1984), p. 85, c'est moi qui souligne. Pour approfondir ce point, cf. partie I, chap. 3 et partie III, chap. 1.

²⁷ Cf. LUTHI J.-J., *Introduction à la littérature d'expression française en Égypte* (1974) ; ID., *Anthologie de la poésie francophone égyptienne* (2003).

²⁸ D'autres nuances sont apportées par Madiha Doss, à travers un aperçu historique sur le français en Égypte et une réflexion sur le changement, dans le temps, de la « communauté francophone » : cf. DOSS M., « Le Français en Égypte. Histoire et présence actuelle » (2004).

²⁹ AYOUB SINANO Ch. et BOULAD-AYOUB J., « Le français comme langue de travail au Moyen Orient » (2010).

³⁰ ABÉCASSIS F., « Approche d'un champ » (1994) ; GÉRARD D., « Le choix culturel de la langue en Égypte » (1996).

comme au-dessus des nationalités, semble être encore plus indispensable, en société, que la maîtrise parfaite de la langue française, de la même façon qu'un signe inné de culture y est plus indispensable que le signe d'une acculturation réussie. Par une brillante analyse d'une version écrite, quoique tardive, de ce pastiche linguistique alexandrin, Hala Halim³¹ souligne que cette langue composite représente en soi un mode de distinction d'une élite qui célèbre une hybridité levantine – ni arabe, ni européenne – comme le comble du *chic*³², dans le but à peine caché de s'autocélébrer³³.

1.3 *L'amateurisme à l'épreuve de la morale*

Pourtant, l'amateurisme ne jouit pas toujours de bonne presse dans les milieux culturels d'Alexandrie, ni même auprès de son élite d'amateurs. La trajectoire de Jeanne Arcache (1902-1961)³⁴, amatrice malgré elle, ouvre la voie à une réflexion sur les perceptions sociales et les jugements moraux suscités par ce phénomène. Cette trajectoire est marquée d'emblée par un conflit familial : Arcache voulant accéder à l'université, forte de ses brillants résultats au baccalauréat ; ses parents ne la trouvant pas un endroit convenable à une fille de la bonne société. Le même refus parental est opposé à sa demande d'exercer un travail rémunéré, par crainte que cela ne jette de l'ombre sur les possibilités économiques de la famille³⁵. C'est donc faute d'autre issue que Jeanne Arcache s'adonne, en dilettante, à deux activités artistiques : la musique et la littérature. Dans son journal intime, elle se pose néanmoins des questions sur le sens de ces loisirs culturels :

³¹ HALIM H., « Latter-day Levantinism, or “Polypolis” in the *Libretti* of Bernard de Zogheb » (2010). Les *libretti* d'opéra satirique étudiés par Halim sont écrits, et jamais publiés (sauf un seul), entre les années 1940 et les années 1990. L'auteur, le comte Bernard de Zogheb, est le ressortissant d'une famille de la haute société alexandrine d'origine syro-libanaise. Son profil correspond très pertinemment à celui de l'amateur de l'élite analysé au paragraphe 1.1.

³² Hala Halim relie à juste titre la mise en valeur de l'hybride, linguistique et identitaire, affichée dans les *libretti* de Bernard de Zogheb à l'entrée « Levant » du *Dictionnaire du snobisme* signée par son cousin et ami Christian Ayoub Sinano : cf. JULLIAN Ph., *Dictionnaire du snobisme* (1958). Ayoub Sinano, comme de Zogheb, fait du Levant ce qu'il appelle une « Polypolis » : une mégapole culturelle allant de Damas à Jérusalem, de Smyrne à Alexandrie, où le snobisme du cru aurait un caractère culturel composite, donc « cosmopolite ». Cf. note suivante.

³³ Cette célébration d'un cosmopolitisme du cru, vu comme une équidistance, voire une supériorité, par rapport aux conditionnements identitaires des langues et des nations, est à la base de la construction des appartenances d'une catégorie d'Alexandrins. Cf. partie III, chap. 1, par. 1.5 et 1.6.

³⁴ Fille d'Antoine Arcache Bey, grand entrepreneur d'origine syro-libanaise, propriétaire du journal *La Bourse égyptienne* et conseiller à la Municipalité d'Alexandrie. Pour le positionnement politique de Jeanne Arcache, cf. partie III, chap. 3, par. 3.5.

³⁵ Cf. BOUVIER J.-F., *Jeanne Arcache* (2007).

J'aime la musique. J'en fais beaucoup et on me qualifie de musicienne. Le suis-je vraiment ?³⁶

Et encore :

Du talent ? Je n'en ai pas. Musique, littérature, philosophie. Curieuse et avide, j'ai tout essayé. Je n'ai réussi en rien. Je joue du piano comme une bonne élève. Comme une bonne élève, j'ai brillé en philo et en amateur éclairé je parle littérature. Mais qu'est-ce que tout cela ? Ces succès de salon ne m'intéressent guère. M'humilient plutôt. Avoir ambitionné la gloire, pris pour devise ce cri d'orgueil *Cupido gloriae* (j'ambitionne la gloire) et se contenter d'applaudissements d'amis bienveillants !³⁷

L'association entre amateurisme et milieu mondain, avec un regard réducteur porté ensuite sur les achèvements artistiques de celui-ci, n'est pas exclusif à Jeanne Arcache. Dans plusieurs sources, contemporaines ou postérieures à son parcours, on peut déceler les mêmes réserves quant à la qualité de ces amateurs :

Elle était déjà respectée malgré sa jeunesse et, surtout, malgré son appartenance à l'élite mondaine, toujours encline à ne voir parmi ses membres que des « amateurs » lorsqu'ils se mêlent de toucher de l'Art³⁸.

Mais c'est encore la figure de Jeanne Arcache qui nous aide à percevoir le glissement d'une réserve esthétique à une réserve morale. Dressant dans ses mémoires un portrait d'Arcache telle qu'il l'a connue dans sa jeunesse alexandrine, Gaston Zananiri, lui aussi un ressortissant de l'élite, parle d'elle comme suit :

Craignant de se perdre dans le dilettantisme si caractéristique en ce milieu mondain d'Alexandrie, riche et insouciant, elle avait organisé sa vie de façon à pouvoir s'occuper de ses œuvres charitables et réserver plusieurs heures à son travail, de préférence la nuit³⁹.

³⁶ Extrait du journal intime de Jeanne Arcache (24 juin 1923), dans BOUVIER J.-F., *Jeanne Arcache* (2007), p. 20.

³⁷ Extrait du journal intime de Jeanne Arcache (1923), dans *op. cit.*, p. 30.

³⁸ ENGALYTCHIEFF-BADARO J., *Cléa Badaro 1913-1968*, Centre culturel français, Alexandrie 1978, p. 10.

³⁹ ZANANIRI G., *Entre mer et désert* (1996), p. 273.

La préoccupation principale ici exprimée n'est pas esthétique, mais éthique. Zananiri qualifie de « travail » l'activité littéraire qu'Arcache exerce en amateur, en soulignant de la sorte qu'il s'agit d'une occupation sérieuse, qui requiert un dévouement, une discipline. Mais il s'empresse également de montrer que ce travail artistique est loin d'être le souci principal d'Arcache, qui ne lui consacre que ses nuits, en réservant ses jours aux œuvres charitables ; donc à un travail éthique. L'opposition entre oisiveté et travail, unie à la volonté de prendre ses distances d'un milieu mondain, jugé insouciant, par la mention des soucis que l'on se fait pour les autres, est déjà présente dans des sources des années trente :

Mme Eddy Mazza, jugeant, non sans raison, que les journées ne sont pas faites pour l'oisiveté, remplit les siennes de labeur utile : indépendamment de la musique, elle sympathise fort aussi avec les lettres, et consacre à la lecture une partie de son programme d'action. Elle est, d'autre part, imprégnée de la maxime de l'homme moderne : l'aumône est sœur de la prière... Ainsi, la toute récente fête de charité, au Théâtre Kursaal [au Caire], au profit des enfants assistés, lui a dû son éclat moral et son succès matériel.

Dilettantisme généreux, celui-ci...⁴⁰

Dans ce passage, tiré d'une publication dont le but affiché est d'associer les activités littéraire et mondaine⁴¹, on tient pourtant à préciser que cette dernière n'est qu'un moyen, et pas une fin en soi, pour contribuer à de justes causes. Le travail artistique sérieux ne semble pas suffire à légitimer l'emploi du temps d'une élite vivant de rente, évoluant en dehors des contraintes du travail rémunéré. Le « dilettantisme généreux » – un investissement de temps et d'argent pour des activités de bienfaisance – vient donc justifier ces privilèges personnels en termes de retombées collectives.

De plus, la réprobation morale suscitée par le dilettantisme, comme ensemble des loisirs culturels d'une classe oisive, s'accompagne d'un glissement vers une réprobation morale pour la nature même de cette classe, avec ses origines composites et sa formation à cheval entre les matières, les langues et les pays. C'est ainsi que l'Italienne Fausta Cialente revient sur les deux décennies passées à Alexandrie, entre 1921 et 1947, par un roman tout en

⁴⁰ FARGEON R., *Silhouettes d'Égypte*, Éditions de l'Orient, Le Caire 1931, p. 51.

⁴¹ Le sous-titre de ce livre est en effet *Lettrés et Mondains du Caire* (où Le Caire indique par antonomase l'Égypte, les « lettrés et mondains » présentés étant aussi des personnalités d'Alexandrie ou, plus rarement, des autres villes du Delta). Quant à l'association, voire à la superposition, des domaines littéraire et mondaine, elle découle d'un choix explicitement revendiqué par l'auteur. Cf. *ibid.*, p. 8 : « Voici donc, derrière ce rideau, des lettrés du Caire, auxquels j'ai donné pour voisinage celui de mondains – et de lettrés en un autre domaine : des chevaliers servants des arts ».

portraits de ressortissants de cette élite mondaine, dépourvue tant d'attaches nationales que d'emplois dignes de ce nom :

Tout en étant né dans le pays [*en Égypte*] et en y ayant passé toute son enfance jusqu'à l'âge où on l'avait mis en internat entre l'Allemagne, la Suisse et l'Angleterre, comme cela était arrivé à son père, et tout en étant en quelque sorte lié au pays, il n'avait jamais voulu s'intéresser au travail que Stefan y menait depuis des années, quelque chose qui allait sous le nom de « bâtiment industriel », et il avait toujours déclaré qu'il ne l'aurait pas repris après sa retraite des affaires ou sa mort. Le fait de vivre en étranger dans un pays qui n'aurait jamais été sa vraie patrie l'aurait rendu ce qu'il ne voulait être à aucun prix, un déraciné, ni oriental ni occidental. La fraternité avec un peuple aussi différent était impossible, disait-il, trop romantique pour être réelle, et d'ailleurs le moment serait venu où tous les Européens auraient dû dégager. Il valait mieux donc ne pas commencer du tout à s'y enraciner et y venir plutôt de temps à autre, comme il le faisait, en touriste ou en visite à sa famille, tant que celle-ci y restait. Mais ce qu'il faisait en se baladant en Europe n'était pas bien clair. « Le fils à papa », l'appelait Malvina, et Frida avait maintes fois blâmé le fait que, proche de la trentaine, il n'avait que des occupations occasionnelles – il était un dilettante, en somme⁴².

Par opposition au « dilettantisme généreux » mentionné plus haut, ce dilettantisme de l'existence est perçu comme la marque d'une classe – si ce n'est d'une génération – aussi aisée que désœuvrée, qui choisit délibérément de ne pas s'impliquer à fond, que ce soit dans une activité ou dans un pays. Ce parallèle entre une multiplicité d'attaches identitaires et une multiplicité d'occupations professionnelles ou culturelles ouvre la voie à une réflexion sur un glissement sémantique révélateur : de dilettantisme à cosmopolitisme. Encore une fois, les sources sur Jeanne Arcache offrent un exemple pertinent de cette tendance, par le biais d'un profil biographique présenté sur elle, dans une anthologie de 1937 :

Jeanne Arcache appartient, par son père, à une ancienne famille syrienne et, par sa mère, à une vieille famille provençale. Égyptienne de nationalité, elle est née et a été élevée à Alexandrie. Elle a souvent voyagé en Syrie, en France, en Italie, en Suisse, en Allemagne, en Hollande. Ce cosmopolitisme ne l'a pas empêchée de poursuivre

⁴² CIALENTE F., *Il vento sulla sabbia*, Arnoldo Mondadori, Milano 1972, p. 122.

des études littéraires et musicales et de parfaire sa connaissance approfondie de cinq ou six langues étrangères⁴³.

Dans ces lignes, le mot « cosmopolitisme » semble recouvrir le sens d'un dilettantisme des attaches identitaires : une tendance – structurée par origines, études et voyages – à se prêter à tous les pays du monde sans se donner véritablement à aucun⁴⁴.

Tout en renvoyant à la partie III de cette étude pour une mise en contexte historique de la notion de cosmopolitisme, ainsi que de l'évolution du regard porté sur la multi-appartenance en contexte alexandrin, je me contente ici de signaler que l'association entre cosmopolitisme et dilettantisme est loin d'être une trouvaille de l'auteur de ce profil. Déjà en 1883 et bien au-delà d'Alexandrie, dans les *Essais de psychologie contemporaine* cités en ouverture de ce chapitre, Paul Bourget met en parallèle dilettantisme et cosmopolitisme, en y voyant deux des éléments caractéristiques de la culture *fin de siècle*. En 1918 – une fois que la Grande Guerre a mis fin, une fois pour toutes, à cette longue fin de siècle⁴⁵ – Thomas Mann publie ses *Considérations d'un apolitique*, où il s'attache à analyser les facteurs, politiques et culturels, à l'origine du conflit mondial, afin d'appeler à les surmonter. Il prône ainsi, entre autres, un « cosmopolitisme allemand », national et patriotique, en condamnant sans appel le cosmopolitisme perçu comme « habileté polyglotte », « règne pacifié de l'esperanto » et, bien sûr, « dilettantisme mondain »⁴⁶.

1.4 *Éveilleurs : entre presse et littérature*

Une autre forme que peut assumer l'exercice non rémunéré de l'écriture est celle d'un engagement personnel dans le champ politique ou social, à savoir la volonté d'employer sa plume pour éveiller les consciences, en contribuant ainsi à l'avancement du groupe ou des groupes qu'on identifie comme celui ou ceux auxquels on appartient. C'est Jean-François Sirinelli qui, dans son ouvrage sur les trajectoires personnelles et générationnelles d'un groupe d'intellectuels français dans l'entre-deux-guerres, utilise le terme « éveilleurs » pour qualifier les personnages qui, faute d'avoir laissé une œuvre écrite imposante – publiée, lue et

⁴³ BLUM R., *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*, Lencioni, Le Caire 1937, p. 35.

⁴⁴ Je paraphrase ici la définition de « dilettantisme » de Bourget donnée en ouverture du paragraphe 1.1.

⁴⁵ Le clin d'œil n'est pas seulement à Eric Hobsbawm (qui a élaboré la conception résumée dans la formule du « long XIX^e siècle », indiquant une continuité historico-culturelle de l'ère des empires jusqu'à la rupture de la Grande Guerre qui en marque l'effondrement), mais également à Carl Schorske (qui met les arts et la culture de la Vienne de l'époque dans le contexte politico-culturel du déclin de l'empire austro-hongrois) : HOBBSAWM E., *The Age of Empire: 1875–1914* (1987) ; SCHORSKE C., *Vienne fin de siècle* (1983).

⁴⁶ MANN T., *Considérations d'un apolitique* (1975 [1918]), p. 148.

reconnue au-delà de leur époque – se sont investis dans l’espace public à travers des publications ponctuelles (articles dans la presse, pamphlets, textes conçus pour circuler facilement, issus d’une activité de sensibilisation menée parallèlement, voire principalement, au niveau oral)⁴⁷.

Ce terme d’éveilleur s’adapte tout particulièrement à définir une figure d’auteur présente à Alexandrie, et plus largement en Égypte, entre la fin du XIX^e siècle et les années trente du XX^e. Dans cette période comprise entre la révolution ‘urabiste et l’occupation britannique de 1882, d’un côté, et les deux déclarations d’indépendance de 1922 et 1936, de l’autre – où le pays connaît la perte de l’autonomie politico-économique, la colonisation et la lutte nationaliste, avec leur sillage de reconfigurations identitaires vis-à-vis des camps européen, ottoman, arabe et musulman⁴⁸ – l’écriture littéraire se fait souvent le véhicule de la pensée de son auteur, la forme apte à garantir la diffusion la plus large possible à ses appels sociaux ou politiques. C’est ainsi que, pendant la révolution ‘urabiste et après l’occupation britannique, Alexandrie voit paraître dans la presse arabophone les dialogues et les contes populaires de ‘Abdallah al-Nadîm (1845-1896), sensibilisant à la défense de l’Égypte des envahisseurs étrangers, ou les récits utopiques d’Adîb Ishaq (1856-1885), plaidant une révolution sociale sur le long terme. Et c’est ainsi que, après l’invasion italienne de la Tripolitaine, en 1911, Ismâ‘îl Sabrî (1854-1923) et Khalîl Mutrân (1872-1949) publient des poèmes appelant les Égyptiens à une solidarité envers leurs frères de Tripoli ou que, pendant la Grande Guerre, toujours par des poèmes, Mahmûd Bayram al-Tûnisî (1893-1961) stigmatise la décadence sociale des quartiers populaires d’Alexandrie. Ces textes fictionnels – dialogues, contes, récits, poèmes – se caractérisent, au niveau formel, par une relative brièveté et accessibilité, que cela se traduise par l’usage du dialecte égyptien, comme chez al-Nadîm et al-Tûnisî, ou par l’emploi d’un arabe littéraire au rythme marqué, plus susceptible de captiver l’attention, et d’être donc retenu, qu’un long argumentaire en prose. Au niveau du contenu, ce sont des textes d’action, voire de réaction à l’actualité, où il n’est pas difficile de remonter à la contingence qui les a inspirés.

Mais les éveilleurs, dans l’Alexandrie de l’époque qui nous occupe, ne sont pas seulement des maîtres à penser dans l’urgence. Ils se présentent aussi comme des maîtres à penser tout court, ou tout au moins comme des théoriciens d’une pratique de l’écriture qui n’a pas raison d’être à moins qu’elle ne soit engagée. Le poète arabophone, d’origine syro-

⁴⁷ SIRINELLI J.-F., *Génération intellectuelle* (1994), p. 494-496.

⁴⁸ Cf. partie III.

libanaise, Najîb al-Haddâd⁴⁹ (1867-1899) va exactement dans ce sens, en dénonçant par des articles – notamment « Yaqzat gharâm⁵⁰ » (Réveil d’une passion) et « Al-Shabîba fî Misr⁵¹ » (La jeunesse en Égypte) – le choix des jeunes auteurs écrivant sur des sujets faciles et futiles, et donc inutiles, voire nuisibles à l’avancement social, tels les intrigues amoureuses. Ces auteurs seraient coupables de se détacher du réel, en esquissant un monde social imaginaire où tout est idéalisé, ce qui amènerait leurs lecteurs, filles et garçons, à fantasmer d’aventures romanesques irréalisables, qui finiraient par les distraire de la vraie vie qu’ils ont à construire ou, pire, par les pousser à reproduire dans celle-ci des comportements discutables, dignes de ces œuvres de second ordre. À ces auteurs qui risqueraient de répandre, dans un Orient encore en quête de sa voie civilisationnelle, la corruption des mœurs dont souffre un Occident déjà culturellement affirmé, al-Haddâd oppose un refus catégorique⁵². Dans un autre article de la même teneur – « Khumûl al-adab⁵³ » (Inertie de la littérature) – il esquisse deux évolutions possibles pour cette littérature orientale mise à mal par l’insouciance des jeunes auteurs :

Jamais l’Orient n’a connu d’époque où la littérature est restée inerte, où sont mortes les préoccupations des gens de lettres et s’est refroidi leur esprit, comme l’époque que nous traversons à présent, quand nous confortons avec la distraction du développement et du progrès (*‘alâlat al-taqaddum wa-al-irtiqâ’*) ceux qui ont soif de mirages. Nul ne sait s’il s’agit de l’ultime degré de déchéance et d’inertie auquel nous sommes arrivés, pour nous lancer ensuite vers une renaissance du savoir (*nahdat al-‘ilm*) jusqu’à atteindre le sommet de la littérature et l’accomplissement (*tahsîl dhurwat al-adab wa-al-kamâl*), ou bien si nous sommes encore sur le chemin de l’abaissement et de la décadence (*tarîq al-hubût wa-al-inhitât*) et le jour viendra où la braise de la littérature s’éteindra en ne laissant que les cendres⁵⁴.

Ce passage, qui peut être lu comme le témoignage d’un des clivages intergénérationnels traversant les milieux littéraires⁵⁵, est en même temps la preuve d’une ambition à établir – de l’intérieur – la frontière entre les thèmes et les postures qui sont légitimes et ceux qui ne le

⁴⁹ Cf. fiche auteur.

⁵⁰ AL-HADDÂD N., *Muntakhabât al-tayyib al-dhikr al-marhûm al-shaykh Najîb al-Haddâd*, al-Maktaba al-tijâriyya Gharzûzî wa-Jâwîsh, al-Iskandariyya 1903, p. 69-72.

⁵¹ *Ibid.*, p. 65-68.

⁵² C’est al-Haddâd lui-même qui emploie ces termes – *sharq* (Orient), *gharb* (Occident), *fasâd* (corruption des mœurs), *hadâra* (civilisation) – pour mener ce raisonnement.

⁵³ AL-HADDÂD N., *Muntakhabât al-tayyib al-dhikr* (1903), p. 51-54.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁵ Richard Jacquemond parle de « meurtre symbolique » pour qualifier la remise en question, parfois radicale, que les jeunes générations ambitionnant le prestige littéraire font des positions de leurs aînés, leurs « pères » en littérature. Cf. JACQUEMOND R., *Entre scribes et écrivains* (2003), p. 21. Ici, il y a à l’envers la volonté d’un auteur de délégitimer la génération successive comme désengagée.

sont pas, pour ceux qui font de la littérature en Égypte. Jusqu'au moins aux années vingt et trente⁵⁶, ces « batailles littéraires »⁵⁷ – appels et débats qu'on pourrait qualifier d'internes, visant à structurer le milieu dont ils sont issus – sont largement relayées par la presse égyptienne, exactement comme les textes visant à éveiller, à travers la fiction, un public plus large, extérieur au milieu qui les a produits.

De plus, la figure de l'écrivain de profession étant encore à venir, c'est avec un profil qu'on définirait *a posteriori* comme hybride entre le journaliste et l'écrivain, que ces éveilleurs investissent les pages des journaux, tant qu'il s'avère difficile – voire anachronique – de tracer une ligne rouge, une démarcation définitive entre récits fictionnels et non-fictionnels. Une telle distinction figée semble aller à l'encontre non seulement de la conception de la littérature comme écriture haute au but civilisationnel, dans le respect de la double signification (« éducation » et « littérature ») du mot arabe *adab* qui la désigne, mais aussi d'une réalité historique bien plus spécifique. En effet, les articles dont ces éveilleurs ont parsemé la presse de leur époque sont présentés dans des publications, pour la plupart posthumes, qui contiennent également des poèmes et des textes de fiction. Tel est le cas de l'ouvrage *Sulâfat al-Nadîm* (« Le nectar d'al-Nadîm »), paru en deux parties en 1897 et 1901, pour regrouper les dialogues, contes, extraits de pièces, éditoriaux et discours du défunt 'Abdallah al-Nadîm, ainsi que du volume *al-Durar* (« Les perles ») de 1886 : collection de textes, poétiques et journalistiques, réputés les meilleurs dans la production d'Adîb Ishaq. La même conception oriente, par exemple, le choix à la base du *dîwân* (« recueil ») posthume de Salîm Taqlâ (1849-1892), le fondateur du journal alexandrin *al-Ahrâm*, dont on présente dans un même espace les articles et les poèmes. Cela témoigne du fait que, à cheval entre XIX^e et XX^e siècle, le recueil était conçu comme un extrait de l'œuvre complète, sans distinction entre presse et littérature, entre œuvre artistique et engagement politico-culturel.

Ce constat ouvre la voie à une considération sur le statut de journaliste qui, proche de l'auteur de fiction quant aux domaines investis et aux formes d'expression employées, commence à se présenter comme un métier rémunéré, au moins pour certains postes payés

⁵⁶ Cela est vrai non seulement entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e, mais aussi – au moins – jusqu'à l'époque du protectorat britannique sur l'Égypte (1914-1922) où, à cause de la censure imposée par la loi martiale, la poésie jouait un rôle politique parfois plus explicite que la presse et le poète chargé de signer le poème publié en une d'un journal était comparable à un éditorialiste de nos jours. Cf. BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt* (1990), p. 42.

⁵⁷ J'emprunte l'expression à Jacquemond – cf. JACQUEMOND R., *Entre scribes et écrivains* (2003), p. 21 – la préférant à celle de « guerre des écrivains » employée par Gisèle Sapiro – cf. SAPIRO G., *La guerre des écrivains 1940-1953* (1999). Cette dernière est mieux adaptée à un milieu autonome, où la pratique de l'écriture jouit d'un statut professionnel et/ou d'une reconnaissance publique plus définie, ce qui n'était pas le cas pour l'écriture pratiquée dans l'Alexandrie entre la fin du XIX^e siècle et les années trente du XX^e. Ce sont, en tout cas, ces batailles littéraires, relayées par la presse, qui ont contribué à l'autonomisation du champ littéraire égyptien.

grâce aux finances des propriétaires des journaux et/ou aux subventions de la part du pouvoir en place⁵⁸. Le dilettantisme artistique, avec un début de professionnalisation dans la presse, est la condition qui marque plusieurs auteurs alexandrins arabophones jusqu'aux années vingt et trente du XX^e siècle. Quant aux auteurs écrivant en d'autres langues, et notamment en français, la situation est plus nuancée. D'abord, leur collaboration à des périodiques locaux relève plus souvent du même exercice d'une activité non rémunérée qui guide leur parcours littéraire. Ensuite, la politisation de leur écriture, leur volonté de jouer un rôle d'éveilleurs dans la société, remonte à une époque plus récente ; à savoir, au déclenchement de la Seconde Guerre mondiale⁵⁹. Partageant donc une posture intellectuelle vis-à-vis de l'écriture plus qu'un capital social de départ, ces éveilleurs alexandrins⁶⁰ sont porteurs des parcours les plus divers : issus d'une élite socio-culturelle (Najîb al-Haddâd, Khalîl Mutrân, Ismâ'îl Sabrî), d'une bourgeoisie prospère (Salîm Taqlâ) ou ruinée (Adîb Ishaq), ou encore des classes populaires ('Abdallah al-Nadîm, Mahmûd Bayram al-Tûnisî) ; d'origine syro-libanaise (Adîb Ishaq, Salîm Taqlâ, Najîb al-Haddâd, Khalîl Mutrân), maghrébine (Mahmûd Bayram al-Tûnisî) ou égyptienne ('Abdallah al-Nadîm, Ismâ'îl Sabrî), ils se posent la question des appartenances dans une Égypte en quête d'indépendance, non seulement politique mais culturelle. Leurs origines sociales aussi disparates, de l'élite aux classes populaires, nous invitent en outre à nous poser la question des marges, sociales et culturelles, du milieu littéraire dans lequel ils évoluent.

1.5 *Marges en quel sens ?*

Dans son essai sur le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine, Richard Jacquemond consacre un chapitre à ses marges et à ses frontières⁶¹. Or, en se penchant sur un champ très largement autonomisé ou en voie d'autonomisation, qui fonctionne donc selon ses règles propres, les marges et les frontières que Jacquemond esquisse sont tracées à partir d'une conception de « norme » ou de « légitimité » interne au champ même, découlant d'une vision de la littérature comme écriture haute, qui cantonne par exemple l'écriture satirique ou érotique à un statut de « paralittérature ». Tout cela ne s'applique pas, en ces termes, à la réalité alexandrine analysée dans cette étude. Si, pour simplifier, dans l'Égypte de nos jours

⁵⁸ On peut citer par exemple les financements khédiviaux octroyés au journal alexandrin *al-Ahrâm* à sa fondation, en 1875. Cf. 'UTHMÂN N., *Ta'rikh al-sihâfa al-sakandariyya 1873-1899* (1995).

⁵⁹ Cf. partie III, chap. 3.

⁶⁰ Cf. fiches auteurs pour tous les noms mentionnés dans le passage qui suit.

⁶¹ JACQUEMOND R., *Entre scribes et écrivains* (2003), p. 177-200.

c'est en grande partie la typologie du texte qui fait la légitimité de son auteur, dans l'Alexandrie de l'époque qui nous intéresse, à l'envers, c'est la typologie de l'auteur qui fait, dans la plupart des cas, la légitimité du texte⁶².

Les marges du littéraire sont alors des marges sociales, plus que culturelles, pouvant se présenter sous des formes différentes. En premier lieu, la pratique gratuite de l'écriture touche aussi des personnes qui ne sont assimilables ni à l'élite ni à la bourgeoisie alexandrines, mais à une classe populaire, ouvrière, dont les ressortissants tentent parfois une ascension sociale à travers l'acquisition d'un prestige culturel ; ce qui n'est pas loin, mis à part le point de départ plus bas dans l'échelle sociale, de la « bonne volonté culturelle⁶³ » que Bourdieu attribue à la bourgeoisie. En deuxième lieu, les marges peuvent être envisagées dans un sens qui recouvre plus spécifiquement les « mis en marge » : à savoir les individus qui, au-delà de leur position de départ (pouvant aussi bien les relier à l'élite ou à la bourgeoisie), perdent leur capital social à cause d'un fait qui suscite la réprobation de leur milieu, voire l'éloignement de celui-ci.

À la première catégorie d'auteurs appartiennent des figures qu'on qualifie traditionnellement d'autodidactes. Qu'ils soient des Alexandrins issus des quartiers pauvres de la ville, tels 'Abdallah al-Nadîm (1845-1896) et Mahmûd Bayram al-Tûnisî (1893-1961), mentionnés dans le paragraphe précédent, ou des immigrés italiens exerçant à Alexandrie des métiers modestes, tels Giuseppe (1810-1890) et Matteo Marchi (1844-1918), père et fils, ou Enrico Pea (1881-1958), ces personnes ont des parcours de formation qui se déroulent pour la plupart à l'extérieur des murs de l'école⁶⁴. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, chez eux, des velléités artistiques ou culturelles. Bien au contraire, ces figures se font porteuses d'une véritable rhétorique de l'instruction et/ou de l'écriture comme moyens d'affirmation personnelle. Et si cette affirmation est conçue, par les éveilleurs arabophones, comme le

⁶² Ce point est développé dans les deux chapitres qui suivent.

⁶³ BOURDIEU P., *La distinction* (1979), p. 365-431.

⁶⁴ Ces parcours sont pourtant très variés (cf. fiches auteurs) et il serait extrêmement réducteur d'instituer une correspondance binaire entre milieu modeste, ou carrément pauvre, et impossibilité d'accéder à des formations scolaires institutionnelles. 'Abdallah al-Nadîm, fils d'un boulanger aux bien maigres revenus, fréquente le *kuttâb* et ensuite une école religieuse renommée, qu'il quitte de son plein gré à cause de la rigidité de l'enseignement, en achevant sa formation dans les cafés au contact des poètes populaires : cf. MOOSA M., *The Origins of Modern Arabic Fiction* (1997), p. 67-68. Mahmûd Bayram al-Tûnisî, dont la famille vit d'un petit commerce, va aussi au *kuttâb*. Ensuite, tout en travaillant comme épicier, il fréquente les cafés et les poètes populaires, en assistant probablement en même temps, de façon informelle, à des cours dispensés à la mosquée Abû al-'Abbâs : cf. BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt* (1990), p. 35-37. Giuseppe Marchi semble avoir été complètement autodidacte (au moins selon la glose manuscrite que son fils rédige en marge de ses mémoires). Matteo Marchi, tout comme son père, n'aurait jamais mis les pieds dans une école. Totalemment analphabète jusqu'à l'âge de dix-huit ans, il aurait appris à lire et à écrire en autodidacte : cf. MARCHI M., *Il Signor Marengo* (1901), p. 68-69. Enrico Pea, orphelin de père, apprenti forgeron chez un oncle, ensuite berger avec son grand-père, aurait appris à lire et à écrire avec un prêtre qui envisageait pour lui un futur de séminariste : cf. DEL BECCARO F., « Introduzione », in PEA E., *Vita in Egitto* (1982 [1949]), p. 5-6.

premier échelon d'un avancement dont bénéficie la société toute entière, pour les immigrés italiens il s'agit aussi, ouvertement, de réussite individuelle.

C'est ainsi que Giuseppe Marchi, héros oublié du *Risorgimento* italien, émigré à Alexandrie en 1873 pour fuir la misère, livre dans un manuscrit⁶⁵ les souvenirs de sa lutte politique, avec l'ambition – explicitement revendiquée – de contrecarrer l'oubli dont il est victime en offrant un témoignage et des documents pouvant peser, un jour, sur la lecture de l'époque qu'il a vécue⁶⁶. La mise en marge par rapport au récit canonique italien, selon lequel le *Risorgimento* serait affaire de l'élite et de la bourgeoisie, est donc lucidement décelée mais pas passivement acceptée par ce charpentier autodidacte, tribun du peuple et poète populaire, qui va jusqu'à faire de l'ironie sur son propre manque d'instruction. Le titre qu'il donne à ses mémoires est en ce sens éloquent : *Raccolta delle pazzie fatte da me in tempo di gioventù – ornata di errori scientifici e letterari* (« Recueil des folies par moi accomplies au temps de ma jeunesse – orné de fautes scientifiques et littéraires »). Son fils Matteo semble vivre cette lacune scolaire, qui marque tant le parcours de son père que le sien, avec moins de légèreté. Il écrit à son tour, à la main, sur les premières pages du manuscrit paternel, une sorte de glose où il invite à sa lecture *malgré* les fautes d'orthographe, qui ne sont plus un ornement pour lui, mais un défaut dont il faut se justifier. Ensuite, dans son roman *Il Signor Marengo*⁶⁷, qu'on pourrait définir comme historico-apologétique⁶⁸, il s'attelle à tisser – sous une aura de mise à distance présentée comme garantie d'objectivité – une sorte de récit de fondation de sa famille et de soi-même. Au centre de ce récit est la lutte pour l'acquisition d'une distinction culturelle que les origines modestes, et la dureté de l'exil souffert à cause de l'engagement politique, semblent nier aux Marchi. Mais il y a également, selon Matteo, un manque de conscience de l'importance de l'instruction scolaire ; à la fois chez son père, « presque analphabète⁶⁹ », et chez son patron, dans le petit salon de coiffure où il était apprenti. Matteo Marchi dit avoir été complètement analphabète, incapable d'écrire ne fût-ce que son propre nom, jusqu'à l'âge de dix-huit ans⁷⁰. Pourtant, une fois en Égypte, tout en continuant à exercer, pour vivre, son métier de coiffeur, il commence à nourrir une double ambition : artistique et sociale.

La première est ainsi présentée :

⁶⁵ MARCHI G., *Raccolta delle pazzie fatte da me in tempo di gioventù*, Alexandrie 1886.

⁶⁶ Selon son avant-propos, son livre de mémoires « n'a pas d'autre but que celui de faire connaître au peuple italien quelques documents autographes en ma possession, qui pourront servir à ceux qui écriront l'Histoire Générale de notre risorgimento » (*sic.*).

⁶⁷ MARCHI M., *Il Signor Marengo*, Tipografia Andriago Serafini, Alessandria 1901.

⁶⁸ Je renvoie à la fiche auteur ainsi qu'à la partie III, chap. 1 pour un aperçu sur ce roman, qui recèle bien de particularités.

⁶⁹ C'est ainsi que Matteo Marchi qualifie son père dans la glose manuscrite aux mémoires de ce dernier.

⁷⁰ MARCHI M., *Il Signor Marengo* (1901), p. 69.

J'avais une ardente volonté de me cultiver, et je ne cessais de lire tous les livres bons ou mauvais qui tombaient entre mes mains, mais le manque d'une instruction primaire faisait que souvent je n'arrivais pas du tout à comprendre le sens de certains mots et il ne me restait donc qu'une impression fugace de la substance de ce que j'avais lu. Malgré cela je m'étais mis en tête de devenir l'auteur d'un roman, et je pris à gribouiller du papier en écrivant les premiers chapitres de mon pauvre accouchement littéraire, Dieu sait comment ! La grammaire et l'orthographe y étaient vraiment malmenées : il y avait le sens, mais, pour le reste, sous l'angle artistique et littéraire tout manquait... Je ne serais donc jamais arrivé à accomplir, tant bien que mal, mon travail, si un hasard bénéfique n'était pas venu à mon secours.

Voici comment :

En se trouvant près de ma petite boutique un café, véritable refuge de misérables et désœuvrés, j'eus un jour à y remarquer la présence d'un pauvre homme qui, tout en étant mal en point, démontrait avoir des origines distinguées⁷¹.

Dans le récit d'auto-fondation de Matteo Marchi, vraisemblablement hagiographique et malheureusement invérifiable, c'est ce mystérieux client du café, un noble privé de ses rentes et chassé hors d'Italie pour une question d'honneur, qui accepte d'initier l'aspirant auteur aux règles de l'orthographe et de la grammaire. Marchi aurait payé ses cours quotidiens, pendant trois mois, en nourrissant le noble déchu et en finissant ainsi par devenir le bienfaiteur matériel de son guide spirituel. En effet, après la célébration du fruit de cet apprentissage, abouti à une première publication⁷², le récit étale une velléité d'un autre genre, plus proche de la bienfaisance que de l'art :

Au milieu de cette joie fugace [*pour la publication de ce premier roman*], je n'étais pas du tout content, puisque, comme le proverbe le dit, « l'appétit vient en mangeant », et j'ambitionnais à me faire un nom parmi mes compatriotes, mais pour atteindre un tel but il fallait entamer une quelque œuvre susceptible de se révéler utile à la Colonie [*italienne*] et en même temps d'être digne du nom italien dans ce pays. Mais quelle initiative pouvais-je prendre ?

⁷¹ *Ibid.*, p. 71.

⁷² Matteo Marchi fait référence à son premier roman : MARCHI M., *Il Figlio della colpa*, Tipografia orientale C. Libreri & C., Alessandria 1893. Ce texte a connu deux éditions au cours de la même année : la première (tirée à 500 exemplaires) est jointe en annexe au journal italo-phoné *La Trombetta* et épuisée – selon Marchi lui-même – plus par la générosité de ses compatriotes que pour sa valeur artistique ; la seconde (vraisemblablement avec le même tirage) est financée par le baron Jacques de Menasce, qui s'adosse tous les frais d'impression.

Le choix tombe finalement sur l'ouverture, à Alexandrie, d'une école italienne laïque de filles, que Marchi, n'ayant pas les moyens de financer, soutient activement en se chargeant de suivre les démarches administratives sur place, de tisser les contacts nécessaires avec Rome, de vaincre la résistance des nombreux Italiens d'Égypte voyant en ce projet un danger pour les écoles chrétiennes. Relatée comme un combat couronné de succès, l'ouverture de cette école est pour Marchi un pas ultérieur vers la distinction qu'il ambitionne. Cet immigré italien, modeste coiffeur autodidacte, aspire donc à sortir de sa marginalité socio-culturelle en devenant non seulement un auteur, mais un bienfaiteur. En d'autres termes, il veut jouer les rôles qui font la distinction de l'élite alexandrine en se livrant, alternativement, à des loisirs artistiques et à des œuvres charitables.

Il serait toutefois réducteur de ne voir les marges qu'en des figures issues des classes populaires, écrivant en arabe dialectal ou en italien. Le français, langue de distinction dans l'Alexandrie coloniale, capable d'exercer un attrait culturel important auprès des ressortissants de différentes nations et communautés, est également la langue des « mis en marge ». Et si des personnages tels Raoul Wilkinson ou Alec Scouffi souffrent d'une mise en marge sociale posthume, dont on traitera plus largement dans le chapitre consacré à la construction de la réputation littéraire⁷³, un mis en marge de son vivant mérite qu'on s'occupe ici de son cas. Il s'agit de Poeticus Celestus⁷⁴ (1895- ?), auteur de deux livrets qui recueillent, en 1938 et en 1946, les vers en français qu'il a l'habitude de réciter à l'oral, dans les cafés ou les rues d'Alexandrie. Ces livrets – *Pages modernes à fantaisie... d'éternelle multiforme poésie*⁷⁵ et *Conférences humoristiques, littéraires et poétiques*⁷⁶ – contiennent des renseignements importants sur le parcours de leur auteur. Au-delà des détails biographiques bruts, tels son vrai nom et son origine grecque, c'est sa trajectoire sociale qui s'y dégage, vue comme le centre, si ce n'est le moteur, de sa pratique poétique. Alexandre Calothy, vraisemblablement un ancien comptable d'une société alexandrine exportatrice de coton⁷⁷, a

⁷³ Cf. partie II, chap. 3, par. 3.5.

⁷⁴ Cf. fiche auteur.

⁷⁵ POETICUS CELESTUS, *Pages modernes à fantaisie... d'éternelle multiforme poésie*, Imprimeur Mr. Philippe Spyridakis, Alexandrie 1938.

⁷⁶ POETICUS CELESTUS, *Conférences humoristiques, littéraires et poétiques*, Imprimerie Vallinaki, Alexandrie 1946.

⁷⁷ Je tiens cette information de l'auteur lui-même, qui qualifie son ancien poste de « cotonnier bureau / où l'effort était bourreau ». Quant aux sources secondaires, la seule mention que j'ai pu trouver de lui, dans les souvenirs de l'Alexandrin Paolo Terni, le peint comme le type bizarre et marginal qu'il était dans les années trente et quarante, sans révéler – probablement sans connaître – son parcours précédent. Cf. TERNI P., *Suite alessandrina*, Bompiani, Milano 2008, p. 43-49.

travaillé de 1915 à 1923 dans un bureau, comme les gens qui se respectent⁷⁸. Sa chute, qui fait de lui un marginal, dérive à la fois d'un problème de santé et d'un souci au travail. Refusant d'admettre la gravité de sa maladie, son patron lui nie une mutation, en lui menant en même temps la vie dure pour le pousser à démissionner de son poste, de façon à ne pas avoir des dédommagements à verser. C'est ainsi que, quelques années après avoir tout perdu (santé, travail, femme), Alexandre Calothy devient Poeticus Celestus : le marginal à l'air dérangé qui traverse à vélo les rues d'Alexandrie, en parlant en vers et en improvisant des lectures poétiques dans les cafés, devant un public embarrassé et hostile qui le siffle, lui intimant de partir. Dans un de ses ouvrages en italien, *Suite alessandrina*, Paolo Terni parle sur un ton solidaire de ces malheureuses performances du poète-clown méprisé par son audience : « Le souvenir des sifflets contre Poeticus Celestus flotta en moi à chaque fois que je me sentis happé par la débordante agressivité d'un public 'offensé', par exemple, par un concert de musique contemporaine⁷⁹ ». Pourtant, tout en décelant chez le poète-clown un statut de marginal, Terni non plus ne semble pas se douter du fait que sa prise de parole (poétique) a précisément pour but une sortie de cette situation de marginalité.

Conscient de l'impossibilité de traîner en justice « le grand bourreau », le chef qui l'a poussé à bout, Poeticus Celestus le convie à un procès littéraire, en montrant sa totale mauvaise foi avec force de documents, dont il joint les copies textuelles. Parmi ces papiers, plusieurs certificats médicaux, en français et en grec, attestent une « congestion cérébrale par fatigue et émotions », des « yeux surmenés » et une « calculomanie » suite auxquels les médecins, tant à Athènes qu'à Alexandrie, recommandent la mutation de l'employé à un poste « sans calculs »⁸⁰. De plus, conscient en même temps de l'hostilité de ses auditeurs et lecteurs, Poeticus Celestus revendique une prise de parole poétique malgré eux : « En tout cas que la critique soit défavorable, / hostile, illogique, brutale ou favorable, / jugez-moi totalement comme bon vous semble / car ma conscience fait que nullement je tremble !⁸¹ ». En effet, ce n'est pas en quête d'applaudissements que Poeticus Celestus s'adresse à ses auditeurs et lecteurs, mais – aussi paradoxal puisse-t-il paraître – en tant que modèle de réussite, fort d'une reconnaissance qu'il s'auto-attribue pour s'être remis de sa maladie et avoir dénoncé poétiquement son ancien chef :

⁷⁸ Quant à la formation de Poeticus Celestus, le poste qu'il a pourvu pendant des années et les citations livresques qu'il fait constamment d'auteurs français (Racine, Corneille, La Fontaine) et latins (Horace, Virgile, Cicéron) font penser à des études dans une école française. Son nom de plume, où *Celestus* semblerait indiquer *Caelestis* ou *Caelestius*, est également tiré, avec une faute, du latin.

⁷⁹ TERNI P., *Suite alessandrina* (2008), p. 47.

⁸⁰ POETICUS CELESTUS, *Conférences humoristiques* (1946), p. 77-86.

⁸¹ POETICUS CELESTUS, *Pages modernes* (1938), p. 186.

puisqu'il m'a écrasé,
comme une souris ou un cafard,
mon existence ayant rasé,
je l'écrase, à mon tour,
sans ambages, sans détours,
le répugnant scarabée doré,
par les flatteurs très adoré ;
je l'écrase, vous dis-je,
pour cela je vous avise,
de façon... polémique
virile et dynamique
par des... bombes... atomiques,
littéraires et poétiques !⁸²

Comme dans le cas de Matteo Marchi, c'est par une appropriation du discours sur soi, par une autobiographie conçue comme une auto-hagiographie, que Poeticus Celestus construit – par le biais du culturel – une revanche qui se veut avant tout sociale.

1.6 Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail

Ce chapitre se proposait de discuter ce qu'est qu'un auteur à Alexandrie, entre la fin du XIX^e siècle et les années trente du XX^e. Non pas en adoptant l'approche foucauldienne⁸³, élucidée en 1969 et largement reprise depuis, selon laquelle la notion d'auteur aurait un emploi purement classificatoire, perçu comme une fonction même du discours. Mais en suivant plutôt les enseignements de Pierre Bourdieu pour tenter, malgré la pénurie et l'hétérogénéité des sources disponibles, d'appréhender ces « auteurs » non pas comme des êtres en papier, mais comme des êtres humains évoluant dans un champ social⁸⁴.

La première considération qui s'impose, à l'approche de cette problématique, c'est que la production de textes littéraires n'est pas un métier en soi dans l'Alexandrie de l'époque que nous considérons. Il s'agit d'une activité qui non seulement n'est pas rémunérée, mais n'est exercée ni dans un cadre légal défini, ni avec une fonction publique spécifique. En deçà de sa structuration professionnelle et de son autonomisation culturelle, l'auteur est donc, pour le moment, une figure interstitielle entre les champs culturel, social et politique. L'exercice

⁸² POETICUS CELESTUS, *Conférences humoristiques* (1946), p. 45.

⁸³ FOUCAULT M., « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969).

⁸⁴ BOURDIEU P., *Les règles de l'art* (1992).

gratuit de l'écriture étant le plus grand commun dénominateur entre ces producteurs de textes alexandrins, il s'agissait de reconstruire les différentes réalités sociales et les différentes postures intellectuelles auxquelles cela donne lieu. En effet, l'éventail est large. On a un amateurisme de l'élite, qui voit en la pratique alternée et variée de plusieurs disciplines artistiques (dont l'écriture), culturelles (dont le collectionnisme) et charitables (dont l'organisation de soirées mondaines pour financer des œuvres de bienfaisance) un mode de distinction de la classe dominante. On a également, à côté de cet amateurisme tous azimuts auquel s'adonnent par *habitus* les rejetons de la haute société, un amateurisme ciblé, qui privilégie l'exercice systématique d'une seule discipline afin d'y acquérir une certaine maîtrise et une certaine réputation. Ces « amateurs de profession », qu'ils soient issus ou pas de l'élite, contribuent à sortir la pratique littéraire d'un domaine domestique et mondain où seul le dilettantisme semble avoir sa place. Cet amateurisme de profession est souvent la marque d'une bourgeoisie d'avocats, médecins, enseignants, ingénieurs qui, tout en ne vivant pas de leur plume, ne cessent d'ambitionner non seulement une reconnaissance sociale par le biais du culturel, mais une reconnaissance artistique qu'ils finissent dans quelques cas – au-delà d'Alexandrie et de l'époque ici considérée – par obtenir. Mais il y a aussi des auteurs qui commencent tout en bas de l'échelle sociale, par des origines familiales modestes et des parcours de formation qui se font pour la plupart hors de l'école. Ces autodidactes à différents degrés, issus des quartiers populaires alexandrins ou immigrés d'Italie, invitent à se pencher plus profondément sur le rôle des non-élites dans la production culturelle. Présents à l'écrit, en arabe dialectal comme en italien, ils le sont vraisemblablement aussi en grec, ce qui pourrait constituer, pour les chercheurs maîtrisant cette langue, une piste de travail pour le futur, ou au moins une hypothèse digne d'être explorée ; une piste parallèle pouvant être, bien sûr, la prise en compte de formes d'expression liées à l'oralité (théâtre, chanson, poésie populaires), plus qu'à la maîtrise d'une langue écrite, qui requiert traditionnellement l'accomplissement d'un parcours scolaire institutionnel. En tout cas, les auteurs « en marge » ne se réduisent pas à des ressortissants des classes populaires non-francophones. Une figure comme Poeticus Celestus qui, tout en ne commençant pas au plus bas de l'échelle, est frappé par une maladie et un abus qui le privent de son capital social, hérité ou acquis, nous rappelle que le français – une langue de distinction dans l'Alexandrie de l'époque – peut être manié aussi par un « mis en marge ».

De plus, la posture d'un Poeticus Celestus ou d'un Matteo Marchi, qui s'approprient le discours sur eux-mêmes sous une forme auto-hagiographique, dans le but explicite de se construire une revanche sociale par le biais du culturel, représente un avertissement suffisant

contre le risque de subalterniser les subalternes en leur prêtant une subalternité essentielle⁸⁵, identifiée à une position socio-culturelle vue comme statique. Tout en ne conduisant pas à une amélioration immédiate de leur situation économique, la maîtrise du discours sur soi est envisagée par ces figures comme une forme d'avancement social. D'autant que, malgré les récits canoniques, en Italie comme en Égypte⁸⁶ la lutte pour l'indépendance nationale est menée à travers une appropriation orale ou écrite du discours, y compris sous sa forme artistique, qui engage également les ressortissants des classes populaires. L'immigré Giuseppe Marchi, par exemple, semble être le correspondant italien, à une génération et une lutte nationale de distance, de l'Égyptien 'Abdallah al-Nadîm ; ou encore, avec un écart temporel plus important, d'un Mahmûd Bayram al-Tûnisî. Porteurs, tous les trois, des parcours de formation qui se font dans les rues et les cafés plutôt qu'à l'école, ils maîtrisent des formes populaires, orales, d'expression artistique (joutes oratoires, poèmes, contes, suppliques) qu'ils choisissent d'orienter en sens politique, afin de sensibiliser leurs contemporains à la cause nationale de leurs pays, occupés par des puissances étrangères.

Quant à ceux que, en contexte égyptien, je qualifie d'éveilleurs – pour marquer une prédominance, de leur vivant, d'un engagement politico-culturel qui se joue à l'oral et/ou dans de brefs écrits dispersés dans la presse, plus que dans la rédaction d'une œuvre imposante –, ils ont les origines sociales et les postures intellectuelles les plus disparates. Pouvant appartenir à une élite ou aux classes populaires, pouvant plaider – on le verra⁸⁷ – les causes politiques les plus diverses, ils partagent une vision de leur statut d'auteurs (producteurs de récits écrits ou oraux) étroitement liée à une forme d'engagement personnel pour le bien de la collectivité. Chez ces auteurs – pour lesquels la forme littéraire semble être un moyen pour toucher le plus grand nombre, plus qu'une fin en soi – la distinction entre fiction et non-fiction se révèle difficile, sans compter qu'elle risque d'être anachronique ; au moins dans les premières décennies de l'époque considérée et dans le contexte où ces auteurs œuvraient.

Cette subordination de l'agréable à l'utile, de la distraction à l'éducation, n'émerge pas seulement des sources littéraires arabophones. Les textes francophones eux-mêmes, y compris ceux des ressortissants de l'élite, témoignent d'une méfiance vis-à-vis du dilettantisme, voire d'une condamnation de celui-ci comme gaspillage immoral de temps et d'argent. La mise en valeur de l'engagement artistique sérieux, soumis à une discipline stricte, intervient donc, souvent, dans les présentations biographiques des amateurs issus de la haute société. De plus,

⁸⁵ Cf. partie I, chap 1.

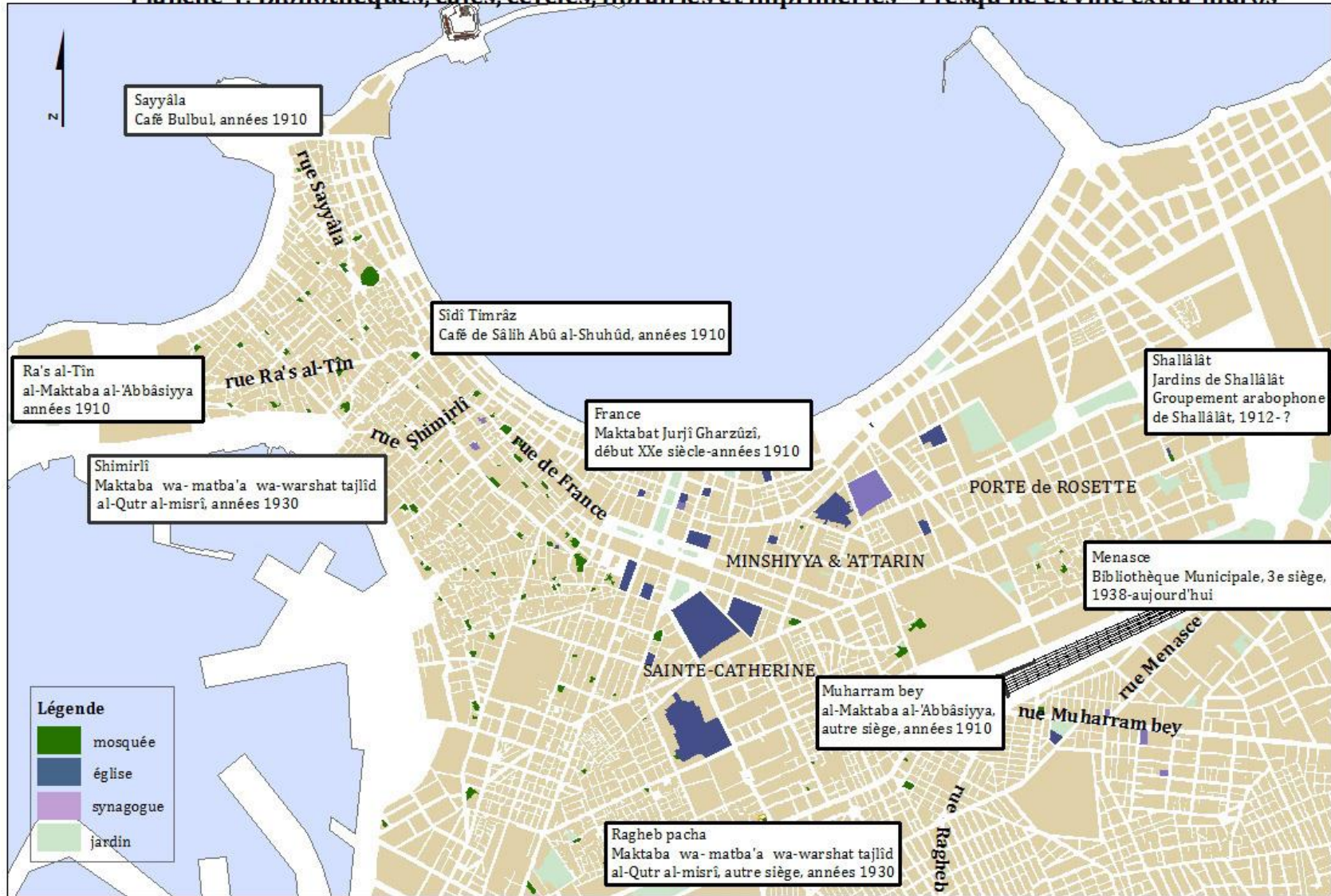
⁸⁶ Le discours canonique niant aux classes populaires, et à leur culture, leur rôle dans la construction de l'Égypte indépendante est critiqué par FAHMY Z., *Ordinary Egyptians* (2011), p. XI-XIII.

⁸⁷ Cf. partie III, en particulier chap. 1 et 2.

cette mise en valeur d'un sérieux artistique se conjugue à la mise en valeur d'un sérieux éthique, identifié à la disponibilité à se consacrer, par des investissements financiers ou des patronages mondains, à des activités charitables en faveur des moins fortunés. Le jugement moral porté, en sens social, sur la pratique gratuite et désengagée d'un loisir artistique, y compris dans la classe qui peut se permettre de l'exercer, semble s'accompagner d'une condamnation plus nette et plus vaste, en sens politique, d'une multi-appartenance perçue comme une sorte de dilettantisme de l'existence, d'un manque de sérieux et de constance vis-à-vis de la nation⁸⁸.

⁸⁸ Si le parallèle entre cosmopolitisme et dilettantisme émerge déjà d'une approche des constructions sociales, je renvoie à la partie III, et à une approche en termes d'appartenances, pour une analyse du regard porté sur la multi-appartenance en contexte alexandrin et une reconstruction de son évolution dans le temps.

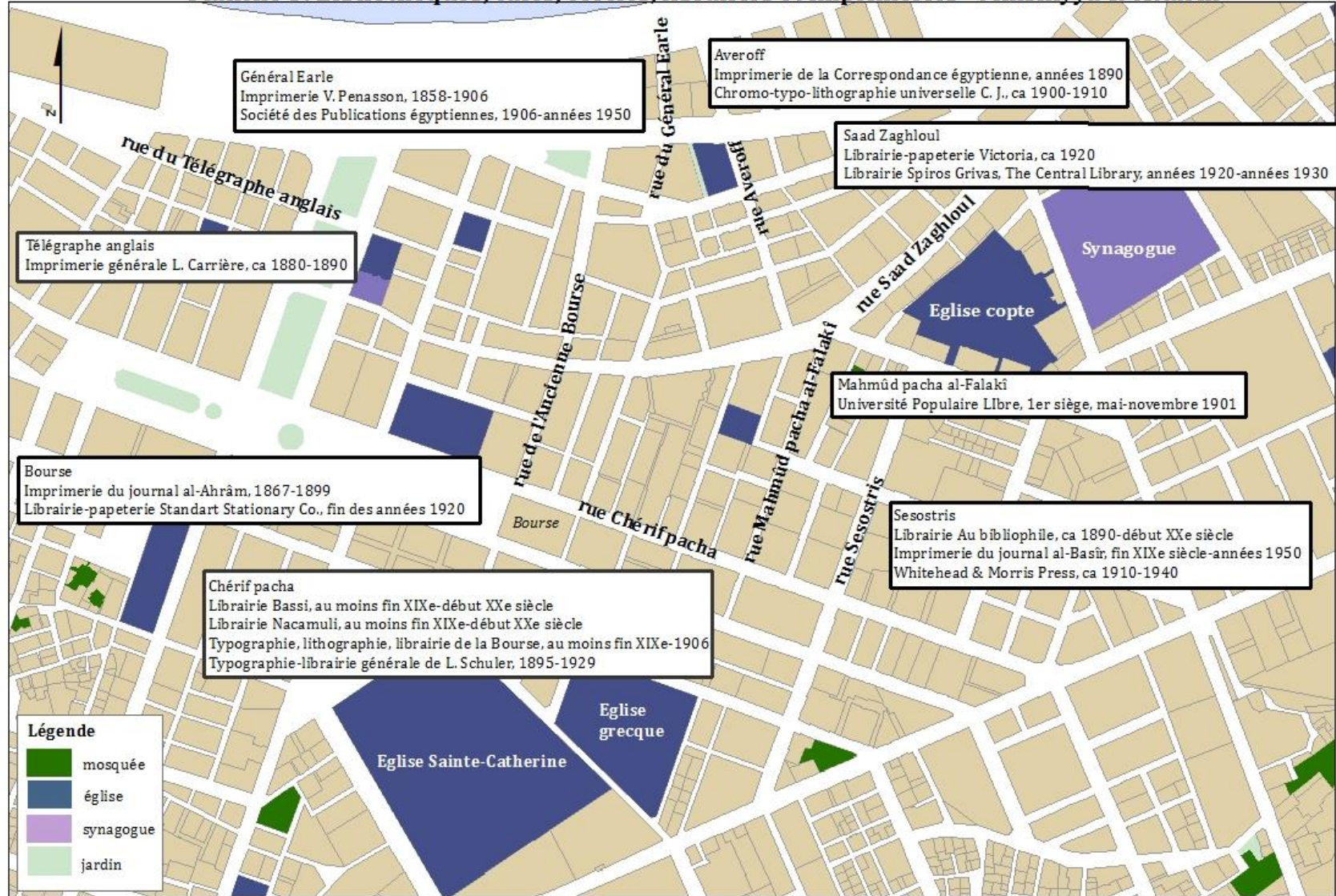
Planche 4. Bibliothèques, cafés, cercles, librairies et imprimeries - Presqu'île et ville extra-muros



Source: Survey of Egypt - Town Series 1/500e, 1935-1940, SIG ALOM (CEAlx/IEMAM)

0 120 240 480 720 960 Mètres

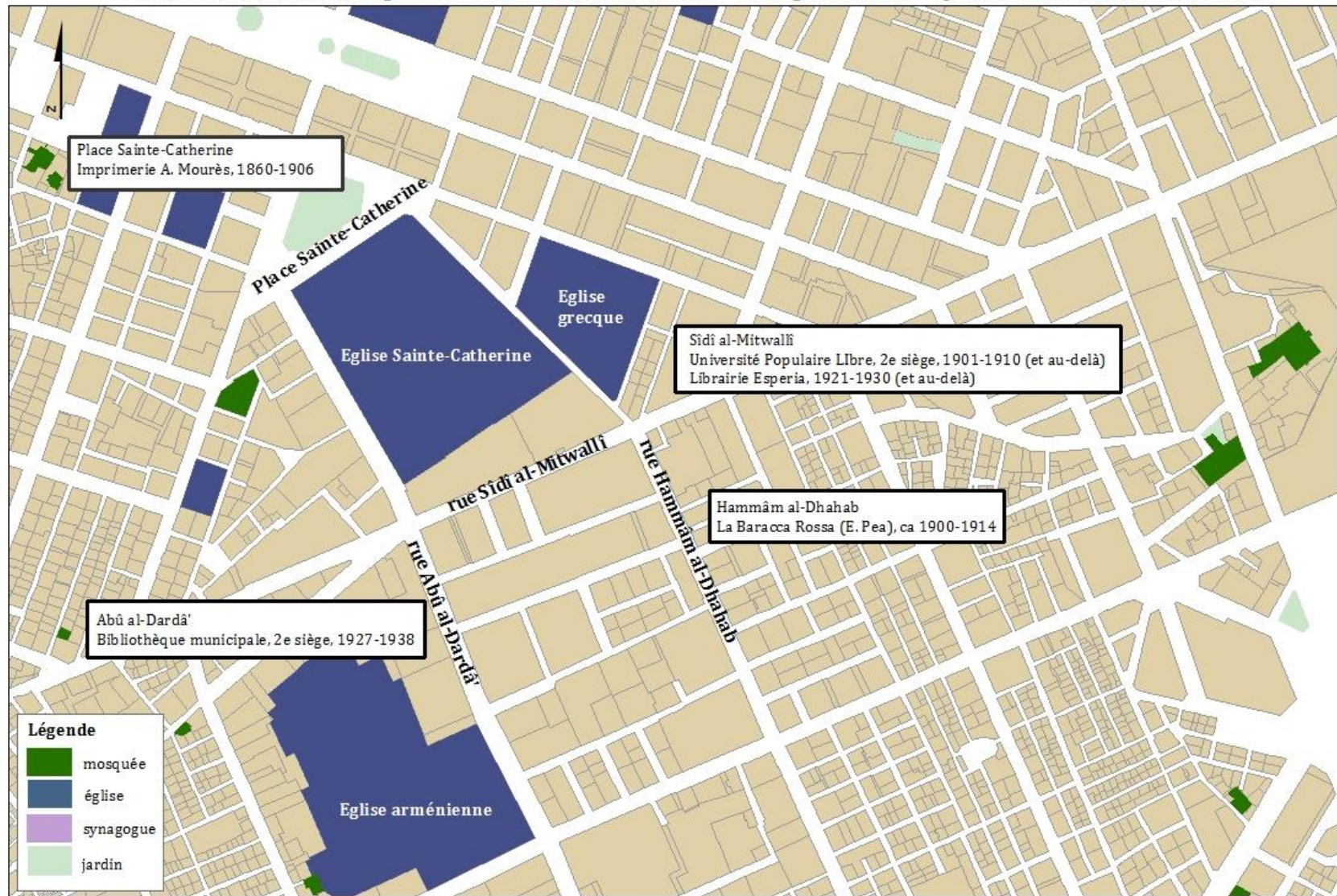
Planche 5. Bibliothèques, cafés, cercles, librairies et imprimeries - Minshiyya & 'Attârîn



Source: Survey of Egypt - Town Series 1/500e, 1935-1940, SIG ALOM (CEAlex/IREMAM)

0 30 60 120 180 240 Mètres

Planche 6. Bibliothèques, cafés, cercles, librairies et imprimeries - Quartier de Sainte-Catherine



Source: Survey of Egypt - Town Series 1/500e, 1935-1940, SIG ALOM (CEAlex/IREMAM)

Planche 7. Bibliothèques, cafés, cercles, librairies et imprimeries - Quartier de la Porte de Rosette



Source: Survey of Egypt - Town Series 1/500e, 1935-1940, SIG ALOM (CEAlex/IREMAM)

Chapitre 2.

Des espaces cloisonnés ? Les lieux de la littérature à Alexandrie

Tout en n'étant pas une finalité de cette étude – qui n'est ni une histoire de la littérature ou de l'édition, ni une histoire des associations ou des cercles littéraires d'Alexandrie – la reconstruction des lieux où se déployait la vie littéraire citadine à l'époque considérée apparaît comme une étape nécessaire. Dimension intermédiaire reliant les auteurs au contexte plus général où ils œuvraient, l'approche des lieux de la littérature est un pas fondamental pour éclaircir l'articulation entre les plans individuel et collectif. Pour ce faire, les lieux sont abordés ici dans une double acception matérielle et immatérielle : en tant qu'endroits physiques abritant certaines activités, mais également en tant que contenus humains et sociaux de ces endroits ; exactement comme le mot « classe » peut désigner, à la fois, la salle où se déroulent des cours et l'espace social où s'exercent les interactions entre les individus y prenant part.

La minceur des sources à disposition, ainsi que leur dispersion, pose problème. Si la situation est légèrement meilleure dans le cas des réseaux formalisés (institutions ou associations ayant un statut bien défini et parfois même une liste d'adhérents, marquées par la volonté de produire leur propre mémoire historique, donc des archives écrites), les réseaux informels¹ se révèlent difficiles à saisir. D'où le caractère extrêmement hétérogène des sources investies pour donner raison de cette échelle intermédiaire entre l'individu et la société : archives des associations, si disponibles², mais également articles parus dans la

¹ Sans compter la difficulté d'aborder les réseaux égyptiens clandestins, notamment ceux qui investissent les cafés des quartiers populaires d'Alexandrie, que ce soit à l'époque de la révolution 'urabiste ou du protectorat britannique.

² Le problème de l'accès à des sources fort dispersées, présent pour l'intégralité de cette étude, se pose avec une intensité particulière pour l'approche des lieux de la littérature. En effet, la minceur de la documentation qu'on peut repérer s'accompagne d'un manque cruel d'informations quant à sa localisation physique, voire même à son existence. Quelques exemples donneront une idée de l'ampleur de ce problème. Des archives de l'Université Populaire Libre d'Alexandrie, seule semble subsister une poignée d'exemplaires des *Bulletins* de l'institution, conservés au Caire à la Bibliothèque du CSF mais, au moins jusqu'à 2009, pas catalogués en tant que tels, donc invisibles, si ce n'est suite à une heureuse trouvaille dans un dossier nommé « Mélange Alexandrie ». Les archives de l'Atelier d'Alexandrie, dont seules les plus récentes semblent avoir survécu, sont censées se trouver au siège actuel de l'association, qui les a pourtant transférées au CFCC d'Alexandrie, où encore une fois elles n'ont pas été cataloguées : c'est donc par le bouche-à-oreille qu'on m'y a adressée et c'est seulement grâce à la gentillesse des bibliothécaires sur place, et sous leur responsabilité, que j'ai pu accéder à un *corpus* non traité. La Bibliothèque Municipale d'Alexandrie, à Muharram bey, est fermée au public depuis de nombreuses années, ce qui rend inaccessibles ses archives, dont la collection de presse alexandrine, notamment arabophone, qui y est conservée. Les archives du Didaskaleion, le centre fondé à Ibrahimiyya par Gaston Zananiri, censées se trouver aujourd'hui dans la bibliothèque annexe à l'Église grecque orthodoxe du quartier, sont vraisemblablement

presse, guides, mémoires, essais ou textes de fiction contemporains ou postérieurs à l'époque considérée.

Les auteurs d'Alexandrie, dont le chapitre précédent discute le statut en tant que figures individuelles, se rencontraient dans des cafés, des salons ou des cercles informels, tout en se réunissant parfois dans des groupes artistiques ou des associations. Aucune hiérarchie n'est ici instituée entre sociabilités informelles et sociabilités formalisées, entre réseaux et associations : en d'autres termes, cette étude ne se fonde pas sur le postulat, par ailleurs discutable (et discuté), qui voit en les sociabilités informelles un stade social moins avancé, qui évoluerait tout naturellement vers des formes plus accomplies – donc plus réglementées et structurées – d'agrégation³. La tentative de reconstruire associations et réseaux, considérés comme égaux en termes logiques, sert à esquisser une première hypothèse quant au degré de cloisonnement de ces sociabilités alexandrines : hypothèse qu'il s'agira de préciser dans le prochain chapitre, en analysant la construction de la réputation littéraire et donc les stratégies d'inclusion et d'exclusion de ces milieux. Tout en comportant nécessairement une partie descriptive, le présent chapitre ne se veut pas non plus statique, les trajectoires dans le temps de ces sociabilités culturelles, leur émergence et leurs transformations étant également – si possible – un élément à reconstruire, d'abord, et une donnée à analyser, ensuite.

2.1 Du « café banal » au café centre révolutionnaire

Pierre Bourdieu⁴ mobilise trois sortes de catégories afin de saisir le lieu : d'abord, le « lieu social », le champ des positions sociales d'un individu ; ensuite, le « lieu physique » perçu dans sa matérialité (avec son capital d'infrastructures, transports, type d'habitat et ainsi de suite) ; enfin le « lieu réifié », produit par les représentations collectives liées aux deux premiers aspects. Dans le cas d'Alexandrie et de la vie littéraire qui s'y déploie entre la fin du XIX^e et les années trente du XX^e siècle, la réification de certains lieux semble persister dans la vision de quelques chercheurs. Les littératures, dans l'Égypte de l'époque, sont souvent abordées non seulement à partir d'une langue spécifique (la française), mais d'une vision spécifique du type d'auteur qui les produit, à travers la construction préalable du type de lieu

dispersées sur place (en me refusant l'accès au lieu, en 2009, le pope m'expliquait qu'il n'y a ni archives ni bibliothèque : les boîtes, « qu'elles contiennent du papier ou des pierres », n'ayant jamais été ouvertes).

³ La notion de « sociabilité », employée pour la première fois par Maurice Agulhon, a une origine à double tranchant : d'un côté, elle permet de prendre en compte les relations publiques qui ne se réduisent pas au champ politique et/ou aux associations formalisées ; de l'autre, elle est liée à une conception d'histoire des mentalités désormais dépassée. Pour un aperçu historique raisonné sur l'usage de ce concept et sur sa réactualisation en sciences sociales, cf. VAN DAMME S., « La sociabilité intellectuelle » (1997).

⁴ BOURDIEU P. (éd.), *La misère du monde* (1993).

qu'il fréquente. Dans son *Introduction à la littérature d'expression française en Égypte*⁵, Jean-Jacques Luthi adopte ce genre de procédé pour justifier un déni d'attention à l'égard d'auteurs qui, à l'intérieur même du *corpus* francophone, ne seraient pas dignes d'être pris en compte à cause des lieux qu'ils fréquentaient :

Quelques auteurs *pourtant*, bohèmes et noctambules, tenaient leurs assises dans les bars des quartiers excentriques ; mais ce n'était pas seulement pour y parler littérature. Comme on a pu le remarquer, les écrivains d'Égypte conservaient dans leur attitude une élégance morale seule compatible avec leur culture et au milieu aristocratique auquel ils appartenaient souvent. Au café banal, ils préféraient les salons ou les cercles littéraires⁶.

La marginalisation symbolique de ces *quelques* auteurs par rapport à la norme bâtie par Luthi passe par leur disqualification morale en tant qu'habitues d'un certain type de lieu – le café – jugé moins convenable, car traditionnellement plus éloigné des pratiques de l'élite, qu'un salon ou un cercle fermé. Cette exclusion par le lieu est loin d'être anodine. En informant en amont, par défaut, le choix des auteurs à considérer, parmi tous ceux qui écrivent en français, elle oriente la composition du *corpus* non seulement en sens linguistique mais social, si ce n'est moral. Elle contribue de ce fait, de façon tautologique, à renforcer une image de marque de la littérature francophone d'Égypte, vue comme la plus haute expression de la haute société, qui n'inclut ni des auteurs mis à marge tels Poeticus Celestus, Alec Scouffi ou Raoul Wilkinson⁷, ni des auteurs désormais canonisés, sans avoir eu pour autant à renier leur fréquentation des cafés⁸.

Au-delà d'une exclusion intra-linguistique, la disqualification des cafés comporte une exclusion de langues et pratiques qui sont pourtant centrales en contexte égyptien. Edward Lane relevait déjà, sur la base d'observations faites dans les années 1830 et d'un point de vue débiteur d'une approche folklorique, l'importance du café égyptien comme lieu de culture, où les hommes se retrouvaient pour assister à la récitation des épopées populaires, l'écoute jouant un rôle comparable à celui de la lecture⁹. Il serait néanmoins réducteur de considérer le

⁵ LUTHI J.-J., *Introduction à la littérature d'expression française en Égypte* (1974).

⁶ *Ibid.*, p. 39, c'est moi souligne.

⁷ Cf. fiches auteurs. Sur Poeticus Celestus, cf. aussi chap. préc., par. 1.5. Sur Wilkinson et Scouffi, cf. chap. suiv.

⁸ Fenoglio souligne que l'écrivain francophone Albert Cossery (1913-2008), né au Caire, fréquentait les cafés populaires de la ville : cf. FENOGLIO I., « L'activité culturelle francophone au Caire » (1991), p. 464. De la même façon, Abécassis souligne les limites de cette vision de la littérature francophone égyptienne comme apanage des salons. Cf. ABÉCASSIS F., *L'enseignement étranger en Égypte et les élites locales* (2000), p. 49.

⁹ LANE E. W., *An account of the manners and customs of the Modern Egyptians* (1860), p. 391-425.

café comme une sorte de bibliothèque ou de salle de classe par défaut, où une population majoritairement analphabète se réunirait pour se familiariser à une culture *populaire*, faute d'accès à une culture *haute*. En s'appuyant sur les travaux de Jamâl Hamdân¹⁰ sur la formation d'une identité égyptienne, Ali Fahmi¹¹ sort de l'impasse de cette vision dualiste et hiérarchisée opposant milieux alphabétisés et milieux analphabètes, pour souligner le rôle actif joué par ces derniers, au fil des siècles, dans la résistance aux abus du pouvoir en place. Selon Fahmi, les épopées populaires récitées dans les cafés étaient une véritable pratique de (ré)invention de l'histoire, expression d'une volonté de révolte populaire, latente mais jamais absente. Elles projetaient une réalité autre où « on crée de toutes pièces des 'héros populaires' et on relate, à travers leurs exploits, des événements imaginaires se déroulant sur une scène jusqu'alors occupée par des dirigeants omnipotents¹² ».

En se penchant, de façon spécifique, sur la résistance culturelle à l'origine de la révolution antibritannique de 1919, Ziad Fahmy fait du café égyptien un centre révolutionnaire à part entière, où on lit les journaux à voix haute, on discute l'actualité et on tient des réunions politiques clandestines, en improvisant des harangues et en faisant circuler du matériel interdit¹³. Même si le caractère oral de ces rencontres accroît considérablement la difficulté de les aborder, le travail des infiltrés œuvrant pour la Grande Bretagne et les rapports de police s'occupant des cafés – matériel sur lequel Fahmy s'appuie – montrent bien que la puissance occupante était parfaitement consciente du danger que ces lieux, et les sociabilités qui s'y nouaient, représentaient pour le maintien de son pouvoir.

En contexte alexandrin, les cafés de la Presqu'île (*Planche 1*), en particulier de Sayyâla et des autres quartiers le long de la côte est (*Planche 3*), jouent aussi un rôle de premier plan dans l'éclosion de la résistance antibritannique. Si une histoire d'Alexandrie à travers ses cafés reste à écrire, des informations disparates émergent de quelques études plus ou moins récentes. On sait par exemple que deux cafés de la Presqu'île – le café al-Bulbul et celui de propriété de Sâlih Abû al-Shuhûd à côté de la mosquée de Sîdî Timrâz¹⁴ (*Planche 4*) – étaient importants en ce sens. Fréquentés entre autres par Mahmûd Bayram al-Tûnisî¹⁵,

¹⁰ En particulier HAMDÂN J., *Shakhsiyyat Misr* (1969), où l'auteur, géographe de formation, insiste sur une spécificité géographico-historique égyptienne, ayant formé au fil des siècles une culture à part au sein du monde arabe.

¹¹ FAHMI A., « Épopée et sociologie : le cas de l'Égypte » (1993).

¹² *Ibid.*, p. 63.

¹³ Cf. FAHMY Z., *Popularizing Egyptian Nationalism* (2007), p. 243-297.

¹⁴ AL-QABBÂNÎ 'A., *Mahmûd Bayram al-Tûnisî* (1969), p. 19 ; BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt* (1990), p. 37.

¹⁵ Cf. partie III, chap. 2, par. 2.5. Pour une analyse de cette figure de poète populaire dans le contexte socio-politique de l'Égypte de son époque, cf. aussi le brillant essai de Marilyn Booth cité dans la note précédente.

ces cafés étaient de véritables centres d'agrégation pour les nationalistes, à un moment où la loi martiale interdisait les attroupements. Les *azjâl* – poèmes populaires en dialecte – qu'on y récitait véhiculaient un contre-discours que les pages des journaux, muselés par la censure, ne pouvaient plus accueillir. D'endroit ordurier et marginal, snobé par un regard élitiste à la littérature francophone d'Égypte, le café devient un centre de production culturelle, à la fois littéraire et politique, dans les récentes recherches qui réévaluent l'apport des non-élites à la construction nationale égyptienne.

2.2 *Salons et réseaux informels : un milieu à explorer*

Comme les cafés, les salons – ainsi que les réseaux se nouant autour d'une rédaction de journal ou d'une cour de mosquée – sont des lieux dignes d'attention, dont l'étude est susceptible d'apporter des éclaircissements importants à une approche d'histoire culturelle qui se veuille aussi sociale. Or, le problème des sources se pose à nouveau, avec une intensité particulière, et je me bornerai ici à un bref aperçu, en rien exhaustif, sur ces réseaux informels alexandrins, ne fût-ce que pour solliciter une plus grande attention à ce sujet.

À travers des témoignages oraux recueillis par les chercheurs¹⁶ et des mémoires d'acteurs de l'époque, on est à connaissance de l'existence de plusieurs salons littéraires à Alexandrie : le salon des frères Thuile, qui se tenait le dimanche dans leur maison du Mex¹⁷ (*Planche 1*) ; le salon d'Alec Scouffi¹⁸ ; celui de Jacques-René Fiechter¹⁹ et d'autres. Pourtant, un énorme travail reste à faire : d'abord, pour tenter de recenser *tous* les salons alexandrins au-delà des exemples les plus fameux ; ensuite, pour les situer dans l'espace et dans le temps. Cette recherche documentaire, à mener sur des sources plurilingues incluant l'arabe, aurait l'effet de sortir le salon de son aura de lieu à part, qui semble aujourd'hui doublement présente. D'un côté, le salon risque d'être vu comme un monument au goût français en terre d'Égypte (or, si les Thuile sont effectivement français, Scouffi est un

¹⁶ Essentiellement entre les années 1950 et 1970 par Jean-Jacques Luthi, pour les réseaux francophones, et 'Abd al-'Alîm al-Qabbânî, pour les réseaux arabophones.

¹⁷ Le salon des frères Thuile, dans la première décennie du XX^e siècle, revient plusieurs fois dans les mémoires de Pea et Ungaretti : PEA E., *Vita in Egitto* (1949) ; UNGARETTI G., *Vita di un uomo* (1969). Sur les rapports entre Ungaretti, Pea et Thuile, cf. LIVI J.-F., *Ungaretti, Pea e gli altri*. (1988) ; ID., « Ungaretti a Parigi: nuove lettere a Jean-Léon Thuile » (2000) ; ID., « Tra Alessandria d'Egitto e Parigi » (2005).

¹⁸ Sur Alec Scouffi (1886-1932), cf. chap. suiv. et fiche auteur. À son salon, tel qu'il était vraisemblablement dans les années vingt, font allusion MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte* (1955), p. 49 et ZANANIRI G., *Entre mer et désert* (1996), p. 268-269.

¹⁹ Sur Jacques-René Fiechter (1894-1981), cf. fiche auteur. Son salon, qu'il animait avec sa femme (la comtesse d'origine russe Marie Ochanoff) jusqu'aux années trente et quarante, est moins cité que d'autres. Jeanne Arcache le mentionne dans son journal intime : cf. BOUVIERJ.-F., *Jeanne Arcache* (2007), p. 35-36.

Alexandrin d'origine grecque, Fiechter est Suisse et il y a des salons, sur lesquels on a malheureusement peu de renseignements, animés par des figures du milieu arabophone, comme Iskandra Khûrî de Avierino²⁰ ; de l'autre, il risque d'être abordé comme un apanage exclusif de l'élite (or, Enrico Pea, ouvrier anarchiste²¹, et Giuseppe Ungaretti, fils d'une boulangère, fréquentaient les réunions littéraires des Thuile, eux-mêmes ingénieurs au Port d'Alexandrie). Une perspective intéressante s'ouvrirait alors à une tentative d'analyse du cloisonnement socio-communautaire de ces salons, voire à une étude comparée. De même, il serait significatif d'explorer au cas par cas les salons qui se tiennent en milieu non francophone, ou non exclusivement francophone, pour y voir aussi, dans la mesure du possible, l'emploi et l'articulation des langues éventuellement utilisées. Bien sûr, il s'agirait d'une étude de sociologie historique qui peut paraître, à la lumière des sources disponibles aujourd'hui, quasiment utopique. Mais rien n'empêche d'espérer un repérage de nouveaux éléments²², une meilleure accessibilité des anciens aujourd'hui impossibles à consulter²³, ainsi qu'un usage plus profitable des sources existantes.

C'est un réinvestissement de ces sources – ou plus précisément l'attribution d'un statut de source à des détails du texte littéraire traditionnellement négligés – qui a rendu possible la reconstruction des réseaux restituée dans les fiches auteurs²⁴. S'il serait dispersif d'énumérer ici les résultats de cette méthode – pour lesquels on renvoie aux fiches et au prochain chapitre – il est néanmoins utile d'illustrer brièvement la méthode elle-même.

Pour l'historien, une *source* littéraire n'est pas seulement le *texte* littéraire qu'elle véhicule. C'est un document à interroger dans sa globalité, pour qu'en émerge tout élément susceptible de mettre en contexte le document lui-même (comme objet) et son auteur (comme acteur social), en faisant avancer la connaissance de son réseau. Plusieurs pistes peuvent se dégager d'une approche de l'apparat non-littéraire qui entoure le texte littéraire : les

²⁰ Le cloisonnement linguistique des recherches a mené à une impasse documentaire et à la fausse conclusion selon laquelle le féminisme égyptien naîtrait comme phénomène « non arabophone ». Or, Alexandra de Avierino (1871 ?-1927), féministe éditrice des journaux *Anîs al-Jalîs* (en arabe, fondé en 1898) et *Le Lotus* (en français, fondé quatre ans plus tard), n'est pas d'origine grecque mais libanaise. Les sources en français l'indiquent par la version européanisée de son prénom, suivie par son nom de mariée (Alexandra de Avierino) ; les sources en arabe donnent parfois la version arabe de son prénom, suivie par son patronyme et son nom de jeune fille (Iskandra Qustantîn al-Khûrî). Il s'agit là de la même personne, ce qu'il serait bien de considérer. Pour un profil en français de cette figure, cf. DANOVARO G.-B., *L'Égypte à l'aurore du XX^e siècle* (1901), p. 144. Pour une mise en contexte, cf. BARON B., *The Women's Awakening in Egypt* (1994), p. 19-20.

²¹ Cf. fiche auteur. Sur le lieu que Pea lui-même a fondé, la Baracca Rossa, cf. *infra*, par. 2.6.

²² Le projet de numérisation de la presse francophone d'Égypte, mené par le CEALex, est en ce sens remarquable. De nombreuses ressources sont disponibles en libre accès sur le site www.cealex.org. En parallèle, ce centre essaie de réunir les archives privées des familles de la notabilité alexandrine.

²³ La réouverture de la Bibliothèque Municipale d'Alexandrie, avec son corpus de presse arabophone, italophone et autre, pourrait aider à mieux connaître certains milieux de la ville.

²⁴ Dans plusieurs cas, les auteurs de mon *corpus* alexandrin n'étaient pour moi que des noms sur des couvertures, dont il fallait tenter de reconstruire le parcours.

références à un ou plusieurs auteurs ainsi qu'à un ou plusieurs éditeurs /imprimeurs/ typographes (indépendants ou liés à des journaux ou des associations) ; la mention du lieu d'édition (voire de l'adresse du lieu d'impression) ; la prise en charge des frais (édition à compte d'auteur, financée par une tierce personne ou par un groupe constitué, professionnel ou non) ; la temporalité relative (publication posthume ou non, dans quels moments par rapport au parcours de l'auteur et au contexte où il œuvre) ; le tirage ; la distribution.

Et il y a d'autres éléments à considérer. Les dédicaces, imprimées ou manuscrites, présentes dans les textes et quasiment ignorées par les chercheurs, sont une source d'information importante sur les réseaux en place, ainsi que sur les ambitions de leurs auteurs d'en créer ou d'en intégrer de nouveaux ; bref, sur leur façon de se projeter dans l'espace socio-culturel. À titre d'exemple, les dédicaces manuscrites adressées dans les années vingt et trente par des auteurs francophones d'Alexandrie à des auteurs arabophones du Caire – comme celle d'un Georges Zananiri à May Ziyâda²⁵ ou d'un Abdel Moneim Khedry ('Abd al-Mun'im al-Khadri) à Mahmûd Taymûr²⁶ – peuvent être lues comme des indices d'une reconnaissance acquise par ces figures arabophones au-delà des milieux citadins et des clivages linguistiques, ainsi que d'un recentrement du mouvement littéraire égyptien autour du pôle cairote, auquel des auteurs mineurs (par la langue d'expression et par la ville de résidence) essayent de se rattacher.

En même temps, les nécrologies – fréquentes dans les ouvrages posthumes²⁷ – peuvent être lues comme des chroniques mondaines : témoignages de réseaux en place et/ou d'une volonté de faire allégeance culturelle au défunt afin d'établir, confirmer ou renforcer une appartenance à son cercle ou à son horizon. Les présentations des défunts auteurs dans les recueils de Najîb al-Haddâd, Salîm Taqlâ, As'ad Turâd²⁸, par exemple, ont été fondamentales pour reconstruire non seulement leurs réseaux respectifs, mais aussi les contacts entre eux. Cette reconstruction permet d'attester qu'il y a eu, entre les réseaux noués autour des rédactions alexandrines d'*al-Ahrâm*, *al-Basîr* et *Anîs al-Jalîs*, des contacts dus non seulement

²⁵ Sur Georges Zananiri, cf. fiche auteur et partie III, chap. 3, par. 3.1. La dédicace manuscrite (non datée, en français, dans un ouvrage en français de 1927) est : « À May, l'incomparable femme de lettres d'Orient ; à celle qui fait vibrer, sous sa plume alerte, tout l'éclat de notre prestigieuse langue arabe ; à celle qui, par la charmante conception de son esprit finement cultivé, a su fasciner tous les amants de notre splendide littérature. Hommage d'admirateur et de profonde sympathie, Georges Zananiri ».

²⁶ Sur Abdel Moneim Khédry, cf. fiche auteur. La dédicace manuscrite (datée 1929, en arabe, dans un ouvrage en français sans date) sonne : « Au grand maître Mahmûd Taymûr bey, avec toute mon estime. 'Abd al-Mun'im al-Khadri ». Elle permet enfin d'attribuer à Khedry un prénom complet, au-delà du sigle A. indiqué dans ses ouvrages en français et dans les sources secondaires francophones.

²⁷ Surtout en arabe. Parfois, en cas de mort soudaine ou prématurée, on en trouve aussi en milieu francophone. Cf. chap. suiv.

²⁸ Cf. fiches auteurs.

aux liens directement entretenus par chaque réseau avec la haute société beyrouthine (notamment la famille al-Yâzîjî), mais également des échanges sur place (notamment par le biais de figures de Syro-libanais d'Égypte, comme Khalîl Mûtrân et Jurjî Zaydân, qui, insérés dans chaque réseau sans appartenir de façon privilégiée à aucun d'entre eux, semblent jouer un rôle de faiseurs de réputations²⁹).

Enfin, il y a dans l'apparat littéraire lui-même toute une série d'indices susceptibles d'apporter des éclaircissements sur l'aspect social du monde culturel : les éloges (*madah*) et les élégies (*rithâ'*) qui défilent dans les recueils en arabe³⁰, comme les portraits de personnages illustres présents dans des œuvres francophones³¹, en sont un exemple éloquent. Sans compter les éventuelles prises de distance, subtiles ou affichées, d'un certain auteur par rapport à d'autres auteurs ou à un milieu. Ces positionnements, véritables affiliations ou désaffiliations, sont peut-être plus difficiles à décrypter que le statut ou la liste d'adhérents d'une association, mais non moins dignes de l'attention des historiens³².

2.3 *Si Nashr al-Thaqâfa vaut mieux que Shallâlât*

C'est encore un problème de sources – à savoir un manque cruel de sources primaires et une partialité des secondaires – qui complique l'approche de deux groupes littéraires de la scène arabophone alexandrine. Si leur souvenir persiste dans quelques réseaux culturels citadins et leur mention ne manque pas d'être faite par quelques études, on ne saurait nier le caractère local à la fois de ces réseaux et de ces études.

Jamâ'at al-Shallâlât (le « groupe de Shallâlât », du nom du jardin alexandrin où ses membres se rencontraient, *Planche 4*) et Jamâ'at Nashr al-Thaqâfa (« groupe pour la diffusion de la culture », qui n'avait pas de siège) ne sont pas un patrimoine égyptien, mais exclusivement alexandrin ; cela malgré la présence, dans le premier, d'une figure comme

²⁹ Cf. chap. suiv.

³⁰ Ces élégies et ces éloges sont écrits non seulement à la gloire de souverains et hommes politiques, mais des notabilités du monde des affaires, des sciences, de la culture avec lesquelles l'auteur a eu, ou souhaite avoir, des contacts. Sans compter la poésie d'occasion (naissances, mariages, décès, mais aussi félicitations pour la sortie d'un ouvrage ou une réussite personnelle) que l'auteur compose pour son propre cercle (proches parents, amis, membres de familles en vue dans son milieu).

³¹ Cf. par exemple DE LAGARENNE É., *L'Égypte fantaisiste*, Imprimerie de la Correspondance égyptienne, Alexandrie 1897 ; FARGEON R., *Silhouettes d'Égypte*, Éditions de l'Orient, Le Caire 1931. Pour les dynamiques d'inclusion et d'exclusion dont ces portraits sont l'indice, cf. chap. suiv, par. 3.6.

³² Dans le cas même des associations formalisées, les sources employées pour l'analyse des réseaux informels peuvent apporter des éléments autres que ceux, souvent rigidifiés, offerts par les récits institutionnels. Cf. *infra*, l'histoire de l'Atelier.

‘Abd al-Rahmân Shukrî³³ (1886-1958), poète désormais consacré du panthéon égyptien. Ignorés sur le plan national, ces deux groupes deviennent, quand le regard est centré sur Alexandrie, un point incontournable de son évolution littéraire. Les sources concordent sur le fait que Shallâlât et Nashr al-Thaqâfa traversent la vie culturelle citadine, des années 1910 aux années 1940. Shallâlât est considéré même – encore une fois de façon unanime – comme le premier groupe littéraire de l’Alexandrie moderne³⁴. Pourtant, l’unanimité est davantage sur la définition de « premier » que sur celle de « groupe ».

Sanâ’ al-Jibâlî n’hésite pas à en redimensionner le profil, en déclarant de façon lapidaire que Shallâlât n’avait ni finalités ni directions précises et qu’il n’était donc pas un véritable « groupe littéraire » (*jamâ’a adabiyya*)³⁵. S’il est vrai que Shallâlât n’avait pas de règlement, pas de liste de membres, donc pas d’archives, cette prise de position aussi tranchée révèle une réticence qui semble être plus profonde. En effet, quoique dans l’absence de sources primaires, quelques éléments émergent sur les finalités et les directions de Shallâlât. Il s’agissait d’un groupe de poètes arabophones qui se rencontraient, dès 1912, dans le jardin alexandrin de Shallâlât, autour – selon les sources – du poète ‘Uthmân Hilmî (1894-1962), considéré comme le fondateur et le leader. Quelques études mettent l’accent sur le but de ces rencontres, qui tournaient autour de discussions sur la nécessité d’inaugurer une phase de renouvellement de la poésie arabe, fondée sur une libération des contraintes formelles et sur une attention privilégiée au contenu, dans le but de communiquer des expériences personnelles, voire intimes, pouvant parler à un public³⁶. La plupart des sources semblent néanmoins souligner, dans cette idée de contenu, un aspect purement descriptif de l’environnement alexandrin (*al-bi’a al-sakandariyya*) ; comme si la finalité ultime de ces poètes était de célébrer, par une forme de patrimonialisation que je juge totalement anachronique à l’époque, la beauté simple et naturelle de la vie alexandrine³⁷.

En réalité, les poèmes cités comme exemple de cet éloge de l’environnement font de la nature une métaphore. Qu’on y parle de la côte alexandrine, de l’été en ville, du moulin du

³³ Cf. fiche auteur.

³⁴ Le terme arabe « hadîth », comme l’anglais « modern », recouvre aussi le sens de « contemporain ».

³⁵ AL-JIBÂLÎ S., *Al-Iskandariyya al-shi’r wa-al-shu’arâ’* (2003), p. 128.

³⁶ SHABLÛL A. F., « Al-athar al-fannî li-al-bi’a fî al-ibdâ’ al-shi’rî al-sakandarî » (2004).

³⁷ *Ibid.* ; AL-JIBÂLÎ S., *op. cit.* ; SURÛR ‘A., *Ittijâhât al-shi’r al-sakandarî* (1985) ; AL-QABBÂNÎ ‘A., *Ruwwâd al-shi’r al-sakandarî fî al-’asr al-hadîth* (1972). L’intérêt, notamment chez les auteurs alexandrins, pour la littérature de leur ville, dans une sorte d’auto-mise en valeur au-delà du pôle cairote, ne remonte qu’aux années 1960, 1970. La célébration d’Alexandrie dans sa dimension provinciale – de ville côtière salubre et vivable par opposition au Caire, faiseur de réputations et destructeur de santés – est aussi, à ma connaissance, un *topos* assez récent, porté en littérature par Idwâr al-Kharrât, Ibrahim ‘Abd al-Majîd, Muhammad Jibrîl et d’autres, dans le sillage des deux romans – *Al-Summân wa-al-kharîf* (1962) et *Mîrâmâr* (1967) – que le cairote Najîb Mahfûz consacre à Alexandrie.

Mex, de la pluie ou du vent, ces éléments naturels sont une sorte de toile de fond où l’auteur greffe des émotions liées à ses expériences de vie. Ce caractère plus impressionniste qu’expressionniste de la poésie mise en relation avec Shallâlât relève, en tant que tel, d’une appréciation littéraire dont l’historien pourrait bien se passer ; pourtant, mis dans le contexte, il constitue un point de départ précieux pour son approche. En effet, cette transfiguration de l’environnement afin de transmettre des sensations au lectorat, dans un souci majeur pour le contenu et dans une forme renouvelée, est le manifeste poétique porté par ‘Abd al-Rahmân Shukrî, à Alexandrie comme au Caire (il suffit de penser à son rôle dans le mouvement, pratiquement contemporain mais cette fois bien connu, d’al-Diwân³⁸). Or, comme Robin Ostle³⁹ le relève, malgré (ou peut-être à cause de) sa consécration comme poète égyptien, ‘Abd al-Rahmân Shukrî est une présence à peine évoquée dans le cadre alexandrin. Une certaine réticence à son égard semble apparaître dans les sources, qui s’empressent d’attribuer à Hilmî le rôle de fondateur et leader de Shallâlât, sans prendre en compte non seulement une coïncidence temporelle (l’émergence du groupe en 1912, date à laquelle Shukrî rentre à Alexandrie de l’Angleterre), mais également un problème de charisme (si Shukrî, à vingt-six ans, n’était peut-être⁴⁰ pas la figure de proue qu’il fut à peine plus tard, il est au moins aussi douteux que Hilmî, à dix-huit, l’ait été à sa place).

Ce n’est pas seulement une question d’âge, mais de reconnaissance. Dans un essai sur les personnages illustres d’Alexandrie, Niqûlâ Yûsuf n’hésite pas à souligner l’énorme influence exercée par Shukrî sur Hilmî⁴¹ ; ce qui n’est peut-être pas exagéré, vus les vers que ce dernier lui adresse, en qualifiant Shukrî, entre autres, de « roi de la poésie et souverain des consciences » (*malik al-shi‘r wa-sultân al-damâ‘ir*⁴²). On peut donc se demander si les sources n’ont pas confondu le lieu avec la personne, en faisant endosser à Hilmî – propriétaire d’une « cabane » (*kûkh*) dans le jardin de Shallâlât, autour de laquelle le groupe se retrouvait – un rôle de guide joué en réalité par Shukrî.

Dans l’Alexandrie des années dix – frappée par une crise économique et sociale, sur le fond de la Grande Guerre dans laquelle l’Égypte est entraînée comme protectorat

³⁸ Sur ce mouvement de renouvellement de la poésie arabe, fondé par Shukrî avec deux autres poètes égyptiens (Ibrahîm ‘Abd al-Qâdir al-Mâzinî et ‘Abbâs Mahmûd al-‘Aqqâd), cf. HALLAQ B. et TOELLE H. (éd.), *Histoire de la littérature arabe moderne* (2007), tome 1, p. 631-648.

³⁹ OSTLE R., « Alexandria : A Mediterranean Cosmopolitan Center of Cultural Production » (2001), p. 325-328. Ostle souligne par ailleurs la relative obscurité dans laquelle Shukrî passe sa vie, par rapport à la grande visibilité publique des deux autres fondateurs d’al-Diwân.

⁴⁰ Il avait, en tout cas, déjà publié son premier recueil poétique, reconnu par al-Mâzinî, en 1909, suivi par son deuxième en 1913.

⁴¹ YÛSUF N., *A‘lâm min al-Iskandariyya* (1969).

⁴² AL-JIBÂLÎ S., *Al-Iskandariyya al-shi‘r wa-al-shu‘arâ’* (2003), p. 99.

britannique – Shukrî se présente comme un éveilleur de la conscience égyptienne. Or, sa conception d'éveil national est paradoxale : elle consiste en une table rase⁴³ de tous les héritages religieux et culturels du passé, empreints du despotisme subi par l'Égypte pendant des siècles, afin d'ouvrir la voie à la construction d'un nouvel Égyptien. Débitrice du darwinisme social de Shiblî Shumayyil⁴⁴, ainsi que d'une fréquentation de Schopenhauer⁴⁵, cette table rase a des traits nihilistes, partagés d'ailleurs par la scène culturelle de l'époque (non seulement alexandrine et non seulement arabophone⁴⁶). Si la production des poètes de Shallâlât est, pour la plupart, dispersée dans la presse arabophone des années 1910 et 1920, inaccessible à cause des travaux à la Bibliothèque Municipale d'Alexandrie, quelques titres – comme *Khawâtir muntahir*⁴⁷ (« Pensées d'un suicidé ») – montrent une diffusion de ce nihilisme bien au-delà de la personne de Shukrî.

On pourrait alors formuler l'hypothèse que la réticence sur le parcours alexandrin de Shukrî, et sur son rôle dans Shallâlât, soit le fruit d'un malaise vis-à-vis des positions nihilistes portées, en cette période, non seulement par ses œuvres mais par celles du groupe de poètes qui lui tournent autour. Ce point semble trouver une confirmation, d'une part, dans l'appréciation traditionnelle de la figure de Shukrî, qui lit son nihilisme en termes psychologisants⁴⁸ ; de l'autre, dans la vision qu'ont, de Nashr al-Thaqâfa, les mêmes sources niant à Shallâlât un statut de « véritable groupe littéraire ».

Fondé – semble-t-il – en 1932, ce nouveau groupe alexandrin semble avoir tout ce que Shallâlât n'a pas : directions et finalités ; ce qui signifie, à bien regarder, directions et finalités *utiles* en termes de retombées collectives. Car Nashr al-Thaqâfa, comme son nom l'indique, se propose d'œuvrer pour une « diffusion de la culture » dans la société. Il le fait par le biais de lectures, expositions, conférences, à l'organisation desquelles participent non seulement des poètes mais des auteurs de prose, dans l'ambition de contribuer – ce qui n'est pas sans rappeler les soirées charitables-mondaines de l'élite – à instruire le public. Sanâ' al-Jibâlî

⁴³ Cela émerge notamment des ouvrages en prose, méconnus, publiés à Alexandrie en 1916 et présentés dans OSTLE R., « Alexandria : A Mediterranean Cosmopolitan Center » (2001). Je dois en effet à Robin Ostle le fait de m'être intéressée à Shukrî comme acteur de la vie culturelle alexandrine : cf. partie III, chap. 2, par. 2.4.

⁴⁴ En particulier son livre *Falsafat al-nushû' wa-al-irtiqâ'* (« Philosophie de l'origine et de l'évolution »), paru en 1910. Cf. partie I, chap. 2, par. 2.3.

⁴⁵ Shukrî déclare avoir étudié Schopenhauer pendant son séjour en Angleterre (1909-1912). Au philosophe il consacre, dans les années 1940, des articles parus dans *al-Muqtataf* et recueillis par Muhammad Rajab al-Bayûmî : cf. SHUKRÎ 'A., *Nazârât fî al-nafs wa-al-hayâ* (1996).

⁴⁶ Cf. partie III, chap. 2, par. 2.4.

⁴⁷ C'est le titre d'un opuscule de 1921 écrit par Zakariyya Jazzârîn, mais cette conception pessimiste de l'existence semble avoir été répandue dans le groupe de Shallâlât.

⁴⁸ Ce nihilisme – présent dans les œuvres de Shukrî dès les années 1910 et lié à une réflexion sociale et politique – est souvent considéré par les critiques comme un enfermement dû à sa rupture avec les autres fondateurs d'al-Dîwân, qui est en fait postérieure.

souligne cet aspect en termes enthousiastes, en louant la conjonction heureuse du social au littéraire⁴⁹ et le rôle de guide du poète Khalîl Shaybûb⁵⁰ (1892-1951), désigné comme fondateur de Nashr al-Thaqâfa. Pourtant, faute de sources directes, les éléments sur ce groupe – cités et répétés de façon quasi formulaire – nous viennent pour la plupart d’un autre poète alexandrin : ‘Abd al-‘Alîm al-Qabbânî (1918-2001). Al-Qabbânî, auquel on doit plusieurs publications sur les poètes arabophones d’Alexandrie de l’époque islamique à nos jours, peut être considéré comme l’initiateur d’un intérêt local, voire localiste, pour la vie culturelle citadine, réévaluée comme domaine digne d’intérêt en soi, indépendamment du pôle cairote. Encore une fois, les sources disponibles ne facilitent pas une reconstruction dépassionnée de ces groupes : non seulement à cause de cette réévaluation, aux contours quasi idéologiques, de la culture de province, mais parce qu’al-Qabbânî semble avoir été particulièrement lié à l’idée de Nashr al-Thaqâfa et de sa mission.

2.4 L’Atelier d’Alexandrie, entre naissance informelle et mythes (re)fondateurs

Parmi les associations culturelles alexandrines, l’Atelier – groupe d’amateurs d’arts et de littérature actif à partir des années 1930, dans le quartier de la Porte de Rosette (*Planche 7*) – est probablement la plus connue, y compris auprès d’un public de non spécialistes. Pourtant, la connaissance – ainsi que la possibilité de l’approfondir sur la base d’études existantes – se révèle vite insuffisante face à quelques questions qui viennent compliquer la donne. Repris, si ce n’est refondé, au cours des années 1960 et 1970, l’Atelier se penche sur son histoire passée, sans cacher les doutes qui subsistent quant à ses origines. En 1974, le vice-président de l’Atelier de l’époque lance un véritable appel à témoins depuis les colonnes du *Progrès égyptien*⁵¹ et du *Journal d’Égypte*⁵² :

La question de la fondation de l’Atelier est problématique... Pourrais-je compter sur la bonne mémoire de ceux, comme vous, par exemple, qui se souviennent de certains faits tangibles pour préciser ou expliquer davantage cette date ? Pourrait-on

⁴⁹ AL-JIBÂLÎ S., *Al-Iskandariyya al-shi‘r wa-al-shu‘arâ* (2003), p. 99-100.

⁵⁰ Sur Shaybûb cf. fiche auteur et partie III, chap. 2, par. 2.2.

⁵¹ En date 10 mars 1974.

⁵² En date 13 avril 1974.

employer les colonnes du *Journal d'Égypte* à cet effet, de façon à en rendre le débat public et à y associer un plus grand nombre de personnes ?⁵³

Parmi les lecteurs qui répondent à cet appel, il y a l'auteur alexandrin Patrice Alvère⁵⁴. Alvère se lance dans des recherches documentaires aboutissant à la déclaration qu'il détient la preuve irréfutable que l'Atelier a été fondé au début de 1935. Cette preuve consiste en plusieurs articles de presse de 1935, en arabe et en français, qui saluent la création récente de l'association ; mais il y a aussi un document de la même année, signé par les fondateurs et premiers membres de l'Atelier et faisant fonction de statut du groupe⁵⁵. Patrice Alvère s'appuie également sur le témoignage d'Effat Nagui ('Iffât Nâjî)⁵⁶, sœur du peintre alexandrin Muhammad Nagui (Muhammad Nâjî), premier président de l'Atelier, qui tisse un véritable récit de fondation, approuvé et véhiculé par Alvère :

Mme Nagui nous a également informé durant une entrevue que c'est au courant de son voyage en Grèce en 1934 que Nagui se mit en contact avec des artistes et écrivains grecs. Sur le modèle d'une institution appelée 'L'Atelier' en Grèce, l'idée lui vint à son retour de voyage de ce pays en Égypte vers la fin de cette année 1934 de fonder quelque chose de similaire⁵⁷.

Au fil des recherches menées ou sollicitées par Radamès Lackany, ce récit fondateur s'enrichit et se précise. Quelques années plus tard, Jean-Jacques Luthi⁵⁸ y inclut un élément qui fait partie, dès lors, de l'histoire officielle :

En effet à Athènes Nagui avait rencontré par hasard un compatriote, Gaston Zananiri, fils de Zananiri Pacha. Le peintre exposait ses toiles à l'Atelier d'Athènes, alors que Gaston Zananiri y donnait lui-même une conférence sous les auspices de la ligue Grèce-Égypte (...). À la suite de ces manifestations athéniennes, Nagui proposa à Gaston Zananiri de s'inspirer de l'Atelier d'Athènes pour en faire autant à Alexandrie. Dès leur retour à Alexandrie une première équipe est formée :

⁵³ La lettre de Radamès Lackany, vice-président de l'Atelier, au rédacteur de la page culturelle du *Journal d'Égypte* est reproduite dans L'ATELIER, *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie* n. 2, Alexandrie 1975, p. 177-178.

⁵⁴ Cf. fiche auteur.

⁵⁵ Les documents ne sont pas reproduits, mais seulement mentionnés.

⁵⁶ Effat Nagui (1905-1994), sœur de Muhammad, est elle aussi peintre et compositrice de musique. Avec son mari, le peintre Saad el-Khadem (Sa'd al-Khâdim), elle a participé aux activités de l'Atelier.

⁵⁷ La lettre de réponse de Patrice Alvère est reproduite dans L'ATELIER, *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie* n. 2, Alexandrie 1975, p. 182.

⁵⁸ Jean-Jacques Luthi est l'auteur de plusieurs anthologies de littérature francophone d'Égypte : cf. partie IV, chap. 3, par. 3.5.

Président : M. Nagui ; Vice-président : Gaston Zananiri ; Andrée Sasson : Trésorière ; Sébasti : Secrétaire administratif ; Terni : secrétaire technique. Comme membres conseillers du Comité d'Administration : Mahmoud Saïd, Fausta Cialente et son mari Enrico Terni (plus envahissant et plus actif que Sébasti), Angelopoulo...⁵⁹

Si les noms donnés par Jean-Jacques Luthi correspondent, à quelques différences près, à ceux du premier Comité officiel de l'Atelier, dont le fac-similé de la liste manuscrite est publié par le nouveau Atelier en 1977⁶⁰, l'équilibre presque parfait entre les communautés⁶¹ et les disciplines artistiques⁶² représentées dans cette liste, censée documenter une première ébauche organisationnelle, donne matière à réfléchir. En effet, cette harmonie artistico-communautaire traduit de façon quasi littérale le sous-titre de « groupement d'artistes et d'écrivains » que l'Atelier s'attribue, ainsi que l'attention à mettre en valeur les différentes composantes nationales et linguistiques de la ville d'Alexandrie, que l'association se donne comme priorité.

Quelques considérations peuvent alors être proposées, et quelques doutes soulevés, sur sa date de fondation, en s'appuyant sur l'équidistance affichée par rapport aux appartenances communautaires. D'abord, cette formalisation aussi poussée, qui se conjugue à cette attention quasi diplomatique à une représentation équitable des communautés, semble indiquer un état de développement plus avancé que le noyau embryonnaire d'un groupe. En d'autres termes, le récit selon lequel l'Atelier serait passé, en l'espace de quelques mois, d'idée dans la tête de Nagui et Zananiri (fin 1934) à groupe parfaitement fonctionnant, en mesure de signer le contrat pour louer son premier siège rue Misalla (mars 1935)⁶³, prête le flanc à quelques remises en question. Derrière la rapidité et l'efficacité foudroyantes de cette évolution se cache, fort probablement, une décennie de travail d'une association alexandrine homonyme :

⁵⁹ La lettre envoyée par Jean-Jacques Luthi à Radamès Lackany est reproduite dans L'ATELIER, *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie* n. 4, Alexandrie 1977, p. 234.

⁶⁰ L'ATELIER, *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie* n. 4, Alexandrie 1977, p. 224. Les quelques différences concernent l'absence du nom de Fausta Cialente (cf. fiche auteur) et la présence de cette liste : « Mme Caravia (p.) ; Nicolaïdès ; Sarkissian ; Richard ; Michels (s.) ; Skutela (p.) ; Ghyomai (s.) ; Combe ; Rolo » ; les sigles « p. » et « s. » indiquant respectivement « peintre » et « sculpteur » ; le nom « Ghyomai » étant une façon erronée d'orthographier « Guillomet ».

⁶¹ On a les Égyptiens Nagui et Mahmoud Saïd, l'Égyptien d'origine grecque Zananiri, le Grec Nicolaïdès, les Italiens Terni et Sébasti, les Français Richard et Guillomet, le Suisse Combe ; et encore l'élément arménien avec Sarkissian et juif avec Sasson et Rolo.

⁶² On a la musique avec Terni et Rolo ; l'écriture avec Zananiri et Combe (sans distinction entre fiction et non-fiction) ; la peinture avec Nagui, Saïd, Sasson ; la sculpture avec Michels et Guillomet.

⁶³ Le contrat de location du premier siège de l'Atelier (10, rue Misalla) est signé le 5 mars 1935 entre Muhammad Nagui et les frères Habib, des entrepreneurs. Le document est reproduit dans L'ATELIER, *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie* n. 4, Alexandrie 1977, p. 223. Après avoir changé quelques sièges dans le même quartier, l'Atelier – toujours en activité dans le domaine des arts plastiques (<http://www.atelieralex.com/>) – s'établit en 1956 dans son siège actuel (6, shâri' al-Farâ'ina, anciennement rue Victor Bassili). Cf. *Planche 7*.

un autre Atelier, fondé au cours des années vingt, dont la structure moins formalisée et les activités moins fréquentes, ou moins visibles⁶⁴, ont fait que les deux Ateliers ont conflué dans un seul et même groupe (celui de Nagui), qui a finit par éclipser le précédent.

Jean-Jacques Luthi lui-même déclare avoir des renseignements à ce propos, même s'il n'en précise pas la source⁶⁵. Et, dès la moitié des années vingt, l'existence d'un groupuscule alexandrin nommé l'Atelier – lié à la Société des Amis de l'Art⁶⁶ et visant à développer les échanges entre amateurs d'arts plastiques, d'un côté, et de littérature, de l'autre – semble attestée. Elle vient d'ailleurs conforter des passages des mémoires de Fausta Cialente⁶⁷, qui décrit un Atelier assez loin, à ses débuts, de la formalisation mise en avant par le récit de fondation. Pourtant, la description de Cialente ouvre aussi la voie à une série de remises en question, notamment par rapport au déclin du groupe. Selon elle, il remonterait au déclenchement de la Seconde Guerre mondiale :

Au fur et à mesure que la guerre approchait, notre groupe, plus que d'art, de musique et de littérature, s'occupait de politique (en dehors du cercle de l'Atelier, bien entendu), nos amis étaient de plus en plus jeunes, alors que les anciens s'éloignaient, agacés par la nouvelle tournure qu'on avait prise. Mon mari [*Enrico Terni*], agressif comme toujours, les reprochait : « l'art n'est pas au dessus de tout, vous verrez bien ! », mais eux ils tergiversaient, en se défendant vaguement, et beaucoup finirent par ne plus venir⁶⁸.

Cialente esquisse ici une perte progressive de sens de l'Atelier d'Alexandrie qui, tout en restant formellement en activité et formellement intéressé aux questions artistiques, serait déserté par ceux qui, parmi ses membres, se tournent vers la politique. S'il ne fait pas de doute que le couple Terni-Cialente a pris dès 1940 la voie de l'engagement antifasciste, au détriment des activités artistiques, la question d'identifier les autres membres de « notre groupe » qui auraient suivi leur exemple reste entièrement à résoudre. De plus, la nécessité de

⁶⁴ Il semble que ce premier Atelier, moins formalisé, n'avait pas de siège et que ses membres se réunissaient tour à tour chez les uns et les autres.

⁶⁵ Cf. LUTHI J.-J., « Lettre reçue », *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie* n. 4, Alexandrie 1977, p. 234 ; ID., *La littérature d'expression française en Égypte* (2000), p. 33.

⁶⁶ La société des Amis de l'Art est fondée au Caire en 1921, sous les auspices du prince Yûsuf Kamâl, par des politiques passionnés d'art (tel le sénateur Muhammad Mahmûd Khalîl), des hommes d'affaires et des artistes. Une branche alexandrine est mise en place autour de 1925. Cf. RAFAAT S., « La Société des Amis de l'Art » (2004) : <http://www.egy.com/community/04-12-16.php>.

⁶⁷ Cf. fiche auteure.

⁶⁸ CIALENTE F., *Le quattro ragazze Wieselberger*, Mondadori, Milano 1976, p. 212-213.

choisir entre politique et art en temps de guerre, généralisée par Cialente à tous les membres de l'Atelier, semble dans les faits une problématique fondamentalement européenne.

Dans une histoire de l'Atelier publiée en arabe en 2005⁶⁹, la Seconde Guerre mondiale n'est pas un tournant :

Le 25 novembre 1943 son excellence Ahmad Kâmil Pacha, directeur général de la Municipalité d'Alexandrie, donna une conférence à l'Atelier sur « L'Égypte après la guerre ». Cette conférence fut le premier signe d'attention de l'Atelier aux événements de la Seconde Guerre mondiale vécue par le monde (et par l'Égypte) dans une énorme inquiétude⁷⁰.

La non-centralité de la guerre, dans ce récit, est due non seulement au temps long dans lequel il s'inscrit, mais aussi et surtout à un angle d'attaque bien particulier : à savoir, le parti pris, déclaré par l'auteur en ouverture, de se baser uniquement sur des sources en arabe (cela malgré leur minceur, par lui-même expressément reconnue, par rapport à celles en français⁷¹). Quoi qu'il en soit, ce regard au *corpus* arabe de l'Atelier d'Alexandrie contribue à esquisser une autre image de son prétendu déclin survenu avec la Seconde Guerre mondiale. La fréquence des activités, surtout dans le domaine de la peinture et des arts plastiques⁷² semble quelque peu contredire ce récit du déclin. Sans oublier que, même dans le domaine littéraire, l'Atelier de l'époque peut se targuer d'avoir attiré l'attention de Taha Husayn⁷³.

La partialité de 'Ismat Dâwistashî révèle donc la partialité de Fausta Cialente, en mettant peut-être en lumière – c'est une hypothèse qu'il faudrait vérifier⁷⁴ – une tension sous-jacente à cette façade de parfaite représentation communautaire qui façonne le récit officiel de l'Atelier. À en croire Dâwistashî, le peintre égyptien Muhammad Nâjî est l'idéateur et le

⁶⁹ DÂWISTÂSHÎ 'I., *Tâ'rikh Lâtilih al-Iskandariyya 1934-2004*, Lâtilih al-Iskandariyya, al-Iskandariyya 2005. L'auteur, 'Ismat Dâwistâshî (Esmat Daoustachy) n'est pas un historien, mais un artiste membre de l'Atelier. Son livre, publié sous les auspices de l'actuel Atelier d'Alexandrie, se veut non seulement un recueil de fac-similés de documents désormais introuvables, mais une histoire exhaustive de l'association.

⁷⁰ DÂWISTÂSHÎ 'I., *op. cit.*, p. 59. En réalité, un des documents en français reproduits dans ce même livre montre que, déjà en novembre 1940, l'Atelier a accueilli Georges Vaucher, délégué du Comité international de la Croix Rousse en Égypte et au Proche Orient, pour une conférence intitulée : « La Croix Rouge Internationale et son rôle dans la tourmente ». Georges Vaucher est le mari de l'auteure alexandrine Nelly Zananiri (cf. fiche).

⁷¹ DÂWISTÂSHÎ 'I., *op. cit.*, p. 5.

⁷² On poursuit les salons annuels, tout en organisant de nouvelles expositions où apparaissent des noms désormais attitrés dans le panorama égyptien (le sculpteur Mahmûd Mûsa, les peintres Sayf et Adham Wânî, Kâmil Mustafâ, 'Izzat Ibrâhîm). On entame des collaborations avec des associations cairottes et arabes.

⁷³ Taha Husayn est invité à visiter le Salon de peinture de l'Atelier en 1939. En 1943, il annule, pour raisons de santé, une conférence qu'il devait donner au siège de l'association.

⁷⁴ Pour une vérification fiable, il faudrait aller au-delà des archives de l'Atelier conservées au CFCC (remontant aux années 1960, 1970 et 1980) et des fac-similés de documents plus anciens (mais reproduits suite à un tri qui n'est pas laissé à l'appréciation du chercheur). Il semble pourtant que les archives de l'Atelier aient été toujours conservées chez des privés, fondateurs et membres du groupe, ce qui aurait causé ensuite leur dispersion.

fondateur du groupe, les autres membres – dont Zananiri – l’ayant tout simplement secondé. À en croire Cialente, ce sont elle, son mari et leur groupe d’amis qui ont « fondé le cercle de l’Atelier, dont étaient membres des artistes de toutes les nationalités, Égyptiens compris, naturellement. Le président était toujours un Égyptien et le premier que *nous* nommâmes, et qui resta en charge pendant plusieurs années, fut Naghi⁷⁵ ». Entre une volonté – idéologique – d’arabiser l’approche d’une association dont les sources en français sont, au moins pour les premières décennies, absolument prépondérantes⁷⁶ et un récit – paternaliste – soulignant le beau geste des artistes européens qui non seulement ouvrent leur groupe aux « Égyptiens compris, naturellement » mais vont jusqu’à en nommer un comme président, la reconstruction de l’histoire de l’Atelier d’Alexandrie se révèle un terrain de confrontation inattendu entre discours coloniaux et post-coloniaux.

2.5 *L’Université Populaire Libre, ou d’un anarchisme dilué*

À côté des groupes d’artistes, expression de sociabilités culturelles de l’élite et des milieux bourgeois, l’Alexandrie *fin de siècle* a connu une institution qui se voulait à la fois – au moins en principe – culturelle et populaire. Unique dans son genre en Méditerranée orientale, l’Université Populaire Libre d’Alexandrie (dorénavant UPL) est fondée sur le modèle des institutions européennes homonymes et notamment de l’Université Populaire Libre de Paris, créée trois ans auparavant⁷⁷. Un compte-rendu en français, aux soins de l’UPL, fait remonter au 12 mai 1901 sa date de fondation, sans donner des précisions quant à la réalité concrète de cet acte et en ajoutant qu’une soirée de lancement a suivi au théâtre Zizinia – de propriété de la famille de Menasce – le 26 du même mois⁷⁸. Dans un récit de fondation en italien on souligne que, pendant cette soirée, le discours de présentation en français de Raoul Canivet, directeur de *La Réforme* d’Alexandrie, a été résumé en italien par Onofrio Abbate pacha, membre éminent de la colonie italienne, ancien médecin particulier du Khédivé⁷⁹.

⁷⁵ CIALENTE F., *Le quattro ragazze Wieselberger* (1976), p. 212, c’est moi qui souligne.

⁷⁶ Même dans les *Bulletins* des années 1960 et 1970, l’arabe n’est employé que pour de brefs résumés ou des traductions du français.

⁷⁷ L’écart temporel minimal entre la fondation des UPL parisienne et alexandrine est un indice de l’intégration d’Alexandrie dans les réseaux anarchistes et socialistes globaux. Cf. KHURI-MAKDISI I., *The Eastern Mediterranean* (2010), p. 120-121. À noter que l’une des UPL les plus importantes en Italie, celle de Mantoue, est fondée comme l’UPL alexandrine en 1901.

⁷⁸ Cf. UPL, « L’Université populaire, ce qu’elle est », *Revue des cours et conférences*, novembre 1902, p. 1.

⁷⁹ Cf. BALBONI L. A., « Università Popolare Libera », *Gli Italiani nella civiltà egiziana del secolo XIX^e*, Stabilimento tipo-litografico V. Penasson, Alessandria 1906, vol. 3, p. 89. Pour une mise en contexte de cette soirée de lancement, cf. GORMAN A., « Anarchists in Education » (2005).

Ce lancement mondain, dans un quartier élégant⁸⁰ et avec la participation de personnalités de l'élite, semble quelque peu en décalage par rapport à la réalité de l'UPL, comme si le « lieu social » et le « lieu physique » ne coïncidaient pas forcément. Son siège physique est en effet rue Mahmûd pacha al-Falakî, une traverse de rue Chérif (*Planche 5*). Quelque mois plus tard il est transféré rue Sîdî al-Mitwallî (*Planche 6*), dans un local plus spacieux. Ce n'est pas loin : on passe de 'Attârîn à Sainte Catherine (*Planche 3*), tout en restant dans une zone de la ville intra-muros qui, au début du XX^e siècle, compte parmi ses habitants de nombreux Grecs et Italiens. C'est une zone centrale mais bien plus populaire que Minshiyya, une zone de travailleurs investie par les activités des milieux anarchistes.

Le statut de l'UPL d'Alexandrie⁸¹, rédigé en italien, semble découler d'une adhésion à des idéaux anarchistes non radicaux. Il est ancré dans un projet de dépassement de la lutte de classe, dans la longue durée, à travers la sublimation de la dimension individuelle par l'accès à l'instruction. Il n'y est pas question d'actions violentes ou de révolutions, mais de renouvellement sociétal. En onze principes fondamentaux, le statut prône la diffusion de la culture scientifique et littéraire à travers un enseignement sans restriction, dispensé de façon libre et gratuite à tous ceux qui veulent y accéder, sans distinction de nationalité, religion, langue, sexe, foi politique. Il souligne que, de la même manière, il n'y a aucune discrimination dans le choix des enseignants/tes et conférenciers/ères, qui sont accueillis uniquement en raison de leur savoir et peuvent traiter de n'importe quel sujet, sous leur seule responsabilité, dans une liberté de pensée absolue s'appliquant également aux débats qui suivent. Le passage le plus important, pour déterminer la filiation de ce statut d'une vision anarchiste, est contenu dans l'article 6, qui met en exergue « le caractère éminemment international de l'institution » (*l'indole eminentemente internazionale dell'istituzione*) et sa collocation « en dehors de l'ingérence, du concours, du patronage de quelque autorité que ce soit » (*all'infuori dell'ingerenza, del concorso, del patronato di ogni e qualsivoglia autorità*). Même son financement est conçu sous la forme d'un auto-financement : un tribut mensuel que les adhérents s'imposent, d'une somme par eux-mêmes choisie, de façon à ne pas dépendre d'éventuels organismes subventionnaires. Quant au Comité de 21 membres, élus tous les ans par l'Assemblée générale des adhérents, on lui attribue une fonction purement

⁸⁰ C'est le quartier de la Porte de Rosette (*Planche 7*).

⁸¹ UPL, « Statuto », *Revue des cours et conférences*, novembre 1902, p. 5-6.

administrative. Tout en étant anonyme, ce statut semble confirmer – par son contenu et par sa langue d’expression – l’hypothèse qui le relie aux réseaux anarchistes d’Alexandrie⁸².

Pourtant, la mise en pratique des visées statutaires se révèle partielle depuis le début. Deux ans seulement après sa fondation, le bilan de l’indépendance de l’UPL de « quelque autorité que ce soit » apparaît plutôt mitigé, face à la multiplication des cours mis sous le patronage des associations les plus diverses : cours de langue et littérature italienne assurés par les professeurs de la Dante Alighieri⁸³, cours de langue et littérature française subventionnés par l’Alliance française, cours de commerce payés par l’Association des Employés. À tel point que, tout en évitant de relater le débat qu’on imagine avoir eu lieu, le Comité de l’UPL – qui se révèle de ce fait une instance dont la fonction dépasse la simple routine administrative – se fait porteur d’un message qui se veut rassurant quant au respect du statut originaire :

Nous répondons à ceux qui seraient tentés de nous adresser un tel reproche que nous n’avons accepté le patronage d’aucune « Autorité » mais seulement de groupes et de sociétés libres et que ce patronage est limité à certains cours spéciaux. Les cours commerciaux, et non l’Université, sont patronés (*sic*) par l’Association des Employés. Les cours de français, et non l’Université, par l’Alliance française. Les cours de littérature italienne, et non l’Université, par la Dante Alighieri⁸⁴.

Quant au caractère prétendument absolu de la liberté d’expression au sein de l’UPL, on se doit aussi de le nuancer. Dans son analyse des milieux anarchistes égyptiens, Anthony Gorman souligne que les autorités consulaires italiennes n’hésitent pas à intervenir contre ce qu’elles considèrent comme un dangereux foyer de radicalisme. En juin 1901, un mois seulement après la fondation officielle de l’UPL, elles poursuivent en justice l’un de ses enseignants, un certain Curti-Garzoni, coupable d’avoir lu, pendant un cours de chimie, une

⁸² On attribue à Pietro Vasai, anarchiste italien œuvrant à Alexandrie, l’inspiration du *Statuto* de l’UPL de la ville : cf. BETTINI L., *Bibliografia dell’anarchismo* (1976). Parfois on en attribue la rédaction à Luigi Galleani, anarchiste italien se trouvant en Égypte entre 1900 et 1901, en fuite vers les États-Unis. Or, si le lien de Galleani avec l’UPL est attesté – cf. GORMAN A., « *Diverse in race, religion and nationality* » (2010), p. 18 –, on n’a pas d’éléments pour lui attribuer la rédaction du *Statuto*.

⁸³ La Società Dante Alighieri est fondée en 1889 sous l’égide du poète Giosué Carducci, dans le but de renforcer les liens entre les Italiens de l’étranger et la mère patrie et de diffuser la langue italienne au-delà des frontières nationales. Pour un aperçu sur la branche alexandrine de la Dante, mise en place en 1896, cf. BALBONI L. A., *Gli Italiani nella civiltà egiziana* (1906), vol. 3, p. 229-250.

⁸⁴ UPL, *Revue des cours et conférences*, « Assemblée générale annuelle 10 mai 1903, rapport du Comité », p. 297.

lettre louant Gaetano Bresci, l'anarchiste assassin du roi italien Umberto I en 1900⁸⁵. Avec Curti-Garzoni on traîne en justice, et on condamne ensuite à quelques mois de prison, un auditeur l'ayant applaudi. Selon Gorman, cet épisode – au tout début de la vie de l'UPL – marque un revirement considérable dans le chemin de l'institution, accaparée par une direction qui, en la dépolitisant, finit par la transformer en une simple école professionnelle⁸⁶. Si les bulletins de l'UPL repérés ne font aucune mention de l'incident, ils portent néanmoins, à peine deux ans après, des traces palpables de cette tension. Face à l'impossibilité de nier un glissement trop important du radicalisme originaire à une mission respectueuse des pouvoirs en place, le Comité reformule rétrospectivement ses objectifs. En premier lieu, le but initial d'instruire la classe populaire alexandrine, qui n'est visiblement pas atteint, est contourné à travers une revisitation des notions mêmes de « classe populaire » et de « prolétariat ». Après avoir remarqué l'absence des ouvriers aux cours qui en principe leur sont destinés, le Comité se lance dans une réactualisation de ces concepts :

Mais la signification du terme « classes populaires » est plus large. L'Université s'adresse à tous ceux qui travaillent, aux employés de commerce, de Banque, à tous les fonctionnaires. Il y a là un prolétariat aussi intéressant que celui des ouvriers manuels. C'est dans cette classe de travailleurs que nos adhérents se recrutent surtout ; c'est dans cette classe de travailleurs que se trouvent la majeure partie des élèves inscrits à nos cours et de nos auditeurs libres. L'Université se présente alors comme le complément de toutes les Écoles existantes. Lorsqu'un jeune homme, sorti la veille d'une école, est appelé à gagner sa vie, il ne trouve que difficilement à compléter son instruction et son éducation. L'Université populaire est pour lui un centre, un point d'appui, une aide pour la lutte⁸⁷.

Ce n'est pas seulement un problème de mots. Dès sa fondation, l'UPL bénéficie du concours et de l'apport, expressément sollicités⁸⁸, de sociétés ouvrières telles la Fratellanza artigiana⁸⁹ et la Società Nazionale⁹⁰. Mais ce soutien semble être à sens unique :

⁸⁵ GORMAN A., « Anarchists in Education » (2005), p. 312. Gorman souligne également que les déclarations de Curti-Garzoni suscitent l'indignation du quotidien *Al-Ahrâm*, initialement favorable à l'UPL.

⁸⁶ GORMAN A., « Diverse in race, religion and nationality » (2010), p. 19.

⁸⁷ UPL, *Revue des cours et conférences*, « Assemblée générale annuelle 10 mai 1903, rapport du Comité », p. 295-296.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 295.

⁸⁹ Pour un aperçu sur la Fratellanza artigiana, fondée en 1881 (initialement comme société de secours mutuel entre artisans originaires des Pouilles), cf. BALBONI L. A., *Gli Italiani nella civiltà egiziana* (1906), vol. 3, p. 295-297.

Nous avons été sollicités de prêter nos salles pour des réunions de sociétés ouvrières. Nous avons dû refuser d'entrer dans cette voie, malgré notre sympathie pour les groupements ouvriers. L'Université est une institution qui a l'instruction pour but. Elle est sortie non pas seulement du sein des groupes ouvriers, mais aussi des milieux bourgeois. Sa règle de conduite doit donc découler de son origine ; elle ne peut pas paraître favoriser un des partis en présence lorsqu'un conflit éclate. Dans les villes où l'Université populaire est née du syndicat ouvrier, il en va tout autrement, elle est une branche de l'activité intellectuelle dans la maison du peuple. Ici, au milieu de cette population où tant d'éléments différents se coudoient et risquent parfois de se heurter, la plus grande prudence est impérieusement nécessaire, au risque de compromettre l'essentiel de l'œuvre. Ce sont ces principes qui nous font proscrire les discussions sur la politique actuelle. Elles ne peuvent trouver place ici sans rompre le compromis dont nous sommes nés⁹¹.

Ce passage nous aide à mieux saisir ce que je définirais comme le malentendu fondateur de l'UPL. En effet, si la poursuite en justice de Curti-Garzoni peut être lue, du point de vue des anarchistes, comme un éloignement du but premier de l'institution, il se peut aussi que, pour les milieux non anarchistes, ce soit la déclaration de Curti-Garzoni qui a été perçue comme une dérive. On peut souligner, par exemple, que pendant la soirée inaugurale au Théâtre Zizinia, le 26 mai 1901, la parole est prise, si ce n'est monopolisée, par des notables tels Raoul Canivet et Onofrio Abbate Pacha : des figures dont l'œuvre, à des années lumières de l'anarchisme, se colloque plutôt dans le sillage d'une bienfaisance de l'élite⁹². Ainsi, les premiers Comités de l'UPL comptent parmi leur membres, à côté de quelques anarchistes (Vasai, Sajous, Biagini, Camerini, d'Angiò⁹³), les ressortissants de l'élite et de la haute bourgeoisie alexandrine (Claude Aghion, Félix de Menasce, Mario Colucci, R. Canivet, F. Braun, E. Terni⁹⁴) ; de la même façon qu'on y trouve, au moins au début, une attention à ce que toutes les communautés citadines y soient formellement représentées⁹⁵. Cela permet de

⁹⁰ On entend vraisemblablement par « Società Nazionale » la Società Nazionale di Mutuo Soccorso (ou Società di Mutuo Soccorso tra gli Operai Italiani) fondée au Caire en 1865, qui a dès 1904 sa branche alexandrine. Cela semble confirmé par le fait que, parmi les membres du Comité de l'UPL, en 1901, figure l'Alexandrin Stefano Bellantuono, président de cette Société : cf. BALBONI L. A., *op. cit.*, vol. 3, p. 304.

⁹¹ UPL, *Revue des cours et conférences*, « Assemblée générale annuelle 10 mai 1903 », p. 298.

⁹² Pour une réflexion sur la bienfaisance de l'élite, cf. chap. préc.

⁹³ Je dois cette information à Gorman, car les Bulletins de l'UPL font le nom du seul Camerini. Cf. GORMAN A., « Anarchists in education » (2005), p. 307-308.

⁹⁴ Les noms des membres du Comité sont donnés dans : UPL, « L'Université Populaire Libre. Son but et ses moyens d'action », novembre 1901, p. 4. Certains membres ont droit à la mention intégrale de leur nom et prénom, dont on ne marque pour d'autres que l'initiale.

⁹⁵ Si l'élément italien est majoritaire, on trouve néanmoins des Grecs, des Arméniens, des Égyptiens, des Français. Au niveau linguistique, cette attention s'arrête à la représentance : seules deux ou trois conférences

mieux expliquer la contradiction apparente entre le souci de l'UPL de ne pas heurter les sensibilités non radicales et les thèmes radicaux de nombreuses conférences tenues à son siège : Darwin et l'évolution, la grève et son rôle dans le monde du travail, la pensée de Tolstoï, Fourier, Marx, Bakounin⁹⁶.

Née d'un compromis, à l'allure de malentendu, entre des milieux anarchistes, qui la conçoivent comme un engagement militant, et des membres de l'élite et de la haute bourgeoisie, qui la voient comme une œuvre charitable⁹⁷, l'UPL d'Alexandrie semble flotter entre ces deux tendances. En plus des cours et des conférences, elle met à disposition du public une bibliothèque et une salle de lecture, avec la possibilité de consulter sur place les journaux et d'emprunter gratuitement les livres⁹⁸. Mais le débat politique, qu'on y souhaitait libre et sans censure, ne se déroule jamais dans l'enceinte de l'UPL⁹⁹. Ainsi, les auteurs alexandrins liés au milieu anarchiste, comme Enrico Pea, finissent par lui préférer des lieux de rencontre plus politisés¹⁰⁰ ; et notamment la Baracca Rossa, dont il est question dans le paragraphe qui suit.

2.6 *La Baracca rossa, entre naissance informelle et mythe destructeur*

Lieu important pour l'Alexandrie anarchiste et, *a posteriori*, pour l'Alexandrie littéraire, la Baracca Rossa souffre à la fois du manque cruel de sources primaires qui touche les réseaux non formalisés et de la surabondance de sources secondaires qui repropose un mythe, plus qu'une histoire. La Baracca Rossa est un cercle anarchiste actif au début du XX^e siècle, jusqu'à la Grande Guerre, dans le quartier de Sainte Catherine (*Planche 6*), à une rue

sont données en arabe, dans les premiers mois de vie de l'UPL, pour passer ensuite à un enseignement qui se fait pour la plupart en français et en deuxième lieu en italien.

⁹⁶ Les titres, avec parfois un résumé des conférences, sont donnés dans les Bulletins. Cette tension entre éducation classique et thèmes radicaux est relevée aussi par KHURI-MAKDISI I., *The Eastern Mediterranean* (2010), p. 122.

⁹⁷ L'espace attribué, dans tous les Bulletins de l'UPL, aux noms de donateurs de livres et œuvres d'art va encore une fois dans ce sens.

⁹⁸ Selon le Comité de l'UPL, la salle de lecture, ouverte de 17h00 à 21h00, serait fréquentée par une moyenne de 35, 40 visiteurs par jour : cf. UPL, « L'Université populaire, ce qu'elle est », *Revue des cours et conférences*, novembre 1902 », p. 1.

⁹⁹ Je n'ai pas de date de fermeture pour l'UPL. Dans les archives du CEAlex il y a le texte d'une conférence tenue à son siège en 1911 : MALAVAL B., *Le Port d'Alexandrie. Conférence faite le 3 juin 1911 à l'UPL d'Alexandrie*, Société des Publications Égyptiennes, Alexandrie 1911. L'usage de la salle de l'UPL est attesté jusque dans les années 1920. Pourtant, les exemplaires de sa *Revue des cours et conférences* – que j'ai trouvés dans les archives du CSF (« Mélange Alexandrie », dossier non numéroté) – couvrent seulement les années 1901-1904. Ce sont les mêmes sur lesquels s'appuie Khuri-Makdisi dans son *The Eastern Mediterranean* (2010).

¹⁰⁰ On peut formuler l'hypothèse d'une (re)fondation, au sein de la Baracca Rossa, d'une université populaire parallèle. Quand Pea emploie l'expression d'« università popolare », il le fait en effet pour des conférences données à l'intérieur de la Baracca Rossa et par opposition au caractère « bourgeois » de l'UPL.

de distance du deuxième siège de l'UPL. Le cercle apparaît, comme mention fugace, dans pratiquement toutes les études sur Giuseppe Ungaretti¹⁰¹. C'est pour nourrir la description de l'Égypte vécue par ce poète originaire d'Alexandrie, et désormais canonisé en Italie¹⁰², qu'on évoque cette Baracca Rossa qu'il fréquenta pendant sa jeunesse. L'évocation se réduit à une citation quasi formulaire reproduisant, comme s'il s'agissait d'une vérité historique attitrée, la description qu'en donne un autre auteur italien d'Alexandrie, Enrico Pea¹⁰³, ami intime d'Ungaretti. En reconstruisant les débuts de l'amitié Pea-Ungaretti, un critique littéraire italien affirme :

Les deux hommes se rencontrèrent à la tristement célèbre (*famigerata*) 'Baracca Rossa' de rue Hammam el-Zahab, qui servait à Pea d'habitation pour lui-même, sa femme et ses enfants, de dépôt pour son commerce de marbres et de lieu de rencontre – ce sont ses propres mots – « pour les gens excommuniés et subversifs qui de tous les coins du monde s'y donnaient rendez-vous, dans des intentions rebelles à l'encontre de la société et de Dieu »¹⁰⁴.

La mauvaise réputation de la Baracca Rossa – comme lieu où le côtoiement entre ressortissants de différentes nations se fait promiscuité immorale et l'adhésion aux idéaux anarchistes devient méfait social – est à attribuer en effet à Enrico Pea. Après avoir fondé ce cercle alexandrin, Pea prend ses distances en le condamnant comme une erreur de jeunesse. Suite à sa conversion au catholicisme¹⁰⁵, une fois rentré en Italie, Pea semble éprouver le besoin de se racheter par rapport à son passé d'athée et d'anarchiste. Seul problème : ses écrits sur la Baracca Rossa, sur lesquels se base la critique, remontent tous à une phase postérieure à cette conversion. Que ce soit dans les pages du roman *Il servitore del diavolo* (« Le serviteur du diable ») de 1931¹⁰⁶, dans un article de 1943¹⁰⁷ ou dans un livre de mémoires publié en 1949¹⁰⁸, Pea aborde la Baracca Rossa comme le symbole par excellence de son égarement passé. Le ton y est toujours réprobateur et le portrait qui se dégage extrêmement sombre :

¹⁰¹ Cf. fiche auteur.

¹⁰² Sur l'institutionnalisation de la figure d'Ungaretti en Italie, cf. partie IV, chap. 3, par. 3.3.

¹⁰³ Cf. fiche auteur.

¹⁰⁴ REBAY L., *Le origini della poesia di Giuseppe Ungaretti* (1962), p. 12.

¹⁰⁵ Pour une mise en contexte historique de cette conversion, cf. partie III, chap. 2, par. 2.6.

¹⁰⁶ PEA E., *Il servitore del diavolo*, Treves, Milano 1931.

¹⁰⁷ PEA E., *Primato*, 15 gennaio 1943.

¹⁰⁸ PEA E., *Vita in Egitto*, Vallecchi, Firenze 1949. Les citations suivantes sont faites à partir d'une réédition publiée chez Mondadori en 1982.

La Baracca Rossa était l'axe autour duquel tournaient, parfois sans en avoir conscience, les forces bestiales d'une humanité gourmande en biens palpables ou saisissables par les machines. Pour ces gens, l'inventeur, le praticien ou le découvreur d'un futile secret de la nature était la divinité absolue, vainqueur de Dieu même créateur de ce secret. La Baracca Rossa agissait comme un excitateur de l'instinct : du premier instinct auquel il est facile d'obéir. Les bornes de la coexistence honnête coupées ainsi de la conscience, tout homme se fait chien après la première proie qu'il rencontre¹⁰⁹.

Et encore :

C'était l'une de ces soirées où la Baracca Rossa brillait de toutes ses lumières. L'une de ces soirées plénières de faible complot mais de grand nombre : promiscue en sexe et en race : réunion de langues babéliques. L'antichambre de l'enfer ne doit pas être dissemblable, quand de tous les coins du monde arrivent des créatures de tous âges, encore vêtues des habits de leur pays, ordinaires, non de ceux dont les proches parents l'ont accoutrées après le décès¹¹⁰.

La diabolisation de la Baracca Rossa, accomplie par Pea après sa conversion, ne doit pas empêcher l'historien de porter un regard dépassionné sur ce cercle anarchiste. Cela est faisable, tout d'abord, en cherchant dans ces descriptions les éléments qui dénotent le lieu, sans le connoter. On arrive ainsi à faire émerger les premiers points concrets : l'emplacement rue Hammam el-Zahab, dans la zone de Sainte Catherine (*Planche 6*)¹¹¹ ; le siège dans la même structure qui, au rez-de-chaussée, sert à Pea de dépôt pour son commerce de marbres et de vin¹¹² ; le nom de Baracca Rossa (« Cabane rouge ») dû à la couleur rouge vive recouvrant la charpente en fer et en bois de cette construction, à laquelle on accède de l'extérieur, par une échelle en bois¹¹³. Ces premiers éléments aident déjà à redimensionner le côté « infernal » du lieu : tout en étant modeste au niveau structurel, la Baracca Rossa n'était pas aussi promiscue qu'on le croit, une séparation nette existant entre espace consacré aux outils de travail de Pea (au rez-de-chaussée) et espace destiné aux réunions des anarchistes (à un étage supérieur accessible de l'extérieur). Quant à une éventuelle séparation, au rez-de-chaussée, entre dépôt des marchandises et habitation familiale, les versions mêmes de Pea sont discordantes et rien

¹⁰⁹ PEA E., *Il servitore del diavolo*, Treves, Milano 1931, p. 50-51.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹¹¹ PEA E., *Vita in Egitto* (1949), p. 192 ; PEA E., *Primato*, 15 gennaio 1943.

¹¹² PEA E., *Il servitore del diavolo* (1931), p. 46.

¹¹³ *Ibid.*, p. 45.

ne peut nous faire pencher pour l'une ou pour l'autre. Il s'agirait, en tout cas, d'une promiscuité entre vie et travail explicable par une situation de pauvreté, plus que par un relâchement des freins moraux. La coexistence de versions discordantes se représente pour la propriété de la structure et la fondation du cercle. Dans des sources plus anciennes, Pea affirme que personne n'en connaît le propriétaire, en se présentant lui-même comme un simple habitué¹¹⁴ ; dans des sources postérieures, il se dit « propriétaire et fondateur » de la Baracca Rossa¹¹⁵. Je penche en ce cas pour la seconde version : sur le plan logistique, le siège du cercle se trouvant au-dessus du dépôt de Pea, il semble probable qu'il ait été sous son contrôle ; sur le plan chronologique, la négation précédant l'affirmation, on peut penser à un parcours qui conduit Pea à une assomption de responsabilité vis-à-vis de son passé d'athée.

D'autres éléments émergent d'une analyse dépassionnée de ses écrits : le fait que la structure de la Baracca Rossa, par exemple, devait être moins exigüe et précaire que son surnom ne l'indique, en abritant une salle de conférences (« *salone delle conferenze* ») dont une paroi était ornée par un écriteau portant la devise *Né Dio né padrone* (« Ni Dieu ni maître »)¹¹⁶. Même sans connaître la capacité de cette salle, on peut la voir comme une pièce plutôt vaste, non seulement à cause de sa large fréquentation, que Pea ne manque pas de condamner *a posteriori*, mais en raison de la taille que devait avoir, au rez-de-chaussée, le dépôt de marbres¹¹⁷. Quant aux activités de la Baracca Rossa, Pea nous apprend qu'on pouvait y assister à des conférences, échanger des idées, emprunter des livres¹¹⁸. Tout cela, qui se fait aussi à l'Université Populaire Libre d'Alexandrie, semble être ouvertement en concurrence avec celle-ci, vu que dans un même livre Pea souligne qu'il parle de « l'université du soir à la Baracca Rossa » (*università serale alla Baracca Rossa*¹¹⁹), tandis qu'il emploie l'expression d'*Università Popolare*, en majuscules, pour présenter avec un certain mépris une appartenance affichée à un milieu bourgeois : « homme d'affirmations sûres, maître de métiers, de sciences et de langues : il revêtait tant la blouse du rémouleur que le frac du professeur d'Université Populaire¹²⁰ ».

Grâce à d'autres témoignages, notamment de Giuseppe Ungaretti, on peut avoir une image moins sombre, plus réaliste, des activités de la Baracca Rossa. On apprend ainsi qu'on

¹¹⁴ PEA E., *Il servitore del diavolo* (1931), p. 45.

¹¹⁵ PEA E., *Vita in Egitto* (1949), p. 192 : « Di quella "Baracca" io ero il fondatore e il padrone ».

¹¹⁶ PEA E., *Il servitore del diavolo* (1931), p. 31.

¹¹⁷ La largeur du lieu est d'ailleurs explicitement mentionnée dans UNGARETTI G., « Ricordo di Pea », *L'Approdo letterario*, anno V, n. 8, ott.-dic. 1959, p. 28.

¹¹⁸ Pea parle d'une bibliothèque mise à disposition dans la Baracca Rossa : PEA E., *Vita in Egitto* (1949). Le prêt y est gratuit, mais réservé aux habitués du cercle.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 4.

y préparait des actions de protestation ou de solidarité envers les protestations des travailleurs. Au début de 1909, par exemple, une manifestation est organisée en soutien d'une compagnie de marins russes, arrêtés dans le port d'Alexandrie pour avoir désobéi aux ordres et dirigé leur navire vers Messine, pour venir en aide à la population frappée par un tremblement de terre d'extrême violence. Les protestataires anarchistes, dont Ungaretti, sont arrêtés à leur tour et jugés par les autorités consulaires italiennes, avant d'être tous acquittés¹²¹. C'est encore Ungaretti qui nous apprend que la Baracca Rossa pouvait prêter sa salle à d'autres organisations de la nébuleuse anarchiste ou anarchisante alexandrine. Ungaretti¹²² lie en effet ses premiers contacts avec Pea à la demande d'utilisation des locaux de la Baracca Rossa de la part du *Circolo anarchico*¹²³ (« Cercle anarchiste »), dont il était membre.

La Baracca Rossa semble donc avoir joué un rôle d'agrégation dans les milieux anarchistes alexandrins : non seulement comme « lieu social » – université du soir concurrente de l'UPL ou quartier général pour préparer des actions – mais aussi comme « lieu physique », mis à disposition des cercles anarchistes et athées qui fleurissaient à Alexandrie jusqu'à la Grande Guerre¹²⁴. Quant à ses dates d'ouverture et de fermeture, on n'a pas de précisions sur le sujet. On peut colloquer la fondation au début du XX^e siècle, entre le mariage de Pea avec Aida Ciacagli, en 1902¹²⁵, et sa rencontre avec Giuseppe Ungaretti, en 1906, date à laquelle la Baracca Rossa devait être non seulement déjà née, mais assez en vue pour attirer l'attention d'autres réseaux. En tout cas, rien n'indique une éventuelle survie du cercle après le départ d'Enrico Pea pour l'Italie, en 1914.

2.7 *En deçà de l'éditeur : imprimeurs et typographes*

Un comptage brut des noms de lieux se présentant comme typographies ou imprimeries et des noms de personnes se présentant comme typographes ou imprimeurs, dans l'Alexandrie de l'époque qui nous intéresse, pourrait mener à des conclusions hâtives sur un

¹²¹ UNGARETTI G., « Il pudore », *Il Tevere*, Roma 1929. Pea mentionne aussi la manifestation en soutien de la mutinerie de l'équipage russe, dans *Il servitore del diavolo*, mais sans donner de date.

¹²² UNGARETTI G., « Ricordo di Pea », *L'Approdo letterario*, anno V, n. 8, ott.-dic. 1959 ; ID., *Vita di un uomo. Saggi e interventi*, Arnoldo Mondadori Editore, Segrate, 1974, p. 681.

¹²³ Ce « Cercle anarchiste » publiait un « hebdomadaire de propagande athée » – intitulé *Risorgete !* – distribué tous les dimanches à la sortie de la messe.

¹²⁴ Pour un aperçu sur le développement de ces cercles, cf. GORMAN A., « Diverse in race » (2010).

¹²⁵ Selon Ungaretti, Pea fit bâtir le local abritant la Baracca Rossa comme dépôt de marbres et de bois, après avoir hérité ce commerce de son beau-père. Cf. UNGARETTI G., « Ricordo di Pea » (1959).

foisonnement de l'*édition*, ce qui ne correspond pas forcément à une réalité sur le terrain¹²⁶. Comme dans le cas des auteurs, la situation est compliquée par l'absence d'un statut défini pour ce métier. En deçà d'une figure d'écrivain de profession, le prédécesseur alexandrin de l'éditeur se borne à un travail d'impression qui reste dans le domaine de la prestation technique, n'impliquant pas une évaluation préalable de la qualité du manuscrit, un tri des propositions reçues, un engagement dans la diffusion de l'imprimé. La fréquence des textes imprimés à compte d'auteur (en particulier dans le domaine francophone) ou des publications posthumes mentionnant le nom du bienfaiteur qui s'est adossé les frais d'impression (en particulier dans le domaine arabophone) témoigne de cette réalité. Encore, le nombre limité d'exemplaires tirés à chaque édition¹²⁷ est, par comparaison au nombre relativement consistant¹²⁸ de titres publiés, un indice supplémentaire du fait que l'édition s'identifie à l'offre d'une prestation d'imprimeur.

S'il serait donc anachronique de parler d'éditeurs pour l'Alexandrie de l'époque qui nous intéresse, il est vrai que les métiers d'imprimeur¹²⁹ et de typographe¹³⁰ y étaient fleurissants. Leur manque de visibilité offre, en soi, matière à réflexion. Comme il est naturel, s'adressant aux voyageurs, les guides ne mentionnent pas les typographies et les imprimeries alexandrines. Or, les annuaires présentent la même lacune, d'autant plus frappante quand il s'agit de l'*Egyptian Directory* de 1944 qui, tout en énumérant onze « éditeurs » pour la ville du Caire, n'en cite aucun pour Alexandrie¹³¹. Si l'époque relativement récente de l'annuaire peut expliquer, par un plus fort développement du champ littéraire national, une centralisation dans la capitale des lettres égyptiennes et des métiers annexes¹³², l'absence totale de mentions pour Alexandrie – où, dans les années 1940, l'existence d'imprimeries s'octroyant le qualificatif d'« éditeur » ou « éditions » est attestée – s'explique plus probablement par un manque d'institutionnalisation et/ou de reconnaissance de celles-ci.

¹²⁶ Plusieurs établissements sont indiqués de façon différente dans différentes publications, indépendamment d'éventuels changements de propriété, ce qui témoigne d'un statut professionnel flou, où le nom de l'imprimeur ne joue pas un rôle de mention légale mais de simple indication commerciale.

¹²⁷ Le tirage, à 100 ou 500 exemplaires, est souvent indiqué dans les éditions en français et en italien, mais pas dans les ouvrages en arabe.

¹²⁸ Nombreux sont ceux qui signent un texte, voire même deux ; nettement plus rares ceux dont le nom peut être associé à une production constante, au fil des années.

¹²⁹ L'ouvrier qui se charge de l'impression.

¹³⁰ L'ouvrier, hautement spécialisé, qui se charge aussi de la création des caractères nécessaires à l'impression.

¹³¹ *The 1944 Egyptian Directory*, p. 286-287. Parmi les onze éditeurs caiotes, il y a des arabophones et des francophones.

¹³² Il suffit de penser aux Éditions Horus, francophones, présentées dans l'annuaire de 1944. Elles sont fondées en 1940, au Caire et non à Alexandrie, par deux figures qui, tout participant aussi à la vie culturelle alexandrine, recherchent une plus grande visibilité pour leur projet.

En tout cas, un manque de reconnaissance touche le domaine en tant que tel. Les imprimeurs et les typographes ne trouvent pas leur place dans les *Annuaire mondains* aussi facilement que les auteurs amateurs de l'élite ou les directeurs et rédacteurs de journaux. Tout en étant hautement spécialisé, le typographe est un métier d'ouvrier manuel, exercé souvent dans conditions pénibles, au contact avec l'encre et le plomb. Cette pénibilité, qui se conjugue à la forte spécialisation et à la nécessité d'une préparation culturelle de base (consistant au moins en la maîtrise de la lecture et de l'écriture), est à l'origine d'une politisation du métier et de ses liens avec l'univers socialiste et anarchiste. À Alexandrie, la Lega dei tipografi (« Ligue des typographes »), une des organisations de métier fondées dans les années 1890, devient une base importante pour les activités anarchistes¹³³, en jouant un rôle fédérateur du monde ouvrier en général. Des anarchistes tels Pietro Vasai et Ugo Parrini, qui se font un nom à l'international tout en œuvrant à partir du rempart de l'anarchisme qu'est devenue l'Alexandrie *fin de siècle*¹³⁴, sont des typographes de métier. Des figures qui propagent l'anarchisme entre l'Italie et l'Égypte, comme Leda Rafanelli¹³⁵ et son premier mari Ugo Polli, ont aussi une formation de typographes¹³⁶.

Une considération sociale plus élevée semble être attribuée, dans l'Alexandrie *fin de siècle*, aux directeurs ou propriétaires des typographies. Dans ses « silhouettes »¹³⁷ – portraits ironiques, mais rigidelement hiérarchisés, des personnalités mondaines – Édouard de Lagarenne inclut également ceux qu'il qualifie, par un clin d'œil, d'« hommes de caractères¹³⁸ ». Il s'agit de deux figures cairottes (le directeur de l'Imprimerie nationale et le propriétaire de la typographie-librairie Barbier) et de trois figures alexandrines (les propriétaires respectivement de l'Imprimerie générale Carrière¹³⁹, de la Chromo-typo-lithographie universelle¹⁴⁰ et de la typographie-librairie Schuler¹⁴¹). Tout en n'étant pas aux premiers rangs de l'échelle sociale

¹³³ KHURI-MAKDISI I., *The Eastern Mediterranean* (2010), p. 117-118.

¹³⁴ Cf. MICHEL E., *Esuli italiani in Egitto* (1958) ; BETTINI L., *Bibliografia dell'anarchismo* (1976).

¹³⁵ Leda Rafanelli (1880-1971) effectue un bref séjour à Alexandrie (pas plus de trois mois) en 1902. Cette étape alexandrine se retrouve, romancée, dans plusieurs de ses livres.

¹³⁶ Rentrés en Italie, les deux fondent une librairie et maison d'édition anarchiste, la Rafanelli-Polli, active à Florence dès le début du XX^e siècle. Sur les Italiens employés en Égypte dans les métiers de la typographie, depuis l'expédition française (1798-1801), cf. DORI L., « Tipografi e giornalisti italiani in Egitto » (1959).

¹³⁷ DE LAGARENNE É., *L'Égypte fantaisiste*, Imprimerie de la Correspondance égyptienne, Alexandrie 1897.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 195.

¹³⁹ Située rue du Télégraphe Anglais (*Planche 5*).

¹⁴⁰ Un portrait du propriétaire et directeur C. J. Lagoudakis, né à Smyrne en 1850, est donné aussi par DANOVARO G.-B., *L'Égypte à l'aurore du XX^e siècle* (1901), p. 266-267. On y dit que son établissement, situé non loin de rue Avéroff (*Planche 5*), est la plus grande typographie alexandrine de l'époque. Employant environ 350 ouvriers, avec des machines à l'avant-garde, elle imprime en caractères latins, grecs et arabes. Loin d'être spécialisée dans les textes littéraires, elle imprime livres, carnets de chèques, papier à cigarettes. Il faut noter en tout cas que le livre contenant ce portrait enthousiaste de Lagoudakis est imprimé dans son établissement.

¹⁴¹ Située au 6, rue Chérif Pacha (*Planche 5*). La même adresse est donnée, en 1900 et en 1929, par des guides qui recensent l'établissement de Schuler en tant que librairie. Cf. par. suiv.

établie par l'auteur, ces « hommes de caractères » y figurent dans une position respectable : loin derrière les politiques, les diplomates, les hommes d'affaires, mais juste après les directeurs d'école. Ces figures nous aident, en même temps, à mettre le doigt sur la partialité de la source qui les cite : de Lagarenne soumet ses typographes non seulement à un tri social (en parlant exclusivement de directeurs et propriétaires), mais aussi linguistique (en privilégiant les structures qui travaillent avec les langues européennes). À part l'Imprimerie Nationale du Caire, qui est un établissement institutionnel, les imprimeries arabes ne sont pas prises en compte. Pourtant, entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e, Alexandrie en compte plusieurs : il s'agit de typographies de journaux (comme celles d'*al-Ahrâm*, *al-Basîr*, *Misr*, *al-Mahrûsa*) mais aussi d'entreprises familiales (comme celle de Jurjî Gharzûzî¹⁴²). Sans compter les typographies clandestines où, pendant la révolution 'urabiste et l'occupation britannique, on imprime du matériel politique¹⁴³.

Si une histoire des imprimeurs et des imprimeries d'Alexandrie est encore à écrire, leur localisation sur une carte, à partir de ce *corpus*, permet déjà de souligner un premier aspect dans leur distribution, tout au long de l'époque considérée : les typographies arabes se situent pour la plupart dans la Presqu'île ou dans la ville extra-muros (*Planche 4*), alors que les européennes ne sortent pas de la ville intra-muros, avec une forte concentration entre Minshiyya et 'Attârîn (*Planche 5*). C'est un possible indice de cloisonnement qu'il faut considérer.

2.8 Bibliothèques et bibliothécaires, librairies et libraires

Les lieux où le livre devient accessible en tant qu'objet physique, où il rencontre – de façon définitive ou temporaire, gratuite ou payante – ses lecteurs potentiels, sont difficiles à recenser dans l'Alexandrie de l'époque qui nous intéresse. Bibliothécaires et libraires sont, comme les éditeurs, des métiers dont le statut est encore flou. Les lieux où leurs activités s'exercent sont, souvent, à mi-chemin entre le public et le privé. Loin d'être l'apanage exclusif d'écoles et associations, les collections de livres accessibles à un public choisi, plus

¹⁴² L'endroit est indiqué aussi comme Maktabat Gharzûzî (librairie Gharzouzi) ou al-Matba'a al-Tijâriyya fi thaghr al-Iskandariyya (imprimerie commerciale du port d'Alexandrie).

¹⁴³ Dans tous ces lieux, on imprimait également des textes littéraires.

ou moins restreint, se trouvent aussi dans des maisons privées¹⁴⁴ ou des lieux de rencontre de groupes à la teneur politique¹⁴⁵ et à la structure non formalisée ou semi-formalisée.

Toutefois, la particularité alexandrine ne réside pas en cela – qui est au contraire une constante à l'époque – mais en la présence d'une bibliothèque citadine publique, ouverte donc en principe à tous les usagers. La Bibliothèque Municipale d'Alexandrie est fondée en juillet 1892¹⁴⁶. Initialement conçue comme un annexe du Musée gréco-romain, elle est abritée dans une salle de celui-ci, rue de la Porte de Rosette (*Planche 7*)¹⁴⁷. Mise en place sur la base d'un projet porté par une société archéologique (l'Athenaeum), qui reçoit le soutien de la Municipalité, elle est en effet, au début, totalement dépendante du Musée.

Le seul catalogue de la Bibliothèque que j'ai pu repérer¹⁴⁸, paru en janvier 1895, montre un *corpus* de 1472 volumes : 615 en français, 408 en italien, 225 en latin, 129 en anglais, 83 en allemand et seulement 12 en grec¹⁴⁹. Quant aux textes en arabe, ils devraient être recensés dans un catalogue à part, qui n'est pourtant jamais imprimé¹⁵⁰. Ce premier comptage ne donne pas vraiment raison de la composition de ce *corpus*. « Volumes » ne signifie pas nécessairement livres ; encore moins livres de littérature. On doit ainsi préciser qu'une grande quantité des livres en italien sont des livres comptables de sociétés commerciales, des textes d'agriculture ou de matières techniques, ou encore des classiques de la littérature. De même, les ouvrages en grec, latin et allemand sont en grande partie des traités de philologie, archéologie et histoire ancienne, alors que le *corpus* en anglais privilégie les textes de sciences et de médecine et celui en français est partagé entre les essais sur l'Égypte et les classiques de la littérature. Ce *corpus* – à l'empreinte plus éducative, ou savante, que littéraire – semble parfaitement refléter la vocation de l'institution bibliothécaire, expression de la volonté municipale d'instruire la population alexandrine¹⁵¹. Or, si on réfléchit à la composition du Conseil Municipal d'Alexandrie, dirigé par une oligarchie de notables où

¹⁴⁴ Ce sont les bibliothèques des familles de l'élite (Debbane, de Menasce, de Zogheb), mais aussi de bourgeois amateurs de livres (comme les frères Thuile, cf. fiches auteurs).

¹⁴⁵ Comme la bibliothèque de la Baracca Rossa, cf. *supra* par. 2.6.

¹⁴⁶ La seule bibliothèque publique égyptienne active avant 1892 est, à ma connaissance, la Bibliothèque khédiviale du Caire, fondée en 1870.

¹⁴⁷ Après avoir été transférée, de 1927 à 1938, dans la zone de Sainte Catherine (*Planche 6*), elle se trouve aujourd'hui dans l'ancienne villa de Menasce, à Muharram bey (*Planche 4*).

¹⁴⁸ À la bibliothèque du CSF de Faggalah.

¹⁴⁹ Cf. *Catalogue de la Bibliothèque Municipale d'Alexandrie*, Imprimerie générale L. Carrière, Alexandrie 1895.

¹⁵⁰ Le conservateur de la section européenne de la bibliothèque, Victor Nourrisson, attribue cette lacune à un manque de fonds : VILLE D'ALEXANDRIE, *Rapports sur la Bibliothèque municipale en 1898 par V. Nourrisson et sur le Musée gréco-romain par G. Botti*, Imprimerie générale L. Carrière, Alexandrie 1899, p. 5.

¹⁵¹ C'est une sorte de bienfaisance institutionnelle de l'élite, qui conçoit des projets destinés au développement de ce qu'elle considère comme le peuple. On la qualifie de « municipal socialism » ou d'évergétisme réinventé : cf. respectivement KHURI-MAKDISI I., *The Eastern Mediterranean* (2010), p. 28 ; ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996).

l'élément non-égyptien est prépondérant¹⁵², on comprend bien que la mise en valeur du *corpus* arabe ne soit pas prioritaire : non seulement en termes de nouvelles acquisitions, mais de visibilité. Si, en 1898, la bibliothèque compte désormais un *corpus* de 11.753 documents – dont, faute de nouveau catalogue, on ne peut vérifier la composition dans les détails – seulement 2.488 sont en langue arabe¹⁵³. Sans compter que peu de sources mentionnent la présence statutaire, dès la fondation de la Bibliothèque, de *deux* conservateurs : un pour le *corpus* en langues européennes, l'autre pour celui en langue arabe¹⁵⁴. Dans la documentation officielle sur la Bibliothèque, rédigée en français, le conservateur de la section européenne se présente comme le responsable tout court, à même de parler pour l'institution, alors que le nom de son homologue arabe n'est pas cité¹⁵⁵. L'affirmation selon laquelle en 1898 – sur une moyenne annuelle d'environ 7.000 lecteurs – 2.700 d'entre eux seraient désormais « indigènes¹⁵⁶ » ne doit pas trop brouiller les pistes. Née comme institution prioritairement francophone, la Bibliothèque Municipale d'Alexandrie tend, sous Victor Nourrisson comme sous Étienne Combe (conservateur de 1916 à 1943), à ne pas accorder une grande visibilité à son côté arabe.

Quant aux lieux alexandrins où le livre est vendu, leur prise en compte est soumise à la difficulté préalable de définir la librairie, à une époque où sa spécialisation professionnelle est encore à venir. Une publicité parue dans un périodique alexandrin, en 1895, illustre concrètement ce point :

Papeterie et librairie de la Bourse
Alexandrie – Égypte
Typographie – Lithographie
Reliure – Gravure
Fourniture de bureaux – Registres
Articles de dessin – Maroquinerie
Abonnement aux Journaux d'Europe

¹⁵² Sur la fondation du Conseil municipal d'Alexandrie, cf. partie I, chap. 3, par. 3.3 et 3.4.

¹⁵³ VILLE D'ALEXANDRIE, *Rapports sur la Bibliothèque municipale en 1898 par V. Nourrisson et sur le Musée gréco-romain par G. Botti*, Imprimerie générale L. Carrière, Alexandrie 1899, p. 3. La répartition par langue des volumes « en langues européennes » n'est pas donnée. Vu le développement des acquisitions et surtout des donations de la part de particuliers, sociétés savantes et institutions diverses (dont les gouvernements égyptien, français et italien), on souligne la nécessité de publier un nouveau catalogue.

¹⁵⁴ Pourtant, le *corpus* arabe – notamment les manuscrits, aujourd'hui conservés à la Bibliotheca Alexandrina – acquiert avec les années une grande importance.

¹⁵⁵ La simple mention de son nom et prénom (« Cheikh Ahmed Abou Aly »), comme « bibliothécaire arabe » à côté de celui de Victor Nourrisson, « bibliothécaire » tout court, est faite par DANOVARO G.-B., *L'Égypte à l'aurore du XX^e siècle* (1901), p. 72.

¹⁵⁶ Renvoi à un statut administratif (*ri'âya mahalliyya*) ou simple synonyme de « locaux » ?

Comme on le voit, les services ici proposés sont à cheval entre la librairie, la papeterie, la typographie et la boutique de quincaillerie, ce qui n'est guère une particularité de la Librairie de la Bourse. En effet, des cinq libraires-papetiers¹⁵⁸ signalés à Alexandrie par le guide francophone Joanne, en 1900, aucun ne se limite à la vente de volumes, en offrant également à ses clients un large éventail de prestations de relieur, photographe, imprimeur. S'il est vrai que, à trente ans de distance, le guide anglophone Baedeker se préoccupe de distinguer entre *booksellers* (« vendeurs de livres ») et *stationers* (« papetiers »), la distinction n'est pas nette dans les faits¹⁵⁹ ; sans compter que les deux adresses citées comme *booksellers* sont également des imprimeries de livres (Schuler) et de cartes postales (Spiros Grivas).

Ce statut professionnel hybride est loin de constituer le seul obstacle à un recensement complet des revendeurs de livres d'Alexandrie. Le caractère multilingue de la vie culturelle citadine joue également un rôle dans la dispersion des sources. Il faut pourtant souligner que cette dispersion est due à un cloisonnement, plus qu'à un foisonnement de contacts. En effet, le multilinguisme des librairies alexandrines semble se traduire par une hiérarchisation des langues, plutôt que par une représentation égale de celles-ci. En d'autres termes, le fait qu'on vend à Alexandrie des livres en plusieurs langues ne signifie pas automatiquement qu'on ait un choix de langues dans la même librairie. Cela n'est vrai, à ma connaissance, que pour l'anglais et le français, qui sont proposés dans les mêmes endroits, avec parfois quelques ouvrages éparés en italien et en grec. L'arabe, en revanche, trouve difficilement une place dans ces librairies anglo-francophones, voire même dans les quartiers où elles ouvrent leurs portes.

À la fragmentation linguistique s'ajoute et se superpose, en effet, une hiérarchisation des quartiers urbains. Les librairies de Minshiyya et 'Attârîn (*Planche 5*) – en particulier de la rue Chérif pacha, considérée comme l'artère élégante du centre-ville – vendent des ouvrages en anglais et en français. Elles figurent dans les guides anglophones et francophones, qui les décrivent comme de grandes librairies. Les autres langues pratiquées à Alexandrie (dont

¹⁵⁷ *L'Alexandrin*, jeudi 26 décembre 1895, p. 4.

¹⁵⁸ Les « libraires-papetiers » en question sont : *Librairie Générale* (L. Schuler) ; *Librairie de la Bourse* (E. Maignan) ; *C. Bassi* ; *Nacamuli* ; *Au Bibliophile*. Cf. *Égypte. Collection des Guides-Joanne*, Hachette, Paris 1900, p. XLIV. À noter que les quatre premiers sont situés rue Chérif pacha, alors qu'*Au Bibliophile* se trouve à proximité, le tout dans un espace très restreint à l'intérieur de Minshiyya (*Planche 5*).

¹⁵⁹ BAEDEKER K., *Egypt and the Sudan. Handbook for travelers*, Baedeker Publisher, Leipzig-London-New York 1929, p.11. Les «booksellers» signalés ne sont que deux : « *L. Schuler*, 6 rue Chérif Pacha ; *Spiros N. Grivas* ('The Central Library'), 11 Boulevard Saad Zaghloul ». Mais, parmi les « stationers », figurent également des papetiers-libraires : « *Standard Stationery Co.*, 6 rue de l'ancienne Bourse ; *Victoria Stationery and Book Stores*, 25 Boulevard Saad Zaghloul ».

l'italien, le grec et l'arabe) ne sont que très faiblement représentées dans les rayons de ces revendeurs de marque. En 1933, le propriétaire de La Cité du Livre, dans le quartier de la Porte de Rosette¹⁶⁰ (*Planche 7*), déclarait, probablement à raison, qu'un rayon de livres en italien n'était pas rentable pour lui¹⁶¹. Pourtant, les livres en italien se vendaient déjà dans l'Alexandrie *fin de siècle*. Simplement, cette vente – comme celle des livres en arabe ou en grec – ne se faisait pas dans les librairies centrales, assez riches pour se permettre un siège dans les artères alexandrines les plus en vue, ainsi qu'une publicité régulière dans la presse locale. Il y a tout un réseau de libraires itinérants, marchés de vieux livres, échanges non institutionnalisés qui n'est pas pris en compte par les rares études portant un regard, quoique non systématique, sur la diffusion du livre en contexte alexandrin. Or, tout en demeurant invisible dans les guides et dans la presse, des bribes de ce réseau se révèlent à la lecture de quelques mémoires d'acteurs de la vie culturelle alexandrine.

Ces regards privés, non institutionnels, donnent une idée de l'existence de circuits alternatifs d'approvisionnement pour les acquéreurs de livres. Qu'il s'agisse de points informels de vente ou d'échange liés à des cercles anarchistes ou de marchés se déroulant dans les environs d'une mosquée, le caractère non institutionnel – dans quelques cas clandestin – de ces réseaux fait que les traces qu'ils ont laissées soient fragmentaires, à rechercher soit dans d'éventuels rapports de police, soit dans d'éventuels mémoires d'acteurs ou d'observateurs de l'époque. Toutefois, le difficile repérage et la minceur des sources n'expliquent pas, à eux seuls, l'invisibilité de ces réseaux. En effet, même les revendeurs non clandestins, non informels et non itinérants – mais tout simplement modestes – finissent par être marginalisés. Les librairies ayant un siège fixe, donc plus facilement recensables que les réseaux cités ci-dessus, mais moins riches et centrales que leurs homologues attitrés, sont exclues des analyses à cause d'une réification de leur réputation en tant que lieux de seconde zone. C'est ainsi que, sur la base d'un rapport sur le marché du livre alexandrin commandité en époque fasciste par l'Agencia Generale Italiana del Libro¹⁶², Marta Petricioli affirme qu'Alexandrie compte en 1933 une vingtaine de librairies dont seule La Cité du Livre « avait un siège vraiment décent, dans la zone la plus centrale et élégante de la ville¹⁶³ ». Cette définition, assumée presque sans filtre à partir des sources, n'est guère une exception dans les

¹⁶⁰ Qui est aussi un quartier élégant.

¹⁶¹ Cf. PETRICIOLI M., *Oltre il mito. L'Egitto degli italiani* (2007), p. 247.

¹⁶² L'Agencia Generale Italiana del Libro (Agence générale italienne du Livre) est mise en place dans les années trente pour soutenir la diffusion du livre italien à l'étranger.

¹⁶³ « Soltanto la prima aveva una sede veramente decorosa, nel punto più centrale ed elegante della città » : cf. PETRICIOLI M., *op. cit.*, p. 247 ; la phrase en question n'étant pas une citation des sources, mais une affirmation de l'auteur.

approches de la vie culturelle alexandrine. Or, cet effet de « lieu réifié », selon la définition de Bourdieu, conditionne non seulement les analyses en sens synchronique, en limitant le regard à certains lieux et certains acteurs au détriment d'autres, mais aussi en sens diachronique, en aplatissant contre une façade de staticité institutionnelle des parcours qui sont loin d'être statiques. Un exemple suffira pour mieux cerner cette remarque : la tant célébrée Cité du Livre, la seule ayant « un siège vraiment décent » en plein centre ville, est l'aboutissement heureux de l'activité d'un libraire qui débute comme revendeur dans des librairies « de seconde zone »¹⁶⁴.

2.9 *Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail*

Cet aperçu sur les lieux de la littérature à Alexandrie ne se veut pas exhaustif. Chacun de ces sujets, considérés dans l'espace d'un paragraphe, mériterait une thèse en soi. Néanmoins, tout en étant limité, ce regard permet d'esquisser une première série de considérations, qui peuvent servir d'autant des pistes de travail.

Une lecture de la distribution topographique de ces lieux de la littérature, sur la carte d'Alexandrie, fait émerger deux données brutes. La première est la forte concentration de ceux-ci, en général, dans les quartiers de Minshiyya et 'Attârîn (*Planche 5*). La deuxième est la prédominance écrasante, dans ces mêmes quartiers, de cercles, imprimeries, librairies non arabes. Ces deux aspects ouvrent la voie à quelques réflexions, à la fois historiques et historiographiques. En conjuguant ces données brutes de façon aussi hâtive que naïve, on pourrait conclure que les lieux de la littérature arabe ne sont, dans l'Alexandrie de l'époque qui nous intéresse, qu'une infime minorité. Mais on ferait fausse route. La carte ne fait que refléter visuellement les données des sources disponibles, dont il faut souligner la partialité. Un regard en termes de localisation physique privilégie en effet les lieux structurés : les librairies, plutôt que les libraires itinérants ; les cercles ayant un siège fixe, plutôt que ceux où l'on se réunit dans des endroits différents, et ainsi de suite. Le résultat est donc une carte des lieux formalisés, plus que des lieux tout court. Encore, le poids du discours européen produit sur Alexandrie risque d'occulter sa composante arabe. Pour compléter et contrecarrer une image de la ville trop souvent vue comme une sorte de salon francophone à ciel ouvert, il faudrait alors prendre en compte les réseaux non institutionnalisés, voire clandestins ; non seulement de production culturelle, mais de diffusion de la culture (imprimeries, librairies ou

¹⁶⁴ Sur le parcours de Moustaki (père du chanteur Georges) il y a quelques témoignages, dont celui de sa fille, qui parle de sa librairie dans un roman : MOUSTAKI E., *Le joli temps avant la pluie* (2008), p. 31-43.

libraires itinérants, bibliothèques privées ou d'associations, cercles informels qui, absents des sources institutionnelles, étaient pourtant présents sur le terrain). Menée à travers une approche multilingue incluant l'arabe, cette recherche pourrait apporter des éléments intéressants au cadre de la vie culturelle alexandrine.

Il serait toutefois également hâtif de rejeter en bloc, comme résultat d'un regard partiel et/ou partial, les données qui émergent de ces cartes. Une mise en parallèle de la carte de la Presqu'île et de la ville extra-muros (*Planches 4*) et des autres (*Planches 5, 6, 7*) permet de formuler une hypothèse quant au cloisonnement physique de ces lieux de la littérature. Les quartiers à forte concentration de « lieux européens » sont également ceux à faible concentration de « lieux arabes » ; et inversement. Si cette division binaire, qui répond à un souci de lisibilité, est bien évidemment trop tranchée, elle semble néanmoins donner raison d'une réalité sur le terrain. Le quartier de Minshiyya, autour de la Place Mohammed Ali – ancienne Place des Consuls – est effectivement la zone où, sous Mohammed Ali, s'installent les représentations diplomatiques européennes et, plus tard, les Tribunaux Mixtes. À 'Attârîn et Sainte Catherine, plus populaires, il y a en tout cas, jusqu'au milieu du XX^e siècle, une forte concentration de population d'origine européenne, notamment grecque et italienne. La distribution des lieux de culte musulmans et non musulmans, indiquée sur les cartes, semble conforter cette image : l'écrasante majorité des lieux de la littérature « européens » sont situés dans les zones de la ville à plus forte présence de lieux de culte non musulmans ; et inversement. La partialité du discours porté par les sources européennes ne se construit donc pas d'en haut et de façon abstraite, mais en interaction avec une réalité urbaine. Si les guides anglophones et francophones cités dans ce chapitre déclarent tous, en 1900 comme en 1929, que le centre d'Alexandrie tourne autour de la rue Chérif pacha, dans une portion très restreinte de Minshiyya (*Planche 5*), c'est aussi parce que la vie européenne d'Alexandrie semble tourner autour de ce pôle.

La mise en parallèle, en sens synchronique, des groupes et des réseaux alexandrins contemporains entre eux peut apporter d'autres éléments sur leur degré de cloisonnement. Or, s'il serait non seulement simpliste, mais carrément faux, de parler d'un cloisonnement trop étroit en termes socio-communautaires¹⁶⁵, la question, posée en termes linguistiques, prend une autre tournure. En effet, si on a des indices que des contacts existent entre des milieux s'exprimant prioritairement en langues européennes (français, grec, italien), la situation est plus délicate dès qu'on insère dans le cadre la langue arabe. Que ce soit pour des associations

¹⁶⁵ Des figures comme Enrico Pea et Giuseppe Ungaretti montrent, par exemple, une certaine perméabilité entre salons « bourgeois » francophones et cercles « populaires » italo-phones.

mises en place par des ressortissants de l'élite et de la haute bourgeoisie et à eux destinées (comme l'Atelier) ou pour des institutions qui devraient servir, en principe, à instruire les classes populaires (comme l'UPL), le bilinguisme ou multilinguisme affiché semble inclure la langue arabe dans une dimension purement formelle, de simple représentation¹⁶⁶. En d'autres termes, le caractère polyglotte revendiqué par ces groupes ou ces institutions, dont la Bibliothèque Municipale, est davantage lié à un mode de distinction du milieu francophone¹⁶⁷ qu'à une volonté d'inclusion, sur un pied d'égalité, de langues autres que la française. Sans oublier que, comme Hala Halim l'a montré, le polyglottisme renvoie à un univers levantin, plus qu'arabe¹⁶⁸, et « polyglotte » ne signifie pas *aussi* « arabophone ».

Quant à des contacts éventuels, sous forme de concurrence ou de collaboration, entre groupes *multilingues* (francophones) et groupes *arabophones*, je n'ai pu trouver d'éléments allant dans ce sens. Rien ne m'autorise à affirmer, par exemple, que l'Atelier d'Alexandrie et Nashr al-Thaqâfa, pourtant contemporains¹⁶⁹, ont eu des échanges, que ce soit au niveau collectif (engageant les groupes en tant que tels) ou individuel (impliquant des personnes physiques y appartenant). Toutefois – étant donnés la minceur des sources et leur cloisonnement linguistique, voire idéologique – on peut dire qu'il s'agit d'un sujet à creuser. En effet, si un certain cloisonnement linguistique est indéniable, il est difficile de croire que deux groupes de nature similaire aient vécu en même temps la même réalité citadine dans l'ignorance l'un de l'autre. En revanche, si l'ignorance se révélait non une lacune mais une attitude, on aurait là un autre genre d'élément à évaluer. Encore, ce cloisonnement linguistique semble toucher les milieux culturels, plus que techniques : si les imprimeries alexandrines sont *techniquement* capables d'imprimer en caractères grecs, latins ou arabes, les librairies semblent déjà aller dans le sens d'un choix linguistique plus contraignant.

Enfin, une lecture diachronique des évolutions de ces réseaux, groupes et institutions permet d'historiciser cette problématique du cloisonnement. Elle fait émerger un cadre qui s'intègre dans la vision, portée par les approches d'histoire globale¹⁷⁰, d'une perte de terrain des groupes anarchistes, expression d'un internationalisme propre à l'ère des empires, face à

¹⁶⁶ On peut rappeler que le bilinguisme français-arabe affiché par l'Atelier se réduit dans la pratique, jusqu'à une époque récente, à la traduction sporadique d'annonces, dans quelques *Bulletins* ; l'effort de tenir des conférences en arabe s'arrête, pour l'UPL, aux premiers mois de son existence ; le « bibliothécaire » et le « bibliothécaire arabe », comme le « catalogue » et le « catalogue arabe », sont loin d'être sur un même pied d'égalité à la Bibliothèque Municipale d'Alexandrie.

¹⁶⁷ Pour ce milieu, le polyglottisme est synonyme du rattachement à une élite du cru : cf. chap. préc., par. 1.2.

¹⁶⁸ HALIM H., « Latter-day Levantinism » (2010).

¹⁶⁹ Les deux sont actifs dans l'Alexandrie des années 1930.

¹⁷⁰ Cf. HIRSCH S. et VAN DER WALT L. (dir.), *Anarchism and Syndicalism in Colonial and Post-Colonial World 1870-1940* (2010).

l'émergence d'idéologies sociales liées au contexte des États-nations. Le foisonnement de l'activité anarchiste auquel a assisté Alexandrie, du milieu du XIX^e siècle à la Grande Guerre, semble s'essouffler avec celle-ci. Peu avant son déclanchement, alerté par l'imminence du conflit, Enrico Pea met fin à deux décennies de vie en Égypte, en entraînant ainsi, en toute probabilité, la fin de la Baracca Rossa. Quant à l'UPL, ses origines anarchistes ont été déjà redimensionnées par un socialisme institutionnel qui se traduit, en termes alexandrins, par des projets d'avancement social menés par la Municipalité. Pourtant, une recherche sur l'UPL au cours des années dix, et éventuellement au-delà¹⁷¹, pourrait apporter d'autres éléments sur l'évolution postérieure de l'institution, qu'elle se fasse sous l'égide officielle de la Municipalité ou dans d'autres directions.

Et il y a un autre aspect, jusque là négligé, à creuser : l'histoire de l'Atelier pendant la Seconde Guerre mondiale. Ce groupe, symbole d'une harmonie inter-communautaire alexandrine, se révèle en réalité un terrain de confrontation entre récits coloniaux et post-coloniaux. Ces deux récits s'opposent non seulement quant à sa fondation mais aussi, voire surtout, quant à son état de santé pendant la guerre : les récits italoophone et francophone dessinent un groupe en pleine décadence ; le récit arabophone, un groupe qui traverse le conflit sans coup férir. Plus que les années 1950, avec la Révolution des Officiers Libres et l'amorce des nationalisations nassériennes, la Seconde Guerre mondiale pourrait représenter un moment privilégié à interroger du point de vue du cloisonnement communautaire¹⁷² : comme phase où se cristallisent, ou se rendent visibles, des dynamiques déjà silencieusement à l'œuvre sur le terrain. En d'autres termes, on pourrait se demander – avec un regard à l'Atelier comme cas d'études – si les récits colonial et post-colonial ne sont pas en train de nommer différemment la même chose : si, face à un éloignement physique ou politique des étrangers, la « décadence » du récit européen ne serait pas tout simplement la connotation négative – devenue positive dans le récit égyptien – attribuée à une arabisation *de facto* de l'association.

¹⁷¹ Je rappelle que je n'ai pu trouver de date de fermeture.

¹⁷² Pour un approfondissement du début de cette période en termes de construction des appartenances, cf. partie III, chap.3, par. 3.4. et 3.5.

Chapitre 3.

Repenser la localité alexandrine, ou la Bourse des valeurs littéraires d'Alexandrie.

Pour mettre en contexte son étude sur « la République mondiale des lettres », à savoir la construction d'un espace littéraire universel, Pascale Casanova¹ s'appuie sur la notion de « capital symbolique » élaborée par Bourdieu², tout en soulignant que, dans le champ culturel, cette notion était présente depuis longtemps. En 1939, Paul Valéry décrivait les fluctuations du capital symbolique d'un artiste ou d'une œuvre par des termes empruntés au langage de la finance, en affirmant qu'il y a « une valeur nommée esprit, comme il y a une valeur pétrole, blé ou or » et qu'on peut la suivre dans « le grand marché des affaires humaines³ ». Si Casanova a eu le mérite d'élucider l'aspect global de ce marché, rien n'empêche de se pencher sur des fragments plus étroits de celui-ci, de la même façon qu'on pourrait suivre le cours de la Bourse de Paris sans en oublier les interconnexions avec la finance mondiale. C'est d'ailleurs ce qu'a fait Richard Jacquemond⁴ dans son approche du champ littéraire égyptien contemporain.

Dans notre cas la situation est différente. Non pas tant en raison d'un regard porté à l'échelle d'une ville, mais de la réalité historique qui rend ce regard pertinent, tout en appelant à le dépasser. En effet, l'absence d'un statut reconnu pour l'auteur de littérature, comme son évolution dans des lieux qui ont à leur tour une dimension hybride entre le culturel, le politique et le social, invite à se concentrer sur des portions plus restreintes, donc plus concrètement analysables, de cette Bourse des valeurs littéraires. De plus, la situation de l'Égypte à l'époque qui nous intéresse – tiraillée entre statut officiel de territoire ottoman⁵, occupation coloniale et revendications nationalistes – fait d'Alexandrie, de par sa position délicate de terrain de confrontation entre ces instances, une interface tout à fait intéressante pour une approche d'histoire culturelle. Pourtant, si Alexandrie est le siège de la Bourse des valeurs littéraires ici traitée, la volonté d'en suivre le cours implique de ne pas restreindre, *a priori*, le regard à un contexte citadin. Après avoir cherché, dans le chapitre précédent, de

¹ CASANOVA P., *La République mondiale des Lettres* (1999).

² Cf. notamment BOURDIEU P., *Les règles de l'art* (1992).

³ Valéry est cité par CASANOVA P., *op. cit.*, p. 26. Ce « marché des affaires humaines » est ce que Bourdieu nomme « le marché des biens symboliques ».

⁴ JACQUEMOND R., *Entre scribes et écrivains* (2003).

⁵ Si l'occupation britannique se met en place dès 1882, l'Égypte reste officiellement ottomane jusqu'à 1914.

reconstruire et analyser les lieux de la ville où l'auteur évolue en tant qu'acteur social, il s'agit maintenant de reconstruire et analyser les dynamiques qui font qu'un auteur soit reconnu en tant que tel. Ces dynamiques d'inclusion et d'exclusion – qui caractérisent le fonctionnement interne d'un champ littéraire autonome, ou en voie de l'être – ne sauraient être abordées de la même manière face à une situation qui est bien en deçà de cette autonomie. Dans l'absence, élucidée dans le chapitre précédent, d'éditeurs et revues⁶ se présentant comme une sorte de porte d'accès au marché des échanges littéraires, il faut investir d'autres instances et d'autres dimensions pour porter un regard sur la construction de la réputation littéraire.

Car c'est de cela qu'il s'agit : essayer de comprendre ce qui fait que quelqu'un, qui s'adonne à une pratique de l'écriture dont il ne peut vivre et pour laquelle il n'a pas de statut précis, soit considéré ou pas comme un auteur littéraire. Bien sûr, il est nécessaire en même temps de préciser les limites – non pas physiques, mais sociales – de cette forme de considération qu'on étudie. Dans leurs recherches sur la construction et la survie de la réputation artistique, les sociologues Kurt et Gladys Lang⁷ distinguent deux moments logiques et chronologiques de la réputation : la « reconnaissance » (*recognition*), c'est-à-dire la réputation gagnée dans le milieu où l'artiste produit, et la « renommée » (*renown*), c'est-à-dire la réputation qui dépasse ce même milieu pour toucher le grand public⁸. Ce chapitre se concentre sur le premier point, à savoir sur la reconnaissance, en renvoyant à la partie IV de cette étude, consacrée à la mémoire, pour une analyse en termes de renommée. Or, même suite à cet éclaircissement, la question ne va pas de soi. En l'absence d'un champ littéraire autonome, permettant de parler de « reconnaissance interne » comme les sociologues le font, par exemple en tant que réputation acquise par un poète auprès des autres poètes⁹, tout l'enjeu est ici de définir ce qu'est que ce « milieu où l'artiste produit », quels sont ses contours et sur quels critères on se base, tour à tour, pour accorder ou nier la reconnaissance, pour valider ou invalider un auteur.

⁶ Bourdieu indique en la présence des salons, jouant – à la place d'éditeurs et revues – le rôle d'instances d'inclusion et exclusion, un état embryonnaire du champ littéraire. Cf. BOURDIEU, *Les règles de l'art* (1992), p. 86-95.

⁷ LANG K. and G., « Recognition and Renown » (1988) ; ID., *Etched in Memory* (1990).

⁸ J'adopte la traduction française des termes des Lang faite par Sébastien Dubois. Cf. DUBOIS S., « Mesurer la réputation » (2008).

⁹ Cela implique une structuration du littéraire comme milieu professionnel propre, ce qui n'était pas le cas dans l'Alexandrie de notre époque.

3.1 *Famille, entre parrainage et commémoration*

Dans le cadre de ce statut non-professionnel de l'auteur¹⁰, le contexte familial joue un rôle important non seulement comme lieu de production de la littérature, mais comme instance de validation. Tout en étant à l'origine de la pratique de l'écriture chez nombre d'amateurs alexandrins, les réseaux familiaux sont également, bien souvent, les clés de la sortie d'un amateur du cercle étroit des applaudissements domestiques. Deux formes de sortie semblent être, dans notre contexte alexandrin, les plus communes : un accompagnement qui est donné à l'auteur de son vivant, par le biais d'un accès direct aux contacts familiaux, débouchant souvent sur un parrainage autre que le soutien strictement familial ; un accompagnement *post-mortem*, dans lequel la commémoration domestique prend la forme d'une validation de la production littéraire du défunt. Ces deux dynamiques, répandues dans les milieux francophones aussi bien qu'arabophones, sont également transversales aux catégories sociales. En d'autres termes, au-delà des considérations sur l'ampleur et l'influence du réseau mobilisable, la volonté de soutenir l'auteur de la famille – que ce soit de son vivant ou après sa disparition – est présente tant chez l'élite et la bourgeoisie que chez les classes populaires¹¹. Nombreux sont les cas d'auteurs parrainés (les Zananiri, les de Zoghebs, les Arcache, les Thuile) ou consacrés par une validation posthume ('Abdallah al-Nadîm, Adîb Ishaq, Salîm Taqlâ, Najîb al-Haddâd mais aussi Joseph Faraone, Édouard de Lagarenne et bien d'autres) par des membres de leur famille. Sans oublier qu'une dynamique n'exclut pas l'autre. Souvent on commémore, en le validant, l'auteur de la famille par lequel on a été parrainé. Ce qui équivaut à s'auto-valider en établissant, pour son propre art, une généalogie familiale attitrée.

C'est en ces termes qu'on peut lire le cas éloquent des deux frères René Tasso (1897-1920) et Céline Axelos, née Tasso (1902-1992)¹². Selon les sources¹³, la figure déterminante dans l'éclosion de la vocation poétique chez Céline Axelos a été son frère. Celui-ci, intégré dans les réseaux francophones alexandrins, l'aurait amenée avec lui dans les salons de la ville, en particulier chez les Thuile, en lui donnant l'accès à un monde d'échanges littéraires qui lui aurait été autrement fermé. Car il est raisonnable de penser qu'Axelos, à peine adolescente et sans production littéraire à son actif, n'aurait pu accéder à ce milieu sans y être présentée par

¹⁰ Éluclidé plus haut : cf. partie II, chap. 1.

¹¹ Aussi analphabètes soient-ils, aussi marginaux puissent-ils être définis (à mon avis de façon hâtive), Matteo Marchi ne renonce pas à valider, par tous les moyens dont il dispose, l'œuvre de son père Giuseppe (cf. partie II, chap. 1, par. 1.5).

¹² Cf. fiches auteurs.

¹³ Cf. notamment LACKANY R., *Céline Axelos*, Éditions de l'Atelier, Alexandrie 1987. Mais on trouve la remarque dans plusieurs textes.

quelqu'un qui y était déjà introduit¹⁴. Or, sur cette période qu'Axelos qualifie de formation artistique – et qu'on pourrait définir aussi bien de parrainage social – on n'a pas de témoignages de première main de la part de René Tasso. De plus, les seuls témoignages disponibles sur le degré d'inclusion de celui-ci dans ces réseaux alexandrins, donc sur la reconnaissance qu'il avait acquise en tant que poète, sont postérieurs non seulement à sa disparition, mais à la validation opérée par sa sœur. René Tasso, décédé à l'âge de vingt-trois ans, n'a laissé ni de recueils ni, à ma connaissance, de poèmes épars publiés dans la presse¹⁵. On peut penser, comme sa sœur l'affirme¹⁶ et comme cela était l'habitude dans les salons qu'il fréquentait, qu'il devait avoir lu ses textes en public. Néanmoins, en ne disposant pas de sources orales de l'époque, les premiers indices d'une reconnaissance de Tasso en tant que poète nous viennent de sa sœur. Dans son premier recueil à elle, paru en 1943, Axelos inclut un poème – « Souvenirs » – qui porte la dédicace qui suit : « À mon frère René Tasso, poète, mort à l'âge de vingt-trois ans¹⁷ ». Après cette dédicace-épitaphe, des vers disent la douleur pour la disparition du frère, en le construisant *a posteriori* comme une figure déjà détachée de la vie, grave et tragique, que la mort aurait cueillie parce qu'elle était trop haute pour ce bas monde :

Je regardais ton front, ta main pâle, tes doigts,
Ton visage était beau sous la lampe voilée,
Et ta voix où passait ta peine inconsolée,
Emplissait le ciel pur de mon âme d'enfant.

Si le ton est apparemment celui d'une élégie traditionnelle, ce n'est pas uniquement le défunt qui est célébré, mais aussi l'héritage (et l'héritière) qui lui survit et que le texte met explicitement en avant. Alors que le poète disparu est figé dans le temps (que ce soit au passé ou au présent éternel du souvenir), sa sœur émerge comme une figure en évolution : Céline

¹⁴ Sans penser à une présentation officielle, statutaire, comme celle requise dans certains clubs mondains alexandrins, il ne faut pas oublier, comme Bourdieu le rappelle, qu'avec les salons on est face à un « univers subtilement hiérarchisé ». Cf. BOURDIEU P., *Les règles de l'art* (1992), p. 89.

¹⁵ Cette dernière affirmation, dépendante de l'accès à des sources extrêmement dispersées, est à vérifier. À ma connaissance, le nom de René Tasso, adolescent, n'est cité que dans la publication interne de son école, le Collège de Sainte Catherine (*Le Lotus* n. 1, 5^{ème} année, décembre 1913, p. 7) comme membre du groupe pompeusement nommé *Académie*, qui réunit les meilleurs élèves de l'école. Sur le rôle d'instance de validation de cette publication, ce groupe et cette école, cf. par. suiv.

¹⁶ Dans le poème « Souvenirs » construisant la figure de son frère. Cf. AXELOS C., *Les deux chapelles*, Cosmopolis, Alexandrie 1943, p. 24-25.

¹⁷ *Ibid.*, p. 24.

Axelos, autrefois en admiration du talent de son frère aîné, est devenue poétesse à son tour. En publiant un recueil, elle a mené à bien la mission qui a échappé à son frère :

Et ce livre entr'ouvert est ton livre, mon frère,
Où je relis sans fin les mots que tu chantais,
Alors qu'à tes genoux assise, j'écoutais.

Et elle se propose de la poursuivre à l'avenir :

Et seule je poursuis aujourd'hui le chemin,
Où ton âme a passé dans sa robe immortelle¹⁸.

La commémoration du frère sort ainsi du cercle familial pour devenir validation publique de sa figure de poète et, en même temps, auto-validation de soi-même par la mise en place d'une généalogie artistique¹⁹.

Le cas Axelos-Tasso permet également de réfléchir à l'appropriation de cette validation familiale par des domaines autres que la famille. En effet, la perpétuation du souvenir de Tasso, « poète, mort à l'âge de vingt-trois ans », ne s'arrête pas au premier recueil de sa sœur. Elle trouve sa place, deux ans plus tard, dans un journal et, douze ans plus tard, dans une anthologie. Le journal en question est un numéro spécial, paru en août 1945 pour célébrer le cinquantenaire de la fondation du quotidien alexandrin *La Réforme*²⁰. Dans une section consacrée aux « Poètes de chez nous », Tasso est présenté par un ancien camarade qui l'a connu au Collège de Sainte Catherine. La présentation semble se faire l'écho des paroles de Céline Axelos. Tasso y est décrit comme « un chevalier du Graal », « un être qui – déjà – n'appartenait pas à la terre²¹ ». Toutefois, les souvenirs personnels mobilisés dépassent le cercle familial pour s'ouvrir à un réseau noué à l'école et capable désormais d'investir les pages d'un journal local²². En deuxième lieu, même s'il y a encore, dans ces lignes, une prédominance indéniable de l'élément émotionnel, intime, comme déclencheur de la validation du poète, un élément factuel est introduit, quoique sous forme de mention fugace. Cet ancien camarade d'école regrette « celui que François Mauriac appelait 'mon cher

¹⁸ Tous les vers d'Axelos ici cités sont tirés de « Souvenirs » : *ibid.*

¹⁹ Sur la construction des généalogies, cf. BURGUIÈRE A., « La généalogie » (1992).

²⁰ *Le Livre d'or de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945.

²¹ *Ibid.*, p. 349.

²² Cf. par. suiv. pour une analyse de la validation opérée par l'école.

poète²³ » : il s'appuie donc sur une validation extérieure, d'autant plus efficace car venant d'un poète français renommé²⁴, pour donner un gage d'objectivité à son propre jugement de valeur.

Cette validation extérieure devient l'élément central dans le profil biographique de René Tasso présent dans l'anthologie *Poètes en Égypte*, de 1955. Qu'il ait connu ou pas le jeune poète disparu, l'auteur de l'anthologie se pose en garant d'une appréciation prenant en compte le simple talent artistique. Aucun souvenir personnel n'apparaît dans ce profil, fondé sur la mise en valeur des deux validations précédentes de Tasso, dans lesquelles la famille – qui n'est d'ailleurs jamais mentionnée – ne joue aucun rôle. Ce profil anthologique retrace le parcours de Tasso en deux étapes fondamentales : brillant élève à Sainte Catherine, applaudi dans ce milieu scolaire, le garçon est ensuite reconnu même par « François Mauriac, auteur des *Mains Jointes*, avec lequel il correspondait quand la mort le surprit en 1920²⁵ ». Cette reconnaissance, que le poète français renommé octroie au jeune poète francophone, suffit à elle seule à contrecarrer le fait qu'aucune publication de ce dernier n'a jamais vu le jour. La notation selon laquelle « pendant la guerre de 1914-1918 il prépara son premier recueil, qui ne devait jamais paraître²⁶ », semble devenir l'énigme témoignage romantique de la hauteur céleste de l'expression poétique de Tasso. Or, cette aura céleste n'est pas le seul élément qui est passé de la commémoration familiale, avec Axelos, au récit anthologique, avec Moscatelli. Ce dernier est en mesure de citer un passage entier d'une lettre adressée par Mauriac à Tasso, ce qui indique, en l'absence d'une correspondance publiée, une continuité entre validation familiale et validation anthologique. En effet, on peut supposer que – s'il ne remontait pas à une époque antérieure – un contact se soit noué entre Moscatelli et la famille de René Tasso (vraisemblablement en la personne de sa sœur, qui figure aussi parmi les poètes anthologisés) en vue de recueillir des renseignements biographiques sur le jeune poète disparu et que, à ce moment-là, la correspondance Mauriac-Tasso ait été mise à disposition de Moscatelli.

Loin d'être un élément exceptionnel du cas Axelos-Tasso, cette continuité entre validations familiale et extra-familiale confirme, d'un côté, le caractère non professionnel de la pratique de l'écriture en contexte alexandrin, tout en invitant, de l'autre, à repenser ce « contexte alexandrin » pour y inclure des éléments tels la correspondance avec François Mauriac. Nous y reviendrons tout au long de ce chapitre.

²³ *Le Livre d'or de la Réforme* (1945), p. 349.

²⁴ Au sens où les Lang parlent de renommée, i.e. de réputation acquise auprès du grand public.

²⁵ MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, Les Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 80.

²⁶ *Ibid.*

3.2 *École, valider pour s'auto-valider*

Si la fonction de validation exercée par les réseaux familiaux est transversale aux langues, c'est surtout en milieu francophone que l'école semble jouer, en contexte alexandrin, un rôle de poids. Comme Frédéric Abécassis l'a montré dans ses travaux sur l'enseignement francophone d'Égypte, les écoles dispensant leurs cours en français jouissent, jusque dans l'entre-deux-guerres, d'une image de marque, notamment auprès des communautés étrangères, des minorités et de l'élite égyptienne européanisée²⁷. C'est alors en s'appuyant sur cette bonne réputation que, à Alexandrie, ces écoles peuvent se présenter, à leur tour, comme des instances faisant la bonne réputation de leurs élèves. Encore, le fait que ces élèves soient réputés pour leur excellence comme administrateurs, gestionnaires ou comptables, mais aussi, voire surtout, pour des accomplissements éminemment culturels (selon la conception traditionnelle opposant la culture à la pratique), contribue à rehausser l'image même de ces écoles, et de l'instruction française en général, comme apanage d'une élite qui peut se permettre de cultiver des activités gratuites, d'où elle tire un capital culturel qui ennoblit son capital économique²⁸.

Le cas du Collège de Sainte Catherine est emblématique de cette dynamique de validation littéraire de ses propres élèves, qui consiste en fait en une auto-validation. Fondé en 1847 par les Frères des Écoles chrétiennes de Saint Jean Baptiste de la Salle, le Collège de Sainte Catherine est une des premières écoles confessionnelles à ouvrir ses portes à Alexandrie²⁹. À la différence des instituts salésiens d'arts et métiers qui suivront – et notamment de l'Institut don Bosco, ouvert à un demi-siècle de distance³⁰ – cette première école ne se veut pas un pilier de l'enseignement technique (et italo-phonique³¹), mais de l'enseignement généraliste (et francophone). En effet, le Collège de Sainte Catherine ne recrute pas ses élèves parmi les enfants défavorisés ou issus des couches populaires, en visant

²⁷ ABÉCASSIS F., « Approche d'un champ : l'enseignement étranger en Égypte » (1994) ; ID., *L'enseignement étranger en Égypte et les élites locales* (2000) ; ID., « Alexandrie 1929. Réflexions sur le cosmopolitisme à l'École française » (2003).

²⁸ Cf. partie II, chap. 1.

²⁹ La toute première école confessionnelle alexandrine est, à ma connaissance, l'école de filles ouverte en 1844 par les religieuses de Saint Vincent de Paul. Quant au Collège de Sainte Catherine, aujourd'hui fermé, il cède désormais sa place de prestige au Collège Saint Marc, fondé aussi par les Frères des Écoles chrétiennes, en 1928, et aujourd'hui encore actif dans son siège de Shatby. Pour localiser les quartiers de Sainte Catherine et Shatby, cf. *Planche 3*.

³⁰ Je dois cette nécessaire mise en contexte à Annalaura Turiano, doctorante à l'IREMAM, qui mène une recherche sur les instituts professionnels salésiens à Alexandrie entre la fin du XIX^e siècle et les années 1960. Dans ses contributions, elle remet en question l'image traditionnelle de l'école confessionnelle comme havre de mixité : TURIANO A., « Écoles et cosmopolitisme » (à paraître) ; ID., « Religion et impérialisme en Méditerranée » (à paraître).

³¹ En d'autres termes, on n'y enseigne pas un métier, selon les six sections de typographie, cordonnerie, reliure, ébénisterie, couture et mécanique disponibles au Don Bosco – cf. TURIANO A., « Écoles et cosmopolitisme » (à paraître) –, mais on y dispense une culture générale susceptible de former de futurs cadres.

plus haut dans l'échelle sociale. Pourtant, ce type de recrutement ne semble pas suffire, en soi, aux ambitions de l'établissement. C'est ainsi que, notamment dès la fin du XIX^e siècle, des initiatives internes viennent construire l'image du Collège de Sainte Catherine comme institution d'élite. Un groupe, pompeusement nommé « Académie de Saint Jean Baptiste de la Salle » est mis en place – en 1888³² – pour réunir les meilleurs élèves des classes terminales de l'école. Dirigé en 1913 par un président et un vice-président, secondés dans les questions techniques par un secrétaire, un trésorier et un bibliothécaire, ce groupe d'élèves adolescents se réunit régulièrement³³, sur le modèle des groupements d'artistes adultes, pour parler art et culture. Dès sa fondation, l'Académie cherche à se faire connaître par une publication, *L'Écho de l'Académie*, destinée à accueillir les travaux littéraires des « Académiciens » (c'est ainsi qu'on les nomme). Cette première tentative ayant vie brève, ce n'est qu'en 1909 que l'Académie du Collège de Sainte Catherine parvient à faire sortir un bulletin plus durable, intitulé *Le Lotus*³⁴. Tout en œuvrant pour l'éclat de l'établissement, à travers la publication de textes, appelés « travaux littéraires », de ses élèves ou anciens élèves, *Le Lotus* se veut une revue de plus grande envergure qu'un journal scolaire. Sa mise en vente et sa distribution, avec la possibilité de la recevoir par abonnement, confirment la volonté de sortir du milieu de l'école pour entrer dans la scène culturelle francophone citadine.

D'autres initiatives viennent s'ajouter à cette opération de mise en valeur du Collège de Sainte Catherine comme institution productrice de culture. L'une d'entre elles a lieu en mai 1914, avec la visite à Alexandrie de l'écrivain français Maurice Barrès, accueilli dans différents établissements francophones de la ville. Cette visite, qui n'est pas destinée en voie exclusive à Sainte Catherine, est construite *a posteriori* par le Collège comme un sceau de légitimité culturelle posé sur la production littéraire de ses élèves. Un album de photographies, conservé à la BNF de Paris³⁵, documente l'événement en quelques clichés, pris pour la plupart au Collège de Sainte Catherine³⁶. Deux des onze clichés réservés à cette école

³² Je tiens la date de fondation de cette remarque faite en 1913 : « Encore dans sa prime jeunesse, voilà quelques années, l'Académie Saint-Jean-Baptiste de la Salle est désormais entrée dans sa pleine maturité. Elle vient de doubler glorieusement le cap des vingt-cinq ans ». Cf. *Le Lotus* n. 1, 5^e année, décembre 1913, p. 7. Dans un plus récent Bulletin de l'Académie, on trouve une liste de ses présidents depuis la fondation, qui est faite remonter au 17 octobre 1888. Cf. *Le Lotus* n. 34, 17^e année, janvier 1926, p. 117.

³³ On parle en 1913 de « réunions hebdomadaires » : *Le Lotus* n. 1, 5^e année, décembre 1913, p. 7.

³⁴ À ne pas confondre avec *Le Lotus*, périodique francophone fondé en 1901 par Iskandra Khûrî de Avierino, déjà directrice du journal arabophone *Anîs al-Jalîs*.

³⁵ Désormais consultable en ligne :

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8432390z/f1.zoom.r=Maurice+Barr%C3%A8s.langEN>

³⁶ Quatre pages sur vingt sont consacrées à cette école, alors que les autres institutions, y compris le Consulat de France, ont droit en moyenne à une page chacune. L'album, offert en cadeau à Barrès, porte une dédicace avec une signature, malheureusement illisible, qui ne permet pas d'établir si le service photographique, professionnel ou improvisé, ait été commandité ou réalisé par quelqu'un lié au Collège de Sainte Catherine.

montrent un jeune homme élégamment vêtu debout sur une estrade. Ils sont accompagnés de l'indication suivante : « Le poète égyptien Klat récitant son poème *Les mots français*³⁷ ». Cet intitulé est loin d'être anodin : Hector Klat³⁸ (1888-1976), Alexandrin d'origine syro-libanaise, y est qualifié d'égyptien et de poète. Et les deux qualificatifs vont ensemble : loin de représenter une indication de nationalité au sens administratif³⁹, le terme « égyptien » est utilisé ici – comme souvent à l'époque – en tant que synonyme de « local », « du cru », « de chez nous ». Un « local », donc, qui est aussi « poète » et cette deuxième appellation révèle également tout son poids. Car, alors qu'il n'y a pas, à ma connaissance, beaucoup de poèmes de Klat publiés avant 1914 – si ce n'est dans le périodique interne au Collège de Sainte Catherine – cette récitation en l'hommage de Barrès est vue comme un tournant dans son parcours. Un site consacré à la littérature francophone n'hésite pas à déclarer que « sa carrière poétique fut couronnée de succès, surtout après avoir récité en Alexandrie, devant Maurice Barrès, l'hymne aux 'mots français'⁴⁰ ». Cette remarque n'est pas imputable à l'approximation des profils biographiques circulant en ligne : présente dans des publications spécialisées⁴¹, elle semble se faire l'écho des déclarations livrées par Klat lui-même. Selon son témoignage, c'est l'Ambassadeur de France en personne qui l'aurait invité à réciter « Les mots français » pour Maurice Barrès, au Collège de Sainte Catherine⁴². Vraisemblablement adressée à Klat en tant qu'ancien élève du Collège et ancien membre de son Académie, cette invitation concerne aussi, explicitement, la récitation de ce poème spécifique (et pas d'un autre). La citation de quelques vers suffira à en éclairer la raison :

Alors, dans ma simplicité d'Oriental
Que subjuge le Beau, je suis pris de l'envie
D'écrire !... Et nul délice au monde n'est égal
À celui que j'éprouve à vous donner la vie
À vous rythmer, avec plus ou moins d'insuccès,

³⁷ Indication manuscrite à la page 7 de l'album.

³⁸ Cf. fiche auteur.

³⁹ Pour un aperçu sur l'évolution de la nationalité égyptienne, cf. partie I, chap. 2. Les catégories nationales sont souvent employées de façon instrumentale dans l'Égypte de l'époque, que ce soit dans les registres scolaires des instituts confessionnels, dans ceux des bibliothèques ou dans les démêlés des citoyens avec la justice : cf. respectivement TURIANO A., « Écoles et cosmopolitisme » (à paraître) ; chap. préc., par. 2.8 ; HANLEY W., *Foreignness and localness* (2007).

⁴⁰ Cf. <http://www.espacefrancais.com/hector-klat/>

⁴¹ Cf. par ex. ZEIN R., *Dictionnaire de la littérature libanaise de langue française* (1998), p. 287.

⁴² KAUFMAN A., *Reviving Phoenicia: The Search for Identity in Lebanon* (2004), p. 64.

En effet, si cette récitation au Collège de Sainte Catherine semble avoir frappé Barrès, c'est plus pour le poème que pour le poète. Dans le chapitre « Une escale à Alexandrie », que Barrès consacre, neuf ans après, à la brève visite de la ville faite en mai 1914, l'évocation de la récitation de Klat, dont l'écrivain français n'a pas retenu le nom, déclenche ces remarques :

Très émouvante, cette mise en scène de tous les élèves massés, dans une grande cour. Un jeune Égyptien me récite des vers de sa façon, et de toutes parts quels compliments ! (...) En revanche, jamais devant ces auditoires d'immense bonne volonté, je ne cessai de sentir, avec une acuité presque douloureuse, quelle tâche magistrale incombe aux véritables écrivains français⁴⁴.

Malgré cette asymétrie entre le « jeune Égyptien » qui récite des vers et les « véritables écrivains français », si explicitement instituée par Barrès, le « jeune Égyptien » semble en sortir gagnant, ainsi que l'école qu'il représente et qui le consacre, et s'auto-consacre, par tous ces compliments. Comme dans le cas de la famille, l'école fonctionne comme une instance de validation alexandrine, tout en jouant sur des dimensions autres que celle locale, dans l'effort – parfois couronné de succès⁴⁵ – de la transcender : de nombreux profils de Klat, désormais « poète libanais⁴⁶ », mentionnent sa scolarité au Collège de Sainte Catherine comme un élément central dans son parcours.

3.3 *Journaux : vers ouvrages posthumes, anthologies, recueils biographiques*

On a déjà montré auparavant⁴⁷ la fluidité de la frontière, dans l'Égypte de l'époque qui nous intéresse, entre écriture littéraire et écriture journalistique. Il s'agit ici d'analyser les journaux non pas tant comme moyens de diffusion des textes de fiction, mais comme

⁴³ KLAT H., « Les mots français », *Le Lotus* n. 1, 5^e année, décembre 1913, p. 13. Ce poème, considéré depuis comme une sorte de cheval de bataille de son auteur, est republié dans nombre de ses recueils.

⁴⁴ BARRÈS M., *Une enquête aux pays du Levant*, Plon, Paris 1923, p 15, c'est moi qui souligne. Le texte de 1923 est rédigé à partir des notes prises sur place par l'auteur, qui pensait les publier comme un compte-rendu de ses visites aux institutions scolaires francophones au Levant.

⁴⁵ Dans le cas de Klat, un début de reconnaissance extra-alexandrine viendrait aussi de la poursuite du voyage de Barrès vers Beyrouth, à la découverte d'autres institutions scolaires francophones. Arrivé dans cette ville, Barrès aurait parlé d'un jeune poète « syro-libanais » – en faisant allusion aux origines de Klat – lui ayant récité un poème sur l'amour pour la France. Cf. KAUFMAN A., *Reviving Phoenicia* (2004), p. 64.

⁴⁶ Sur la réputation de Klat comme « poète national » du Liban, cf. partie IV, chap. 3, par. 3.6.

⁴⁷ Cf. partie II, chap. 1, par. 1.4.

instances de validation de leurs auteurs. Que ce soit en milieu francophone ou arabophone, la presse alexandrine semble représenter, dans bien de cas, un domaine où les réseaux noués en contexte familial ou scolaire trouvent un aboutissement en termes de validation – extra-familiale et extra-scolaire – des auteurs mis en avant. Parrainages et de commémorations acquièrent, sur les pages des journaux, la légitimité nécessaire pour investir d’autres ouvrages, monographiques ou anthologiques.

Au-delà du cas éclatant d’une Jeanne Arcache, qui écrit – quoique sous un nom de plume – pour *La Bourse égyptienne* de propriété de son père Antoine Arcache bey, ou d’un Maurice de Lagarenne qui succède à son père Édouard comme directeur de *La Correspondance égyptienne* par lui fondée, dans l’Alexandrie de l’époque qui nous intéresse les journaux sont étroitement liés à des réseaux familiaux. Cela est dû, d’un côté – surtout en milieu arabophone – au caractère aléatoire, risqué du point de vue tant économique que politique⁴⁸, de la fondation d’un journal et du travail de journaliste, qui ressemble à un engagement socio-culturel de pionniers⁴⁹ aux contours encore flous, plus qu’à une profession bien établie. De l’autre – surtout en milieu francophone et italophone – on a la conscience qu’on fait du journalisme depuis une périphérie, avec la nécessité qui en découle de se donner un caractère local (souvent mis en relation avec l’Europe, en s’adressant par exemple aux Européens établis à Alexandrie ou en Égypte, ou en relatant la dimension culturelle et mondaine de leur vie d’expatriés). Dans les deux cas les journaux ont souvent, à leurs débuts, une dimension d’entreprise familiale, non seulement en sens diachronique (avec une transmission de leur propriété et de leur direction à travers plusieurs générations), mais synchronique (avec, par exemple, la collaboration de plusieurs frères au même organe).

Cela dit, l’empreinte familiale des périodiques alexandrins ne suffit pas à expliquer, à elle seule, leur mode de fonctionnement comme instances de validation des auteurs. D’autant que leur perméabilité, en ce sens, ne se limite pas aux réseaux familiaux, s’ouvrant en même temps aux réseaux scolaires. Le cas du numéro spécial de *La Réforme* – paru en 1945 pour célébrer le cinquantenaire de la fondation de ce périodique – est particulièrement éloquent. Dans une rubrique censée présenter les poètes francophones d’Alexandrie, les quatre poètes

⁴⁸ N’oublions pas que la situation de la presse dans l’Égypte khédiviale est critique et que la loi martiale, proclamée par les Britanniques le 2 novembre 1914 (et abrogée seulement le 28 février 1922, avec la Déclaration d’indépendance) ne fait qu’empirer la donne. Nombreux sont les exilés à cause de leur rôle dans ce domaine, dont Ya‘qûb Sannû‘, Jamâl al-Dîn al-Afghânî et Muhammad ‘Abduh. Pour rester en contexte alexandrin, on peut citer Adîb Ishaq et ‘Abdallah al-Nadîm, exilés respectivement en décembre 1879 et octobre 1891, et Mahmûd Bayram al-Tûnisî, exilé en octobre 1919.

⁴⁹ Voire d’opposants politiques.

mis à l'honneur (Louis Fleri, Henri Thuile, Hector Klat et René Tasso⁵⁰) ont tous été formés au Collège de Sainte Catherine, qui se targue de l'excellence de son enseignement francophone à travers la validation littéraire des auteurs issus de ses bancs⁵¹. Il aurait pu s'agir d'une simple coïncidence, quoique digne d'attention, si les profils biographiques des quatre poètes concernés n'avaient pas été rédigés sur la base de souvenirs personnels, liés au temps de l'école⁵². Et il y a d'autres exemples, notamment en milieu arabophone, où réseaux familiaux et réseaux scolaires semblent s'imbriquer dans des parrainages menant certains auteurs à leurs postes au sein d'un journal. La composition de la rédaction d'*al-Ahrâm*, fondé à Alexandrie en 1875, illustre bien ce type d'imbrication. Mis en place par deux frères d'origine syro-libanaise, Salîm et Bishâra Taqlâ, le journal s'enrichit progressivement de la collaboration d'autres figures de la scène culturelle syro-libanaise d'Égypte. Il s'agit d'abord de Najîb al-Haddâd⁵³, lié à un réseau qui tourne autour du Beyrouth de la famille al-Yâzîjî, ainsi que du Collège patriarcal⁵⁴ de cette ville, où plusieurs al-Yâzîjî, à partir du patriarche Nasîf, ont été enseignants. Si al-Haddâd est, du côté maternel, petit-fils de Nasîf⁵⁵, il est vrai également qu'il a fréquenté cette école, en bénéficiant de l'enseignement de ses oncles. Ensuite, à travers Najîb al-Haddâd, son frère Amîn⁵⁶ rejoint aussi la rédaction d'*al-Ahrâm*, comme celles d'autres périodiques alexandrins que son aîné fonde (*Lisân al-'arab*, *Al-Salâm*) ou avec lesquels il collabore (*Anîs al-Jalîs*). Et c'est, encore une fois, par des réseaux où appartenances familiales et contacts scolaires sont étroitement entremêlés que Khalîl Muţrân, ancien élève de Nasîf al-Yâzîjî au Collège patriarcal, est recruté, dès son arrivée en Égypte, à la rédaction d'*al-Ahrâm*. Immédiatement après la disparition de Salîm Taqlâ – l'un des fondateurs du journal, mort en 1892 – ses collaborateurs se mettent au travail pour recueillir en volume ses poèmes et ses articles de presse. Le recueil posthume⁵⁷ sort en 1893, imprimé sur les presses d'*al-Ahrâm* et enrichi par une photographie de l'auteur, ainsi que par deux

⁵⁰ Cf. fiches auteurs.

⁵¹ Cf. par. préc.

⁵² Cela est particulièrement évident dans le cas du profil de Louis Fleri, signé par Gabriel Boulad, qui sonne : « Mes souvenirs sur Louis Fleri remontent à l'année 1896, époque où nous nous sommes trouvés ensemble sur les bancs de la seconde classe du Collège de Ste Catherine » : cf. BOULAD G., « Louis Fleri », *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société de publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 346. Les trois autres profils, signés par les initiales G. L., sont aussi basés sur une connaissance directe, remontant vraisemblablement à la même expérience scolaire.

⁵³ Sur Najîb al-Haddâd cf. fiche auteur et partie III, chap. 1, par. 1.2.

⁵⁴ *Al-madrasa al-batriarkiyya li al-rûm al-kathûlik* : le Collège patriarcal pour les Grecs catholiques, fondé à Beyrouth en 1865.

⁵⁵ Il est le fils de sa fille, Karîma al-Yâzîjî.

⁵⁶ Amîn al-Haddâd est présent comme signature sous une dédicace dans un des ouvrages posthumes de son frère Najîb, mais on n'a pas réussi à repérer ses ouvrages (il y aurait au moins un recueil à son nom).

⁵⁷ TAQLÂ S., *Nubdha min dîwân al-marhûm Salîm Bik Taqlâ*, Matba'at al-Ahrâm, al-Iskandariyya 1893.

profils biographiques – de la plume de Najîb al-Haddâd⁵⁸ et Khalîl Muṭrân⁵⁹ – célébrant son envergure humaine et professionnelle, comme ses talents de poète. Ces éléments – photo et profils – sont repris ensuite par Jurjî Zaydân⁶⁰, un autre célèbre Syro-libanais des lettres égyptiennes, dans son recueil de biographies de personnages illustres d’Orient⁶¹.

La même succession de passages – de la préparation du recueil posthume⁶², avec photo et profils, à la reprise de photo et profils par Jurjî Zaydân – se met en place dès 1899 lors de la disparition prématurée de Najîb al-Haddâd⁶³. Et les exemples de cette façon de procéder sont relativement nombreux, en milieu francophone comme arabophone, ce qui montre le rôle de poids joué par les journaux, et par leurs rédactions, comme instances de validation des auteurs en contexte alexandrin. Ce rôle de poids, véritable amorce d’une successive validation anthologique, est pourtant à redimensionner à la lumière des considérations exposées en ouverture de ce paragraphe : ne fonctionnant pas comme des réseaux autonomes, les journaux finissent par apposer un sceau sur des validations effectuées ailleurs, en contexte familial et/ou scolaire.

3.4 *Ouverture et contacts : repenser la localité alexandrine*

Si le poids du local est considérable dans la construction de la réputation des auteurs, il serait absolument réducteur d’envisager la localité alexandrine dans sa simple dimension géographique, en se fiant *a priori* à des frontières établies par des administrations successives, sans prendre en compte l’aspect social présent dans toute notion de lieu. La localité alexandrine, y compris littéraire, est donc aussi, voire surtout, un construit social. Dans un de ses romans en italien sur les milieux culturels alexandrins, Fausta Cialente met en scène une conversation entre deux dames. Elles commentent la rapidité à laquelle une blague de

⁵⁸ AL-HADDÂD N., « Sifât al-faḳîd », dans TAQLÂ S., *op. cit.*, p. 3-6.

⁵⁹ MUTRÂN Kh., « Al-faḳîd wâ-lamhâtu-hu », dans TAQLÂ S., *op. cit.*, p. 9-15.

⁶⁰ Jurjî Zaydân (1861, Beyrouth – 1914, le Caire), chrétien orthodoxe, se revendique, comme Salîm Taqlâ, d’une identité ottomane (cf. partie III, chap. 1, par. 1.2). Il fait partie de ces intellectuels syro-libanais qui contribuent à la *Nahda* égyptienne. Largement autodidacte, il rédige des traités sur l’histoire de la littérature arabe et des pays islamiques, ainsi que de nombreux romans visant à attirer l’attention du public sur ce patrimoine culturel. Considéré comme le père du roman historique arabe, il est également le fondateur, en 1892, de la revue *al-Hilâl*, qui donne naissance à la maison d’édition homonyme, encore active en Égypte. Un ouvrage récent retrace son parcours : DUPONT A.-L., *Jurjî Zaydân 1861 – 1914* (2006).

⁶¹ ZAYDÂN J., *Tarâjim mashâhîr al-sharq fî al-qarn al-tâsi ‘ ashara*, Dâr Maktabat al-Hayâ, Bayrût, s. d., vol. II, p. 121-127. L’ouvrage de Zaydân se compose de deux volumes, parus respectivement – semble-t-il – en 1902 et en 1903.

⁶² AL-HADDÂD N., *Dîwân tidhkâr al-sibâ*, Matba‘at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1899. Ce recueil n’est pas imprimé dans la typographie d’*al-Ahrâm*, mais d’un autre journal avec lequel al-Haddâd a collaboré (*al-Basîr*) ; peut-être pour des raisons pratiques (en 1899 *al-Ahrâm* quitte Alexandrie pour s’installer au Caire).

⁶³ Un de ces profils est signé encore par Khalîl Muṭrân. Cf. fiche auteur Najîb al-Haddâd.

mauvais goût (sur la piètre qualité de la musique jouée chez l'une d'entre elles) peut faire le tour d'Alexandrie : « Deux jours sont plus que suffisants pour que la blague fasse le tour de la ville... je veux dire, des gens que plus ou moins nous connaissons ou qui nous connaissent⁶⁴ ». Cette remarque, qui laisse entrevoir un certain cloisonnement dans la construction sociale des lieux de la culture à Alexandrie⁶⁵, doit être complétée par des considérations concernant leur ouverture, qu'elle soit réelle ou envisagée.

D'abord, l'ouverture vers le Caire. Il s'agit là d'une dimension bien concrète qui voit, sur plusieurs plans, une forte imbrication entre réseaux cairotes et alexandrins. Non seulement les milieux anarchistes ou nationalistes⁶⁶, jusqu'à la Grande Guerre, s'organisent à cheval sur ces deux villes, ainsi que sur d'autres au-delà de l'Égypte, mais les réseaux familiaux et les trajectoires scolaires et professionnelles⁶⁷ semblent confirmer un échange et une fréquentation constants entre ces deux réalités. Les milieux littéraires ne font pas exception. Si un cloisonnement linguistique peut être effectivement passé au crible et discuté, une trop nette séparation entre instances de validation cairotes et alexandrines apparaît anachronique ; non seulement jusqu'à l'après-Grande Guerre, mais jusqu'aux années soixante⁶⁸. En contexte arabophone, le regard est tourné à la fois vers le Caire et vers le champ culturel arabe en voie d'autonomisation, non seulement face à la pénétration européenne mais à la nécessité de se redéfinir au moment où l'entité ottomane s'affaiblit. De la fin du XIX^e siècle au premier tiers du XX^e, que ce soit dans les positionnements personnels des auteurs⁶⁹ ou dans les ouvrages qui les valident ou les invalident, c'est le concept géographico-culturel d'« Orient » (*sharq*) ou celui linguistico-culturel d'« arabe » qui sont mobilisés, y compris pour se pencher sur la littérature. Jusqu'à la fin de la Grande Guerre et à la chute de l'empire ottoman, cet « Orient » culturellement « arabe » – construit par Najîb al-Haddâd⁷⁰, 'Abdallah al-Nadîm⁷¹ ou Jurjî Zaydân⁷² – va du Caire à Alexandrie et jusqu'à Damas et à Beyrouth, en se fondant sur un

⁶⁴ CIALENTE F., *Il vento sulla sabbia*, Arnoldo Mondadori, Milano 1972, p. 25.

⁶⁵ Cf. chap. préc.

⁶⁶ Cf. KHURI-MAKDISI I., *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism* (2010).

⁶⁷ Les grandes familles (de Zogheb, Zananiri, Cattai, Suarès, de Menasce) partageant leurs intérêts entre le Caire et Alexandrie sont nombreuses. Mais les membres de familles plus modestes évoluent aussi entre les deux villes pour des études ou des raisons professionnelles (Thuile, Leprette, Shaybûb, Schenouda, Morik Brin etc.).

⁶⁸ C'est-à-dire jusqu'au moment où une validation littéraire alexandrine, locale, est revendiquée par rapport à la dimension cairo-centrique du champ littéraire égyptien.

⁶⁹ Cf. partie III.

⁷⁰ Se penchant sur les jeunes auteurs d'Égypte, al-Haddâd formule leur mission en termes d'apport civilisationnel pour l'Orient. Cf. partie II, chap. 1, par. 1.4.

⁷¹ AL-NADIM A., « Ayyuhâ al-nâtiq bi-al-dâd », *Al-Tankît wa-al-tabkît*, n. 2, 19 juin 1881, p. 2. Cf. partie III, chap. 1, par. 1.1.

⁷² Le titre du recueil de Zaydân de 1902-1903, *Tarâjim mashâhîr al-sharq fî al-qarn al-tâsi* 'ashara, sonne : « Biographies des personnages illustres de l'Orient au XIX^e siècle ». Les personnalités égyptiennes et syro-libanaises y sont les plus représentées.

postulat de continuité culturelle, plus que sur une volonté de réunir des entités culturellement distinctes.

En contexte francophone, les journaux, les anthologies et les recueils biographiques semblent témoigner d'une volonté des acteurs de penser leur milieu littéraire en termes d'identité linguistique (l'emploi du français) à l'intérieur d'un territoire où la langue dominante est une autre. Ces ouvrages aux titres éloquents – *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*⁷³ (1937), *Poètes en Égypte*⁷⁴ (1955) – en côtoient d'autres aux titres moins éloquents, mais aux contenus révélateurs : que ce soit *L'Égypte fantaisiste*⁷⁵ (1897) ou *Silhouettes d'Égypte*⁷⁶ (1931), les recueils de portraits de personnages illustres de la scène culturelle mélangent, sans transition, auteurs caiotes et alexandrins. Ensuite, comme l'ouverture au champ arabe pour les auteurs arabophones, l'ouverture à l'Europe est, bien souvent, à la base de la reconnaissance d'auteurs francophones et italo-phones en contexte alexandrin. Ainsi, Hector Klat doit le déclenchement de sa carrière de poète francophone à la présence de Maurice Barrès à une de ses lectures ; René Tasso est d'autant plus regretté comme « poète de chez nous » qu'il est « celui que François Mauriac appelait 'mon cher poète'⁷⁷ » ; le salon alexandrin des frères Thuile redouble d'importance car « un jour, Pierre Benoît, de passage en Égypte, y lut un fragment de son manuscrit⁷⁸ ». De la même façon, Fausta Cialente a droit à quelques lignes d'hommage dans la presse locale, qui la célèbre comme « romancière alexandrine », car elle a déjà publié plusieurs livres en Italie et remporté un prix pour l'un d'entre eux⁷⁹ :

Le roman de Mme Fausta Terni Cialente, qui a obtenu le premier prix du groupe italien des Dix, à Milan, est une œuvre d'art. Et nous sommes heureux de pouvoir féliciter publiquement ce jeune écrivain qui, depuis son mariage avec notre ami M. Enrico Terni, le fin compositeur, appartient aux alexandrins⁸⁰.

⁷³ BLUM R., *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*, Imprimerie A. Lencioni, Le Caire 1937.

⁷⁴ MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, L'Atelier, Le Caire 1955.

⁷⁵ LAGARENNE É. de, *L'Égypte fantaisiste*, Imprimerie de la Correspondance égyptienne, Alexandrie 1897. À noter que la section « Silhouettes municipales », qui présente aussi des portraits de figures caiotes, est censée s'intéresser aux seules notabilités alexandrines.

⁷⁶ FARGEON R., *Silhouettes d'Égypte. Portraits et mondains du Caire*, Éditions de l'Orient, Le Caire 1931. Ce recueil, censé parler du Caire, présente aussi des personnalités alexandrines.

⁷⁷ Cf. par. 3.1.

⁷⁸ MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte* (1955), p. 24.

⁷⁹ « Une romancière alexandrine », *Ma revue*, n. 2, 1^{ère} année, février 1930, p. 14-15.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 14.

La situation hybride – entre loisir de classe, mode de distinction et engagement social – de la pratique de l’écriture à Alexandrie fait que, en deçà d’un champ littéraire autonome, les dynamiques de validation des auteurs soient aussi à cheval entre plusieurs champs et plusieurs horizons. Si les auteurs arabophones semblent regarder au Caire, voire à un champ littéraire arabe en voie d’autonomisation, comme pôle de reconnaissance pour leurs travaux, nombre d’auteurs francophones et italophones se tournent vers leurs champs littéraires nationaux respectifs. Cela non seulement une fois quitté l’Égypte, mais pendant leur séjour dans le pays. On peut penser à Enrico Pea ou Fausta Cialente qui, tout en résidant à Alexandrie, publient en Italie, ou encore aux frères Thuile⁸¹, qui publient en France ; sans oublier l’attrait culturel exercé par Paris sur des auteurs, comme Jacques-René Fiechter (suisse) ou Nausicaa Bellos (d’origine grecque) qui écrivent en français.

Quant aux contacts, en termes de validation, entre milieux francophone et arabophone, ils semblent avoir été majoritairement le fruit d’un intérêt porté par ce dernier. Dans l’ouvrage *Littérature et Orient*⁸² d’Henri Thuile, écrit à Alexandrie et publié à Paris en 1921, les auteurs validés comme expression de l’Orient littéraire sont soit des orientalistes (écrivain en anglais ou en français), soit des auteurs arabes classiques (pour la plupart des poètes antéislamiques, de l’époque abbasside ou du Moyen Âge). Pas une seule référence n’est faite à des figures contemporaines, pourtant déjà validées dans le champ arabophone⁸³ et vivant entre le Caire et Alexandrie, donc – en principe – à portée de connaissance de Thuile. La même ignorance est décelable, à l’époque, chez Constantin Cavafy. Georges Cattai, qui l’a connu personnellement, raconte que le poète se plaignait de « sa solitude intellectuelle, en cette ville [*Alexandrie*] où les arts et les lettres n’éveillaient qu’un assez faible intérêt ». Et il continue :

Je m’étonnai donc que Cavafy fût aussi indifférent à toute la production littéraire de ses concitoyens et je conçus, en particulier, le désir de lui présenter le Libanais Khalil Moutran, de religion maronite, dont la renommée était alors plus grande dans le monde arabe que celle de Cavafy dans le monde hellénique. La rencontre eut lieu au café Athinéos [*rue Zaghoul, à Alexandrie*], que fréquentaient assidûment l’un et l’autre poète. L’entretien fut courtois, mais n’eut pas de suite. Chacun d’entre eux vivait dans un monde clos... Moutran s’intéressait pourtant à la philosophie de

⁸¹ Enrico Pea décrit dans ses mémoires le départ d’un des frères Thuile, qui va passer l’été en France en quête d’éditeurs : PEA E., *Vita in Egitto*, [Vallecchi, Firenze 1949], réédition Mondadori, Milano 1982, p. 43.

⁸² THUILE H., *Littérature et Orient*, Messein, Paris 1921. Cet ouvrage, enrichi d’une préface de Jean-François Livi et d’un appareil critique aux soins de Paul-André Claudel, a récemment fait l’objet d’une réédition par les presses de l’Université de Grenoble.

⁸³ Comme Ismâ’il Sabrî, Khalîl Mutrân, Hâfiz Ibrâhîm, Ahmad Shawqî, les frères Taymûr... seulement pour citer quelques noms éclatants.

Plotin, son ami Chawky avait écrit une tragédie sur *Cléopâtre* et son camarade Loutfy-el-Sayed avait traduit Aristote en arabe⁸⁴.

Si l'intérêt des auteurs arabes pour les langues et les cultures européennes, à une époque où fleurissent les traductions et les adaptations de ces dernières⁸⁵, est avéré, la réciproque n'est pas valable. Quand l'attention pour les lettres arabes commence à se faire jour parmi les auteurs francophones d'Égypte, dans les années trente et quarante, elle est facilitée, si ce n'est portée, par des figures qui jouent un rôle de véritables médiateurs entre champs francophone et arabophone. On peut citer l'apport de 'Abd al-Mun'im al-Khadri⁸⁶ comme co-auteur – avec Morik Brin⁸⁷ qui, lui, ne connaissait pas l'arabe – des premières traductions en français de Tawfiq al-Hakim⁸⁸. Mais on pourrait élargir cette qualification de « médiateurs » à un nombre bien plus grand d'acteurs en contexte arabophone : n'oublions pas que le français ou l'anglais, ou même les deux, étaient largement pratiqués par des auteurs ayant souvent fait des études bilingues (les frères Taqlâ, les frères al-Haddâd, Adîb Ishaq, Khalîl Mutrân, les frères Shaybûb, Tâniûs 'Abduh), voire participé à des missions d'étude en Europe (Ismâ'il Sabrî, 'Abd al-Rahmân Shukrî)... seulement pour donner quelques noms en contexte alexandrin.

3.5 *Dynamiques d'exclusion : quand l'auteur est réduit à personnage*

Cette analyse ne serait pas complète sans un regard aux dynamiques d'exclusion. Car les modes de validation énumérés jusque là – fondés sur une intégration heureuse des auteurs dans des réseaux familiaux et scolaires, ainsi que sur leur prolongement dans des sociabilités liées à des journaux – ne sont qu'une facette du fonctionnement de la Bourse des valeurs littéraires d'Alexandrie. Ils ne concernent, si j'ose dire, que le vert. Or, bien évidemment, il y a également des titres – ou plutôt des auteurs – qui sont dans le rouge. Ce qu'il est important de souligner, au-delà des cas particuliers, c'est le fait que des dynamiques peuvent être retracées à la base de ces exclusions et des hypothèses peuvent être avancées quant aux raisons qui en sont à l'origine.

⁸⁴ CATTALUI G., *Cavafy*, Seghers, Paris 1964, p. 40-41.

⁸⁵ La plupart des auteurs arabophones de mon corpus alexandrin – sauf 'Abdallah al-Nadîm et Mahmûd Bayram al-Tûnisî – ont été aussi des traducteurs.

⁸⁶ Al-Khadri est un auteur égyptien écrivant en français. À noter qu'il est connu en contexte francophone comme « A. M. Khedry ».

⁸⁷ Morik Brin est le nom de plume du français Maurice Rocher (cf. fiche auteur).

⁸⁸ Il s'agit de : EL-HAKIM T., *Schéhérazaïde : poème dramatique en 7 tableaux* [Shahrazâd, 1934], Nouvelles éditions latines, Paris 1936 ; ID., *L'âme retrouvée : roman du réveil de l'Égypte* ['Awdat al-rûh, 1933], Fasquelle, Paris 1937.

Tout en jouant, dans bien de cas, le rôle d'un sceau de validité sur les parcours littéraires, le Collège de Sainte Catherine ne suffit pas, à lui seul, à les légitimer. Alec Scouffi (1886-1932) et Patrice Alvère (1900-1979)⁸⁹, l'ayant fréquenté, sont – à différents degrés – invalidés en tant qu'auteurs. Le premier souffre d'une invalidation due à son homosexualité et à sa mort violente : en 1932, il est retrouvé dans son appartement parisien, assassiné, la tête détachée du tronc. Cet événement finit par éclipser le relatif succès littéraire obtenu par cet Alexandrin d'origine grecque, poète francophone pouvant vanter des recueils publiés en France, ainsi que des collaborations avec des revues telles *Le Mercure de France* et *La Semaine égyptienne*. En s'appuyant sur cette fin peu ordinaire, les anthologies qui s'occupent de lui le font sous un angle volontairement partial, en mettant l'accent sur la figure de Scouffi plutôt que sur sa production :

Alec Scouffi partageait sa vie entre Paris et Alexandrie. Dans cette dernière ville, il vivait en aristocrate dans un curieux appartement pareil à une chapelle byzantine. Il aura été étrange jusque dans sa mort. Assassiné à Paris, sa tête fut détachée du tronc par une main inconnue. Sa fin rappelle celle d'Orphée, décapité par les bacchantes⁹⁰.

Tout en évitant soigneusement de mentionner son homosexualité, l'étrangeté de Scouffi est construite ici comme une clef de lecture apte non seulement à donner raison de sa mort mais à expliquer sa vie, *a posteriori*, en termes d'anomalie. Bien que Scouffi ait abordé de front le thème de l'homosexualité, au moins dans un de ses romans⁹¹, l'anthologie reste muette à cet égard, en préférant créer une dimension de mystère. À côté de cela, elle exagère quelques détails : par exemple, la chapelle byzantine qui prend ici l'ampleur d'un appartement entier se réduit, selon d'autres sources, à une seule pièce, bizarre certes mais circonscrite, à l'intérieur d'une maison à l'aspect ordinaire. Encore, la participation de Scouffi à la vie culturelle alexandrine, avec les témoignages affirmant que son salon était fréquenté et sa poésie appréciée⁹², sont engloutis dans cette aura quasi mythologique qui – reprise par les anthologies successives – fait de lui un personnage, plus qu'un auteur littéraire⁹³.

⁸⁹ Cf. fiches auteurs.

⁹⁰ MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte* (1955), p. 49.

⁹¹ SCOUFFI A., *Au Poiss'd'or, hôtel meublé*, Montaigne, Paris 1929. Ce roman s'est vendu à 40.000 exemplaires et a été traduit en allemand.

⁹² On peut citer à titre d'exemple l'affirmation de Céline Axelos (cf. fiche auteur) qui déclare avoir fréquenté, avec son frère René Tasso (cf. fiche auteur), le salon de Scouffi « qu'elle écoutait avec admiration » : cf. LUTHI J.-J., *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte* (2008), p. 115.

⁹³ C'est d'ailleurs sous forme de personnage romanesque que Scouffi est désormais présent en littérature. Le romancier français Patrick Modiano, fils d'un juif alexandrin, s'approprie la figure de Scouffi dans nombre de

Quoique de façon plus nuancée, l'invalidation d'un auteur à travers sa réduction à personnage semble aussi la dynamique à l'œuvre dans le cas de Patrice Alvère. Il ne s'agit pas là d'un discrédit aux contours de scandale, tel celui qui frappe Scouffi, mais d'une banalisation opérée à travers l'exagération de quelques traits – qui deviennent caractéristiques – de sa personnalité. C'est d'abord l'amateurisme tous azimuts de Patrice Alvère, propre à l'élite et à la haute bourgeoisie alexandrines⁹⁴, qui semble empêcher une considération dépassionnée de sa production. Ce fonctionnaire des Tribunaux Mixtes se consacre en effet à la peinture, à la philosophie, à la psychologie, à l'étude du passé gréco-romain alexandrin, ainsi qu'à la littérature et au journalisme. Son éclectisme est vu comme une marque d'appartenance à une catégorie privilégiée, évoluant au-dessus des contingences, pouvant vivre sans se préoccuper du côté matériel de la vie⁹⁵. Malgré la publication de quelques recueils poétiques en France⁹⁶, dès les années vingt, son écriture fictionnelle est mise de côté au profit de ses œuvres érudites. C'est comme s'il s'agissait, pour ceux qui s'occupent de lui, de choisir à sa place – parmi ses nombreuses activités – celle susceptible d'apporter une crédibilité à cette figure trop facilement assimilable à une certaine classe aisée et insouciant. Ainsi, en présentant une sélection de textes d'Alvère, trois ans avant sa disparition, le président de l'Atelier d'Alexandrie de l'époque⁹⁷, Radamès Lackany, déclare vouloir offrir aux lecteurs un témoignage « de la variété de son esprit, dans tous les domaines où cette variété a pu s'exercer : poésie, philosophie, psychanalyse, philologie, journalisme, etc.⁹⁸ », tout en s'empressant de distinguer entre la fiction et « le reste, 'le sérieux'⁹⁹ ». Les poèmes et les contes ironiques, parus dans les périodiques francophones caiotes et alexandrins, sont ignorés au bénéfice des essais, qui affichent au moins une prétention à l'utilité culturelle. Pourtant, le caractère léger, à la fois de ses multiples occupations d'amateur et de la fiction qu'il produit, semble rattraper Patrice Alvère immédiatement après sa mort : « avec lui disparaît une sympathique figure alexandrine¹⁰⁰ », conclut sa nécrologie, en réduisant encore une fois l'auteur à un personnage du microcosme citadin.

ses livres, en le mettant en scène comme symbole de l'opacité identitaire et de la vie trouble qu'il semble associer à l'Alexandrie de la première moitié du XX^e siècle.

⁹⁴ Cf. partie II, chap. 1.

⁹⁵ Sur le jugement moral négatif porté sur l'amateurisme artistique, cf. partie II, chap. 1, par. 1.3.

⁹⁶ L'un d'entre eux chez l'éditeur parisien Albert Messein.

⁹⁷ Sur l'histoire de l'Atelier d'Alexandrie comme lieu de littérature, cf. chap. préc., par. 2.4.

⁹⁸ LACKANY R., *Patrice Alvère*, Collection « Écrivains francophones d'Égypte » n. 1, Éditions de l'Atelier, Alexandrie 1976, p. 5.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ ANONYME, « Patrice Alvère » (nécrologie), *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie* n. 5, Éditions de l'Atelier, Alexandrie 1980, p. 136-137.

D'autres exemples semblent confirmer la tendance de cette Bourse des valeurs littéraires d'Alexandrie à valider ou invalider un auteur sur la base de la crédibilité, ou de la respectabilité, qu'on lui attribue en tant que figure du milieu culturel et mondain alexandrin, plus qu'à celle acquise, y compris au-delà des frontières citadines, par sa production. Deux cas – concernant 'Abd al-Rahmân Shukrî (1886-1958) et Raoul Wilkinson (1862-1944)¹⁰¹ – sont particulièrement éloquents à cet égard. Pour le premier, je renvoie au chapitre précédent¹⁰², en me bornant ici à souligner que, tout en étant désormais reconnu comme poète canonique égyptien, 'Abd al-Rahmân Shukrî est loin d'avoir été dans le vert en contexte alexandrin, ce qui montre une fois de plus que, à l'époque considérée, les milieux littéraires citadins ne sont pas réductibles à un champ autonome, en requérant qu'on se penche sur leurs dynamiques de validation par le biais d'approches des réalités sociales qui sont en jeu. L'autre auteur étant dans le rouge à Alexandrie est, encore une fois, un amateur de l'élite : Raoul Wilkinson, rentier, s'adonne dans ses heures creuses à la poésie. Tout comme son contemporain et ami Georges Zananiri pacha¹⁰³, il n'a pas besoin de travailler pour vivre. Toutefois, si Zananiri mène une carrière de haut fonctionnaire qui parvient à légitimer sa reconnaissance mondaine, *donc* sa production littéraire¹⁰⁴, Wilkinson semble se contenter de sa vie de ressortissant de la haute société alexandrine, partagée entre une assise au club et un dîner en ville et marquée de temps en temps par le loisir de rédiger quelques poèmes. À parité de production, la différence dans la reconnaissance acquise par les deux hommes en tant qu'auteurs est patente. Dans la même galerie ironique de personnalités mondaines, en 1897, on trouve les portraits suivants :

M. GEORGES ZANANIRI
SECRÉTAIRE

Pour les secrets du Conseil sanitaire
Il fallait bien ce discret secrétaire,
Arabisant, poète et traducteur,

¹⁰¹ Cf. fiches auteurs.

¹⁰² Cf chap. préc., par. 2.3.

¹⁰³ Cf. fiche auteur. Georges Zananiri pacha semble avoir été, avec Raoul Wilkinson, parmi les rédacteurs du journal ironique alexandrin *Le Scarabée*, fondé en 1890 par Édouard de Lagarenne.

¹⁰⁴ Malgré la minceur de celle-ci, car Georges Zananiri ne publie finalement qu'un recueil de contes réélaborés à partir de la tradition égyptienne : ZANANIRI G., *Riouayât. Légendes arabes*, Albert Messein, Paris 1927.

Ayant du nez comme homme et du flair comme auteur¹⁰⁵.

et

RAOUL WILKINSON

Raoul, blond, fait des vers très beaux, genre blasé ;
N'y croyez pas, il est encore trop frisé¹⁰⁶.

La même différence de ton est présente dans des profils dressés *post-mortem*, où l'on souligne que le fonctionnaire « après une brillante carrière au Service Quarantenaire, nommé Pacha, fut sous le ministère Sedky, sénateur. Homme de lettres brillant, auteur de 'Raouayat' (*sic*) et de nombreux articles, Georges Zananiri était une figure éminente de la société alexandrine¹⁰⁷ ». Alors qu'on traite le second, Wilkinson, comme « un bohème et un mondain. (...) Figure avenante et railleuse, on le distinguait particulièrement dans les milieux huppés où l'on goûtait ses reparties et ses boutades¹⁰⁸ ».

Cette réduction de l'auteur à personnage – qu'il soit négatif, porteur de scandales ou d'un mauvais exemple, ou banal, tel un élément du folklore citadin – semble être une dynamique commune pour invalider les producteurs de littérature en contexte alexandrin. Or, il y a une autre forme d'invalidation qui, au lieu de discréditer publiquement un auteur en le faisant passer dans le rouge, consiste à l'ignorer, en l'excluant des fluctuations mêmes de la Bourse des valeurs littéraires. Correspondant concrètement à un vide documentaire, cette dernière forme d'invalidation est difficile à saisir pour l'historien, si ce n'est en creux, par défaut, face à d'éventuelles réactions des auteurs ignorés.

3.6 « *Les insatisfaits*¹⁰⁹ » de l'exclusion

Il y a quelqu'un qui dit non au silence marquant sa propre exclusion. En constatant son absence du recueil de portraits de lettrés et mondains de Raoul Fargeon¹¹⁰, publié en 1931,

¹⁰⁵ LAGARENNE É. de, *L'Égypte fantaisiste*, Imprimerie de la Correspondance égyptienne, Alexandrie 1897, p. 108.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 204.

¹⁰⁷ ANONYME, « Nécrologie », dans *Journal suisse d'Égypte et du Proche Orient*, 30^e année n. 49, 5 décembre 1956, p. 2.

¹⁰⁸ MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte* (1955), p. 15.

¹⁰⁹ Le titre est emprunté à GERTEINY É., *Les insatisfaits – Silhouettes et épigrammes*, Imprimerie Saxonica, Le Caire 1931, p. 38.

Émile Gerteiny réagit. S'il est toujours délicat de parler de réaction, au risque de réduire une dynamique complexe à la simplification d'un rapport binaire, il y a en ce cas des éléments suffisamment clairs qui permettent d'employer ce terme. Émile Gerteiny se livre en effet à une véritable réponse, en mettant en scène – et en vers – son dédain pour ce qu'il considère comme une injustice subie. La même année il fait paraître à son tour un recueil, qui porte le titre éloquent de *Les Insatisfaits* et le sous-titre, également éloquent, de *Silhouettes et épigrammes*, qui renvoie aux *Silhouettes d'Égypte* du titre de Fargeon. Mais ce n'est pas seulement un enchaînement de dates ou une assonance de titres qui motive mon approche en termes de réaction. Après quelques textes plus traditionnels, la deuxième partie de l'ouvrage de Gerteiny est entièrement consacrée à des portraits de personnalités, littéraires ou autres, de la scène cairote et alexandrine. Seule différence,¹¹¹ par rapport à Fargeon : les portraits de Gerteiny ne sont pas débonnairement ironiques, sur un ton de légère moquerie qui voile à peine la déclaration d'estime, mais soit ouvertement élogieux, soit carrément envenimés. Les portraits de Fargeon fonctionnent tous, dans l'amusement, comme des vecteurs d'inclusion, le fait de figurer dans le recueil étant en soi un gage de validation de la part de son auteur. Les portraits de Gerteiny, en revanche, jouent tour à tour le rôle de vecteurs de validation ou d'invalidation, selon le ton approbateur ou réprobateur qu'ils arborent.

Et Gerteiny ne fait pas dans la dentelle. En se présentant comme un justicier lettré et mondain, il entend établir sa propre vérité sur son milieu, sans détours et sans compromis dictés par la bienséance. Il affiche une appréciation positive, quoique maniérée par la galanterie, pour Nelly Zananiri¹¹² juste avant d'exprimer sur son père, Georges Zananiri pacha, un avis des plus tranchés : « On le croirait doux comme amande / Mais il a certain goût amer / D'un vinaigre de contrebande // Expédié par les Enfers !¹¹³ ». Cette posture de totale indépendance de jugement, de franchise non conditionnée par les convenances du vivre-ensemble, débouche sur des commentaires qui peuvent frôler l'insulte. Gerteiny semble écrire ses portraits, souvent ouvertement blessants, comme s'il pouvait évoluer au-dessus de son milieu social. En réalité, cette intouchabilité de façade est la preuve de sa profonde dépendance d'un milieu duquel il attendait une plus grande reconnaissance. Peu d'éléments clairs nous sont parvenus sur le parcours de Gerteiny¹¹⁴, mais les quelques références qu'il est possible de reconstruire permettent de le relier directement à Raoul Fargeon : au moins à

¹¹⁰ FARGEON R., *Silhouettes d'Égypte. Portraits et mondains du Caire*, Éditions de l'Orient, Le Caire 1931.

¹¹¹ Au-delà du fait que les portraits de Gerteiny ne sont pas en prose mais en vers.

¹¹² GERTEINY É., *op. cit.*, p. 72.

¹¹³ *Ibid.*, p. 73.

¹¹⁴ Cf. fiche auteur. Je remercie les neveux et la fille d'Émile Gerteiny pour avoir bien voulu partager les minces informations en leur possession.

travers une revue francophone cairote, *L'Illustration égyptienne*, dont ce dernier était rédacteur en chef dans les années vingt¹¹⁵, quand Gerteiny y collaborait. En toute vraisemblance, les deux hommes se connaissaient, ce qui peut expliquer la dimension de revanche personnelle prise par la contre-écriture de Gerteiny :

Raoul Fargeon

Il veut faire ceci, cela ;
Il veut fonder une revue...
Pour bluffer il est un peu là !

Il a beaucoup de points de vue,
Reste sans cesse en action,
Mais commet nombre de bévues.

Les lettres sont sa passion,
Il aime encore un peu la femme,
Mais, las, quelle déception

De part et d'autre et puis... quel blâme¹¹⁶

Cette volonté de revanche personnelle n'émerge pas seulement de la contre-silhouette de Fargeon, citée ci-dessus, mais aussi de celle qui la suit immédiatement, où Gerteiny construit son propre personnage :

Auto-silhouette

Orgueilleux comme un dindon,
En marchant je fais la roue
Et caresse mon bedon

Ma voix guère ne s'enroue
Quand il s'agit de flirter
J'aime baiser bouche et joue !...

¹¹⁵ Le premier numéro de *L'Illustration égyptienne*, du 4 novembre 1922, est numérisé et mis en ligne par le CEALex (www.cealex.org).

¹¹⁶ GERTEINY É., *Les insatisfaits* (1931), p. 38.

Jamais femme n'a heurté
Ma poche sans me maudire !
Je m'en vante avec fierté...

Qui pourra me contredire...¹¹⁷

Or, une interprétation psychologisante conclurait que Gerteiny semble avoir vécu sa propre absence du recueil de Fargeon comme une sorte de castration sociale, symbolique, à laquelle il réagit par une tentative de castration de son adversaire (« Il aime encore un peu la femme / Mais, las, quelle déception »), suivie d'une célébration de sa propre virilité. Une interprétation historique se borne en revanche à affirmer que, ayant déclenché une réaction si vive de la part de l'exclu, son absence du recueil a parfaitement fonctionné comme facteur d'exclusion.

Maintenant, au lieu de tomber dans le risque d'une nouvelle lecture psychologisante en se demandant si l'exclusion de Gerteiny était voulue ou pas (aux fins de cette analyse cela revient au même), on peut se pencher sur ses contre-silhouettes – donc sur les inclus dans la contre-écriture de l'exclu – pour en tirer des indices supplémentaires sur la construction de la reconnaissance des auteurs, ses dynamiques et ses contours. D'abord – même s'il n'y a plus besoin de le répéter – l'inclusion dans le même recueil de portraits d'auteurs à côté de journalistes, avocats et directeurs d'écoles témoigne, jusque dans les années trente, du statut opaque de l'auteur de littérature¹¹⁸. En même temps, une accusation adressée par Gerteiny, en général, aux « mercenaires de la plume¹¹⁹ » – « lançant des journaux de sinistre augure / Prenant cause et fait pour quelque parti / Pourvu que d'argent on gonfla leurs poches¹²⁰ » – semble montrer une évolution en sens professionnel (au moins dans la rétribution) du métier de journaliste, vers lequel se tournent, on l'a vu, nombre de producteurs de textes littéraires¹²¹. Ensuite, la présence – au même titre et sans distinction¹²² – d'auteurs francophones tant alexandrins (Raphaël Soriano, Georges Zananiri, Jacques-René Fiechter¹²³) que cairotes (Foulad Yeghen, Jean Moscatelli, Amy Kheir, Ahmed Rassim¹²⁴) ou évoluant

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁸ Ce recueil de Gerteiny est pourtant plus tourné vers les milieux littéraires que celui de Fargeon.

¹¹⁹ GERTEINY É., *Les insatisfaits* (1931), p. 91.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹²¹ Cf. partie II, chap. 1.

¹²² Et sans, d'ailleurs, aucune mention particulière quant à leur résidence cairote ou alexandrine.

¹²³ Cf. fiches auteurs. Sur Georges Zananiri, cf. aussi partie III, chap. 3, par. 3.1.

¹²⁴ On peut consulter de brefs profils biographiques de ces auteurs dans LUTHI J.-J., *La littérature d'expression française en Égypte* (2000), p. 252, 254, 256, 259. L'œuvre d'Ahmed Rassim, récemment réévaluée par les littéraires après des décennies d'oubli, a été portée à l'attention du public français notamment par Daniel Lançon.

entre les deux villes (Elian J. Finbert, Nelly Zananiri, Gerteiny lui-même¹²⁵) confirme non seulement l'existence de contacts étroits entre les milieux littéraires francophones d'Alexandrie et du Caire, mais permet de renforcer l'hypothèse de l'existence d'une seule et même Bourse des valeurs littéraires francophones pour ces deux réalités citadines. Ensuite, la présence – quoique minoritaire¹²⁶ – de figures publiant en arabe permet de nuancer la vision d'un cloisonnement linguistique trop serré entre milieux francophones et milieux arabophones. À deux précisions près : il s'agit là de journalistes, fondateurs ou directeurs de journaux, et d'éditeurs (Gabriel Takla Bey¹²⁷, Émile et Choukry Zeïdan¹²⁸, Ahmad El-Sawy¹²⁹, Iskandar Makarios¹³⁰), alors qu'aucun auteur arabophone n'est cité en tant que tel, pour sa production littéraire. En deuxième lieu, ces portraits représentent des personnalités qui sont *aussi bien* francophones. Qu'elles soient d'origine syro-libanaise, comme Gerteiny lui-même, ou égyptienne, comme Ahmad El-Sawy, elles ont une fréquentation du français qui se fait par des publications et des traductions ; bref, par une attention constamment tournée vers le monde culturel francophone.

3.7 *Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail*

Ce chapitre se voulait une analyse des dynamiques à la base de la construction de la reconnaissance littéraire – à savoir la réputation interne¹³¹ au milieu où l'auteur produit – en contexte alexandrin. Loin de constituer un champ professionnel autonome, ces auteurs ont de multiples profils sociaux, que seul rapproche le fait de ne pas vivre de leur plume. Leur réputation se construit à partir de l'intégration dans des réseaux sociaux capables de les valider en tant qu'auteurs. Parallèlement, l'absence de reconnaissance s'articule en termes d'invalidation, souvent posthume, opérée par ces mêmes réseaux à travers ce que je qualifie d'une réduction de l'auteur à personnage. Il s'agit d'une invalidation fondée sur une

¹²⁵ Cf. fiches auteurs et partie III, chap. 3, par. 3.1, 3.3 et 3.4.

¹²⁶ Environ quatre, cinq portraits sur cinquante-six.

¹²⁷ Fils de Bishâra et neveu de Salîm Taqlâ (cf. fiche auteur et partie III, chap. 1, par. 1.2), après la mort de son père il dirige le quotidien *al-Ahrâm*, établi au Caire depuis 1899.

¹²⁸ Imîl et Shukrî Zaydân sont les fils de Jurjî Zaydân, dont on a parlé plus haut (par. 3.3). Ils succèdent à leur père à la direction de la revue et maison d'édition *al-Hilâl*.

¹²⁹ Ahmad al-Sâwî Muhammad (1902-1989), collaborateur de Hudâ Sha'rawî, auteur et journaliste d'*al-Ahrâm* (dont il devient plus tard, de 1949 à 1957, le rédacteur en chef), est cité par Gerteiny comme journaliste et traducteur du français.

¹³⁰ Iskandar Makâriûs est le directeur de l'hebdomadaire cairote *al-Latâ'if al-Musawwara*, fondé par son père avec le titre d'*al-Latâ'if* en 1885.

¹³¹ Cf. l'introduction à ce chapitre.

dé légitimation, sociale et mondaine, du producteur de littérature, plutôt que sur un jugement réducteur visant son produit.

Quant à l'identification des diverses étapes dans la construction des réputations, les journaux semblent être des instances fondamentales, qui ouvrent la voie à une validation anthologique. Mais il faut souligner en même temps le statut non autonome, en termes de profession, du milieu de la presse. Très fortement marquées par l'empreinte personnelle des fondateurs, les rédactions des journaux se structurent pour la plupart autour des réseaux sociaux auxquels ils appartiennent. La famille et l'école jouent un rôle capital comme bases-arrières, susceptibles d'interagir avec les journaux en fournissant non seulement du matériel sur les auteurs, mais des auteurs en chair et en os qui, préalablement validés grâce à des parrainages scolaires ou familiaux, deviennent ensuite des rédacteurs.

Le poids des réseaux locaux, à la petite échelle de la famille et de l'école, semble donc prépondérant pour la construction de la reconnaissance littéraire à Alexandrie. Mais il faut nuancer, si ce n'est repenser, cette dimension locale. Dans la situation de forte mobilité qui touche les territoires de la Méditerranée occidentale et orientale et de l'empire ottoman finissant, jusqu'au moins à la Grande Guerre, rien ne serait plus inapproprié qu'une conception du local comme cadre statique, sur la base d'une fausse piste engendrée par une lecture limitée, et anachronique, au sens géographico-administratif. En d'autres termes, une séparation trop nette entre une localité alexandrine et d'autres localités, ottomanes ou européennes, apparaît comme artificielle. La circulation de personnes, informations et marchandises entre ports maritimes¹³² ; les exilés politiques, les socialistes et les anarchistes voyageant entre l'Europe, le Proche Orient et le Nouveau Monde¹³³ ; les grandes familles de notables partageant leurs propriétés et intérêts entre Alexandrie et d'autres villes ottomanes ou même européennes ; les migrations des travailleurs¹³⁴ dans le pourtour méditerranéen et bien au-delà ; la mobilité des élites professionnelles¹³⁵ : tous ces éléments contribuent à redessiner la localité alexandrine. Ils en font une dimension fortement imbriquée dans d'autres localités et dans un contexte global.

¹³² PANZAC D. (éd.), *Les villes dans l'empire ottoman, activités et sociétés* (1991) ; DUMONT P. et GEORGEON F. (éd.), *Villes ottomanes à la fin de l'empire* (1992).

¹³³ MICHEL E., *Esuli italiani in Egitto 1815-1861* (1958) ; GORMAN A., « Diverse in race, religion and nationality » (2010) ; KHURI-MAKDISI I., *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism* (2010) ; HIRSCH S. and VAN DER WALT L. (dir.), *Anarchism and Syndicalism in Colonial and Post-Colonial World 1870-1940* (2010).

¹³⁴ BEININ J. and LOCKMAN Z., *Workers on the Nile* (1998) ; LOCKMAN Z. (dir.), *Workers and Working Classes in the Middle East* (1993).

¹³⁵ Chantal Verdeil montre l'attrait d'une carrière en Égypte pour les médecins diplômés des institutions beyrouthines à la fin du XX^e siècle. Cf. VERDEIL Ch., « Naissance d'une nouvelle élite ottomane » (2008).

Rien d'étonnant, donc, si les auteurs de notre *corpus* alexandrin sont porteurs non seulement de trajectoires personnelles, mais aussi de parcours de validation qui traversent – et relient – plusieurs réalités locales. Or, si les chercheurs se sont penchés sur une réévaluation de la frontière comme espace poreux, ainsi que sur les trajectoires individuelles et de groupe¹³⁶ qui l'assument et la traversent, une approche en termes de familles, et de réseaux familiaux, semble moins pratiquée jusqu'à présent. En tant que réseau social, la famille est loin d'être une entité étroite ou statique. Se déployant sur plusieurs générations, notamment à travers la transmission des héritages (y compris les héritages immatériels, comme un capital social), la famille agit également, à travers les pays, comme support de la chaîne migratoire, voire comme structure de base du réseau diasporique¹³⁷. La mobilité de ses membres – que ce soit à l'intérieur de l'Égypte¹³⁸, en Méditerranée occidentale (entre Alexandrie, Marseille, les ports italiens et ceux de Grèce¹³⁹) ou orientale (notamment le long de l'axe Alexandrie-Beyrouth-Damas¹⁴⁰), ou le long d'un axe intra-ottoman non-méditerranéen (comme Alexandrie-Astana-Istanbul¹⁴¹) – est un facteur à considérer.

Repenser la localité alexandrine, que ce soit sous un angle d'histoire sociale ou culturelle, c'est prendre en compte cette imbrication entre le local alexandrin et le local d'autres villes ottomanes ou européennes. Tout cela en gardant à l'esprit que le local, comme le supra-local, est aussi une dimension construite par les acteurs. Dans la Bourse des valeurs littéraires d'Alexandrie, par exemple, on a plus de chance d'être reconnu comme un auteur

¹³⁶ Les approches sont en termes de communautés (minorités nationales ou religieuses), catégories professionnelles (marchands, médecins, fonctionnaires) ou groupes divers (diplômés d'une certaine école ou filière, adhérents à un certain mouvement politique). Cf. BOTTIN J. et CALABI D. (éd.), *Les étrangers dans la ville* (1999) ; HEYBERGER B. et VERDEIL Ch. (éd.), *Hommes de l'entre-deux* (2009).

¹³⁷ Suite aux efforts de théorisation d'Appadurai, Clifford, Ma Mung, Sheffer, Shuval au cours des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, les chercheurs s'accordent sur une structure de base qui définit la diaspora : la dispersion d'une population depuis un centre d'origine dans deux ou plusieurs territoires ; la persistance d'une présence à l'étranger ainsi que d'un lien, aussi symbolique soit-il, avec la terre d'origine ; l'existence d'un réseau d'échanges des populations dispersées entre elles et avec la terre d'origine. Pour un résumé raisonné du concept de diaspora dans ses applications en sciences sociales, cf. ANTEBY-YEMINI L. et BERTHOMIÈRE W., « Les diasporas : retour sur un concept » (2005) ; ID., *Les Diasporas. 2000 ans d'histoire* (2005).

¹³⁸ Les auteurs ici considérés, liés au contexte alexandrin, sont souvent tournés aussi vers le Caire. Et il ne faut pas oublier l'attrait exercé par Alexandrie et le Caire sur les villes du Delta et de la Haute Égypte. Au-delà des fiches auteurs annexes à cette étude, les profils biographiques d'autres auteurs francophones d'Égypte donnent une idée de ces trajectoires : cf. LUTHI J.-J., *La littérature d'expression française en Égypte* (2000), p. 241-261.

¹³⁹ Comme pour les familles Thuile, Ambron, Ungaretti, Pea, Terni-Cialente, Sinadino et bien d'autres. Sans oublier un regard plus général à la *kinotis* grecque, qui n'émerge pas de ma recherche : GRENET M. et NTALACHANIS A., « La diaspora grecque (1820-1960). Une minorité aux marges de l'État? » (2008) ; TRIMI K., « Les Grecs : la *parikia* d'Alexandrie » (1992).

¹⁴⁰ Comme pour les familles al-Haddâd, Taqlâ, Mutrân, Klat, Arcache et bien d'autres.

¹⁴¹ Telle est la trajectoire d'Isma'îl Adham et de sa famille, qui se déploie le long de cet axe. Mais on peut citer aussi la trajectoire postérieure à 1893 de 'Abdallah al-Nadîm, qui vit les dernières années de sa vie à Istanbul où il connaît Jamâl al-Dîn al-Afghânî, lui aussi dans la capitale ottomane après les années passées en Égypte et l'exil à Paris.

francophone « de chez nous », si un François Mauriac ou un Maurice Barrès sont passés par là.

Partie III.
Appartenances.

Après avoir abordé les trajectoires extratextuelles des acteurs, le moment est venu de faire parler les textes. Le but est de développer le cadre en relevant les positionnements, plus ou moins explicites, vis-à-vis des problématiques des appartenances. Il s'agit, concrètement, de procéder à une analyse des termes et des concepts mobilisés par les auteurs sur la base, à la fois, de leurs autres ouvrages (s'il y a lieu) et de ceux des leurs contemporains (qu'ils évoluent dans leur même réseau ou dans d'autres milieux). En mettant ces analyses en perspective diachronique, il s'agit d'en proposer une historicisation, qui se veut une approche de la construction des appartenances dans la longue durée. En effet, s'il est vrai que les processus culturels se font de façon plus complexe et articulée par rapport aux dates et aux grilles de lecture apprêtées par les historiens, il ne l'est pas moins que ces dates et ces grilles, ancrées dans une analyse qualitative sérieuse, permettent la lisibilité de dynamiques autrement difficiles à saisir.

Le regard à l'extratextuel est, naturellement, toujours susceptible d'apporter des éclaircissements, pourvu qu'il soit intégré dans le contexte. En d'autres termes, il n'est pas question de se servir des données biographiques récoltées comme d'un socle d'idées préconçues duquel partir pour sauter à des conclusions sur les appartenances, qu'il convient d'envisager comme des constructions stratifiées et mouvantes, irréductibles aux classifications d'un document d'identité¹. De même, Alexandrie n'est pas considérée comme une entité territoriale cloisonnée ou comme une contrainte en termes de sujet : les productions d'auteurs liés à sa vie culturelle sont prises en compte, même si ceux-ci n'ont pas vécu l'intégralité de leur vie dans la ville et si leurs textes ne s'intéressent pas toujours à elle.

En effet, le but n'est pas de plaquer une grille historiographique toute faite sur les littératures citadines, en les rangeant selon des appartenances aux contours préétablis ou en postulant *a priori* l'existence de « moments chauds² » identitaires. Ce n'est pas sur la base de chronologies précédant l'analyse qu'on a indiqué les événements susceptibles de cristalliser autour d'eux une plus forte dynamique d'inclusion et d'exclusion, des clivages plus nets autour desquels les appartenances se dessinent. Au contraire, les divisions chronologiques selon lesquelles sont organisés les chapitres de cette partie III sont un résultat, non pas un point de départ, de cette étude. Tout comme les lignes thématiques qui se dégagent ou les faits saillants apparaissant dans les textes et que, le dépouillement des sources conclu et l'analyse menée à bien, peuvent être effectivement considérés comme des « moments chauds », vecteurs de clivages dans la problématique aussi complexe des appartenances.

¹ C'est toute la différence entre identification et appartenances, énoncée dans l'introduction à cette étude.

² Pour une définition et une mise en contexte de ce concept, cf. DÉCOBERT Ch., *Valeur et distance* (2000).

C'est pour cela que la structure de cette partie III n'est qu'à moitié thématique, les chapitres qui la composent renvoyant non seulement à de grandes lignes dans ces processus culturels (appartenances déployées sur un horizon local et/ou supra-national pour le premier chapitre ; appartenances par défaut pour le deuxième ; critique des multi-appartenances et de la mixité pour le troisième et dernier), mais aussi à des périodes marquées par des « moments chauds » en termes identitaires (1879-1911 ; 1911-1922 ; 1922-1940).

Chapitre 1.

Alexandrie fin de siècle (1879-1911). Entre local et supranational

S'il y a bien un commun dénominateur aux sources littéraires alexandrines jusqu'environ à la Grande Guerre, c'est un horizon d'appartenance qui se positionne en deçà, ou au-delà, du cadre national tel qu'on l'entend aujourd'hui. Même ceux que l'on appelle, de nos jours et dans les langues occidentales, les « nationalistes » égyptiens – et qui se qualifiaient eux-mêmes de *wataniyyûn* (« patriotes ») – étaient porteurs d'une conception de « patrie » qui ne recoupe pas celle d'État-nation, en dépassant ses frontières en quête d'entités plus larges (et notamment d'une appartenance arabe, ou même ottomane, capable de les fédérer, en jouant le rôle d'un ciment identitaire face à la montée en puissance de l'Europe et à son expansion coloniale). Des formes d'ottomanisme sont décelables, il est vrai, d'une teneur différente : qui s'opposent à une indépendance nationale égyptienne en préférant une mise sous tutelle européenne. Ces dernières conceptions, controversées et parfois contradictoires, semblent cristalliser les inquiétudes de certaines catégories de population – notamment des *shuwâm*, la diaspora syro-libanaise d'Égypte – face à l'affaiblissement de la construction ottomane, garante d'un ordre identitaire où l'Égyptien ottoman et le non-Égyptien ottoman sont égaux en Égypte.

Quant aux appartenances qui s'inscrivent en-deçà du cadre national, elles font du local – d'Alexandrie – un horizon identitaire en soi. Portées par des étrangers, souvent des Européens, qui y sont installés, elles tendent à extrapoler la ville du contexte égyptien pour en faire un territoire à la fois extranational et supranational, où la présence de ressortissants de multiples nations devient un attribut consubstantiel au lieu. C'est dans des visions de ce type, et pas de façon anodine, que commence à apparaître – en langues occidentales – le terme « cosmopolite » pour indiquer une sorte d'essence alexandrine.

1.1. *Dépasser le local : figures du nationalisme égyptien, entre arabisme et ottomanisme*

Deux figures de penseurs arabes engagés nous offrent, à l'époque de la révolution urabiste et dans la période immédiatement postérieure, matière à réflexion sur la redéfinition de la valeur du local et l'élaboration d'horizons capables de le dépasser ; cela à un moment où

la confrontation avec l'Europe – que ce soit comme pénétration culturelle ou comme visées d'ordre colonial – touche tout particulièrement l'Égypte, en favorisant la remise en question de ces sujets³. Les penseurs en question sont 'Abdallah al-Nadîm (1845-1896) et Adîb Ishaq (1856-1884 ?)⁴, qu'on a choisi de traiter ensemble en vertu des points de contact, biographiques et intellectuels, les unissant tout en permettant de mieux esquisser leurs divergences. On peut souligner d'abord les analogies biographiques : des origines modestes ; la manifestation précoce d'une vive intelligence ; les efforts des familles pour garantir aux enfants une instruction ; l'abandon prématuré de l'école ; l'exercice de métiers humbles tout en continuant, en autodidactes, un parcours de formation littéraire et politique, ainsi qu'une pratique constante de l'écriture ; un engagement qui se traduit par un rôle d'éveilleurs dans la presse ; une posture critique envers la famille royale égyptienne et son assujettissement aux prétentions européennes ; enfin, l'exil qui finit par les toucher, respectivement en 1891 et 1879. Mais il faut aussi relever quelques dissemblances : 'Abdallah al-Nadîm, né à Alexandrie, issu d'une famille musulmane, pose les premiers jalons de son éducation entre le *kuttâb*, les rues et les cafés alexandrins, où il fréquente dès son plus jeune âge les *zajjâlîn*⁵ en s'initiant à l'art des joutes oratoires, avant d'errer dans les campagnes environnantes en exerçant des métiers de fortune, pour trouver ensuite un emploi d'opérateur télégraphique au Caire, dans le Palais de la mère du khédive Ismâ'îl⁶ ; Adîb Ishaq, né à Damas, issu d'une famille chrétienne catholique d'origine arménienne, acquiert au cours des quelques années passées à l'École des Lazaristes une bonne connaissance du français et de l'arabe, tout en apprenant le turc une fois l'école quittée, alors qu'il travaillait aux douanes. La jeunesse de 'Abdallah al-Nadîm se déroule entre Alexandrie, ses environs et le Caire ; Adîb Ishaq déménage de Damas à Beyrouth, puis à Alexandrie et ensuite au Caire, pour se déplacer ensuite entre ces deux villes égyptiennes. Le premier mêle, dans l'écriture, le dialecte égyptien à l'arabe classique ; le second s'adonne à l'écriture en arabe classique ainsi qu'aux traductions, en particulier du français.

Les deux trajectoires finissent par se croiser sous l'égide d'un maître commun : Jamâl al-Dîn al-Afghânî⁷, le grand penseur réformiste de la *Nahda*, que les deux fréquentent au

³ Cf. partie I, chap. 2, par. 2.2.

⁴ Cf. fiches auteurs.

⁵ Poètes du peuple pratiquant le *zajal*, une forme de poésie dialectale, improvisée.

⁶ Travail qu'il perd bientôt à cause de son engagement nationaliste et de ses critiques à la famille royale.

⁷ Vraisemblablement d'origine persane, Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1839-1897) est une figure de proue de la *Nahda*, non seulement égyptienne mais arabe. Quant à l'Égypte, malgré la période relativement courte qu'il y a passée (de 1871 à 1879), son influence y est considérable. Plaidier d'une réforme islamique ainsi que d'un projet d'agrégation culturelle et politique panislamiste, engagé pour une indépendance sans compromis des puissances étrangères, le maître-penseur al-Afghânî a dans le pays des disciples illustres : de Salîm al-Naqqâsh à Adîb

Caire en se joignant à son cercle⁸. Sous l'impulsion de ce dernier, dans le but de sensibiliser les Égyptiens à la cause de l'indépendance face aux puissances étrangères, Adīb Ishaq fonde entre 1877 et 1878 deux journaux – *Misr* (« L'Égypte »), paraissant d'abord au Caire mais vite transféré à Alexandrie, et *al-Tijâra* (« Le commerce ») – qui se valent de la collaboration de ‘Abdallah al-Nadīm, ainsi que de celle d'al-Afghani lui-même, de Muhammad ‘Abduh⁹ et de Salīm al-Naqqâsh¹⁰. À cause de l'hostilité affichée par ces organes envers le Double contrôle, Adīb Ishaq est exilé à Paris en décembre 1879, alors que ‘Abdallah al-Nadīm poursuit son combat en Égypte, en se joignant au cercle d'Ahmad ‘Urâbî jusqu'à devenir – notamment à travers son hebdomadaire *Al-Tankî wa al-tabkî* (« Raillerie et réprimande »), paru du 6 juin au 23 octobre 1881 – un véritable porte-parole de la révolution¹¹.

Dès le premier numéro, se dessine la pensée de ‘Abdallah al-Nadīm, dans laquelle – faute d'une Égypte libre et indépendante et dans l'attente de sa libération – l'identification nationale est en premier lieu linguistique. Plusieurs fois, des pages de son journal, al-Nadīm adresse des appels – véritables harangues couchées sur papier – au « parlant l'arabe » (*ayyuhâ al-nâtiq bi al-dâd*), épithète qu'il alterne à « l'Égyptien » (*ayyuhâ al-misrî*), pour l'inviter à prendre soin de sa langue, à ne pas l'oublier, à ne pas la laisser corrompre par des emprunts à des langues étrangères. *Al-lugha watanu-ka* (« La langue est ta patrie »), récite un de ses appels les plus forts :

Car la langue c'est toi, si tu ne sais pas qui tu es. Elle est ta patrie, si tu ne connais pas ta patrie. En étant toi, elle t'offre la compagnie de ceux que tu as connus à travers elle ; si tu la perdais, tu serais seul, étranger dans l'existence, sans personne pour te dire qui tu es. En étant ta patrie, puisque seule est digne de ce nom une collectivité qui travaille ensemble pour la faire vivre et prospérer, pour qu'elle soit un endroit où habiter, une demeure dans laquelle s'installer, tu sais bien que dans ce

Ishaq, de Muhammad ‘Abduh à ‘Abdallah al-Nadīm. Cf. HOURANI A., *Arabic Thought in the Liberal Age* (1983), p. 103-129. Sur les liens entre pensée (et pratiques) de la réforme et problématiques identitaires, cf. ROUSSILLON A. (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national* (1995) ; ID., *Réforme sociale et identité* (1998).

⁸ Pour un bref aperçu sur le cercle d'al-Afghânî, cf. partie I, chap. 2, par. 2.2.

⁹ Sur la figure et la pensée de Muhammad ‘Abduh (1849-1905), cf. HOURANI A., *Arabic Thought in the Liberal Age* (1983), p. 130-160 ; KEDOURIE E., *Afghani and ‘Abduh* (1966). Pour élargir l'horizon au-delà du lien disciple-maître avec al-Afghânî, et voir ‘Abduh aux prises avec un débat qui l'oppose à un de ses contemporains, cf. FLORES A., « Reform, Islam, Secularism: Farah Antun and Muhammad ‘Abduh » (1995).

¹⁰ Salīm al-Naqqâsh (?-1884), neveu de Marûn al-Naqqâsh, est lui aussi considéré comme un pionnier du théâtre arabe. Khuri-Makdisi voit en lui l'exposant d'un théâtre « radical » : chargé d'une fonction politico-éducative et porteur d'un projet de réforme. Tout en ne partageant pas sa définition de « radical », je la rejoins sur les autres points de son analyse. Cf. KHURI-MAKDISI I., *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism* (2010), p. 63-67.

¹¹ Après la défaite des urabistes à Tell el-Kébir en septembre 1882, activement recherché par les britanniques, ‘Abdallah al-Nadīm se cache pendant presque dix ans, avant d'être livré aux autorités en 1891 et exilé à Jaffâ.

cas tu serais seul, incapable de t'orienter ou de réussir dans quoi que ce soit, car celui qui perd ses compatriotes, perd sa patrie. (...) Je t'entends dire : « Si je perds ma langue, je la remplacerai par une autre ». Bien, remplace-la, mais le lien à la patrie (*al-wataniyya*) et aux croyances religieuses disparu, tu ne t'y exprimeras que comme un étranger dans le pays, comme quelqu'un qui a troqué sa nationalité (*mughâyiran fî al-jinsiyya*)¹².

Les Égyptiens ayant « troqué leur nationalité » contre une identification aussi naïve que superficielle à l'Europe sont une préoccupation majeure pour al-Nadîm, qui les tourne en ridicule dans les contes¹³, mi-comiques mi-didactiques, de son journal. Des textes comme *Ghaflat al-taqlîd*¹⁴ (« La sottise de l'imitation ») et *Majlis tibbî 'alâ musâb bi al-ifranjî*¹⁵ (« Échange d'avis médicaux sur un malade atteint d'*ifranjî* ») se moquent de l'europanisation des mœurs. Dans le deuxième cas, al-Nadîm va jusqu'à s'appuyer sur l'ambiguïté du mot *ifranjî*, pouvant couvrir en même temps le sens d'« européen » et de « syphilis » (*al-dâ' al-ifranjî*, le « mal européen ») pour repérer dans une exposition à la contagion européenne la racine des maux de l'Égypte. Cette contagion, particulièrement éclatante dans la langue, est dénoncée dans le conte '*Arabî tafarnaj*'¹⁶ (« Un arabe europanisé »), qui peint un jeune Égyptien, fils de *fallâh*, de retour après quatre ans d'étude en France. À son père qui l'attend aux douanes d'Alexandrie pour le serrer dans ses bras, le garçon explique que la façon civilisée de se saluer consiste en l'échange d'une poignée de main accompagnée de l'expression « *bonne arrivée* ». À sa mère, dans la cuisine, il demande la nature de cette odeur bizarre qui lui rappelle l'« *oignon* », incapable de se souvenir, malgré la véritable passion qu'il avait auparavant pour ce légume, du mot arabe correspondant. Face à l'incompréhension des siens, il dénigre la grossièreté des Arabes « qui sont comme des bêtes », sans s'apercevoir qu'il est le seul à faire preuve de grossièreté, suite à une éducation qui l'a dépouillé de ses racines, en le rendant « comme le corbeau qui voulait imiter la marche de la perdrix » : quelqu'un qui ne fait que singer les Européens.

¹² AL-NADÎM A., « Ayyuhâ al-nâtiq bi-al-dâd », *Al-Tankî wa al-tabkî*, n. 2, 19 juin 1881, p. 2.

¹³ Matti Moosa qualifie ces textes de « popular dialogues », tout en n'hésitant pas à y voir les prodromes de l'art dramatique, voire même du roman égyptien : cf. MOOSA M., *The Origins of Modern Arabic Fiction* (1997), p. 67-89. Quant à moi, n'ayant pas de réserves sur la structure de ces écrits – qui ont bien une trame, tout en n'ayant pas de dénouement au sens classique du terme – je n'hésiterais pas, au-delà d'une réflexion sur les genres littéraires dont ils sont les ancêtres, à les qualifier, en soi, de « contes » (*qisas*). Pour une réévaluation en ce sens des écrits d'al-Nadîm, cf. SELIM S., *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt* (2004), p. 25-59.

¹⁴ AL-NADÎM A., *Al-Tankî wa-al-tabkî* n. 1, 6 juin 1881, p. 13-15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 4-6.

¹⁶ *Ibid.*, p. 7-8.

Tous les personnages de ce texte s'expriment en dialecte égyptien, que le jeune européenisé mélange constamment au français, en dénonçant de ce fait, dans le dialecte, une bien faible capacité de résistance à la pénétration étrangère. Ce n'est pas la seule fois où 'Abdallah al-Nadîm fait montre d'une certaine méfiance à l'égard du dialecte, qui semble se répercuter dans une méfiance plus profonde vis-à-vis du local¹⁷. Si, d'un côté, le dialecte est vu comme l'expression authentique de l'Égyptien du cru, de l'autre il est considéré comme un facteur de division, une langue dépourvue de l'ancrage culturel et du pouvoir centripète, unificateur, qu'al-Nadîm reconnaît en revanche à l'arabe classique. Dans une pièce de théâtre intitulée *al-Watan* (« La patrie »)¹⁸, en effet, seule la Patrie – sorte de voix de la sagesse qui se plaint d'avoir été délaissée par ses habitants, livrée aux étrangers – parle l'arabe classique. Les habitants en question – Égyptiens de tous âges et conditions sociales, religieux ou pas, de la ville ou de la campagne – qui défilent devant la Patrie comme des justiciables devant le juge, utilisent tous, sans exception, le dialecte égyptien :

La Patrie – Je pleure et me lamente sur ceux qui ont hérité de moi, car ils ne sont que des morts à l'effigie de vivants.

Abû'l-'Ilâ – Et c'est qui, ces gars qui ont hérité de toi, mon frère ?

La Patrie – Toi et tes semblables¹⁹.

Alors que 'Abdallah al-Nadîm a une vision mitigée, voire résolument négative, d'un élément local qui ne soit pas sublimé par une plus large appartenance à une entité culturelle arabe, incarnée par la langue, Adîb Ishaq pousse l'appartenance plus loin, en remplaçant l'élément arabe par l'ottoman, après avoir redéfini les notions d'origine, nationalité, patrie. Si ses écrits en prose²⁰, pour la plupart à mi-chemin entre la philosophie et la politique, ne présentent pas la virulence contre le local décelable parfois chez al-Nadîm, cela est dû tout simplement, il me semble, au genre différent auquel ils appartiennent (plus proche de l'essai que de l'art oratoire) ainsi qu'au point de départ choisi pour entamer la réflexion. Considéré

¹⁷ Cf. aussi SELIM S., *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt* (2004), p. 25-59. Selim montre l'ambiguïté du rapport au local chez 'Abdallah al-Nadîm en s'appuyant sur une comparaison entre sa construction, à multiples facettes, du *fallâh* et celle, résolument positive, d'un Ya'qûb Sannû'.

¹⁸ Des extraits de la pièce, qui n'est pas conservée intégralement, sont reproduits dans l'œuvre posthume *Sulâfat al-Nadîm*, éditée par le frère de 'Abdallah al-Nadîm. C'est lui qui nous explique qu'elle a été jouée plusieurs fois, en 1879.

¹⁹ AL-NADÎM A., « al-Watan », *Sulâfat al-Nadîm. Al-juz' al-thânî*, Matba'at Hindiyya bi-Misr, 1901, p. 38.

²⁰ La première édition du recueil posthume des écrits, en poésie et en prose, d'Adîb Ishaq est imprimée à Alexandrie en 1886 par la typographie du journal *al-Mahrûsa*, animé par des amis et collaborateurs du défunt. Des rééditions suivent, à partir de celle de 1905 du Caire aux soins de 'Awnî Ishâq, frère d'Adîb. Celles-ci sont enrichies par des textes inédits de l'auteur, mais aucune ne repropose la longue série de nécrologies sur lui tirées de la presse de l'époque, écrites souvent par ses connaissances et utiles donc pour reconstruire son réseau.

comme l'élément accidentel d'une identité qui, chez Adîb Ishaq, est toute entière une construction consciente de l'individu, le local est assimilé à l'origine (*asl*), que le *jins* (qu'on pourrait traduire par « nationalité ») est appelé à la fois à englober et à dépasser. Cette distinction entre *asl* et *jins* est fondamentale : en prenant pour modèle l'empire ottoman, les États-Unis ou l'Autriche-Hongrie, Ishaq affirme qu'il y a un seul *jins* ottoman, par exemple, pour tous les habitants des pays ottomans d'Europe et d'Asie, quel que soit leur *asl* (turc, arabe, etc.)²¹. La considération selon laquelle la communauté nationale (*umma*) serait caractérisée en revanche par une unité d'origine, langue et culture est pour lui purement illusoire. Après avoir pris pour repères des empires et des confédérations, Ishaq déclare que les déplacements de population, les guerres, la redéfinition politique ou militaire des frontières montrent bien la fausseté de cette prétendue unité, même pour les États considérés comme mono-nationaux. Loin des visions primordialistes de la nation, l'*umma* est ici un construit en soi :

une collectivité de personnes ayant acquis la même nationalité (*tajannasa jinsan wâhidan*), étant donc marquées par une même marque (*tattasim bi-sima wâhida*) au-delà des différences d'origines et de langues, ayant appris à se reconnaître dans un nom auquel ils font allégeance (*ism tantasib ilay-hi*) et qu'ils défendent²².

Quant à la patrie (*watan*), elle implique un degré supérieur de choix, consistant pour Ishaq en l'endroit dans lequel un être humain s'installe et pour lequel il choisit de travailler. Il est important de noter que, pour définir la nationalité comme la patrie, Ishaq extrait des racines respectives des deux mots les verbes *tajannasa* (de *jins*) et *tawattana* (de *watan*), dont la forme arabe indique un concept dynamique d'acquisition ou d'appropriation. N'étant pas données, les appartenances à l'*umma* et au *watan* se cultivent par le biais du social et du politique et elles sont fondées sur la liberté. Farouchement opposé à l'occupation britannique et engagé pour l'indépendance nationale de l'Égypte²³, Ishaq ne conçoit pour autant le pays

²¹ ISHAQ A., *Al-Durar*, Matba'at jaridât al-Mahrûsa bi al-Iskandariyya, 1886, p. 53.

²² *Ibid.*

²³ Membre du cercle d'al-Afghânî, duquel prend forme le parti nationaliste égyptien (*al-hizb al-watanî al-hurr*), exilé à Paris en 1879 à cause de sa militance pour l'indépendance du pays, Adîb Ishaq revient en Égypte après la manifestation du 9 septembre 1881, qui entraîne les démissions de Riyâd Pacha. Il semble qu'il ait prit part active dans la révolution urabiste, au moins dans un premier moment. Selon son frère, il ne faisait pas confiance aux militaires desquels il prend vite ses distances. Ce qui émerge des écrits d'Adîb Ishaq, c'est en tout cas que sa conception de révolution (*thawra*) est étroitement liée à un projet sociétal de réforme (*islâh*) étalé sur le long terme, où est central le concept d'*i'tidâl* (« modération » ou « juste milieu »). Un de ses textes les plus marquants sur le sujet est un récit utopique projeté dans un futur où, sans violence, la société achève sa révolution, soit son évolution pacifique vers la justice et l'égalité. Cf. NÂJÎ 'A. (éd.), « Al-'asr al-jadîd », dans ISHAQ A., *Al-*

que comme une partie inséparable de la plus vaste construction ottomane, en voyant dans les forces centrifuges qui la traversent une source de danger pour tous les territoires qui la composent et qui se trouvent ainsi affaiblis face aux convoitises coloniales.

1.2 *Si l'ottomanisme ne suffit pas, ou d'une double appartenance sous tutelle étrangère*

C'est un ottomanisme d'un autre genre, n'impliquant pas d'indépendance pour l'Égypte, qui est prôné, en poésie et en prose, par trois autres figures arabophones de l'Alexandrie fin de siècle : As'ad Turâd (1835-1891), Salîm Taqlâ (1849-1892) et Najîb al-Haddâd (1867-1899). Ce n'est pas une considération hâtive, voire essentialiste, de leur commune origine syro-libanaise, ou chrétienne – partagée d'ailleurs par Adîb Ishaq – qui me pousse à les grouper dans une même réflexion. En effet, les contacts entre ces trois hommes sont plus étroits que quelques rapides notations géographico-culturelles. D'abord, leurs attaches à Beyrouth – ville d'origine pour Turâd et al-Haddâd, d'adoption pour Taqlâ – renvoient aux mêmes cercles. En premier lieu, celui du grand penseur de la *Nahda* Nâsîf al-Yâzîjî, avec lequel Najîb al-Haddâd a des liens de parenté (c'est son grand-père maternel) ; les deux autres des liens intellectuels (Taqlâ a été son élève au Collège patriarcal, Turâd l'a élu comme modèle de réussite littéraire) et sociaux (décelables non seulement à travers les sources secondaires, mais également dans les nombreux poèmes, éloges ou élégies, que Taqlâ et Turâd dédient aux membres de la famille al-Yâzîjî). Ensuite, les attaches alexandrines de ces trois figures confirment une fréquentation des mêmes milieux syro-libanais, ainsi que des contacts directs entre eux : Turâd était proche du père de Najîb al-Haddâd ; ce dernier étant, de son côté, un étroit collaborateur de Salîm Taqlâ.

Salîm Taqlâ, fondateur avec son frère Bishâra du journal *al-Ahrâm*, dont le premier numéro paraît à Alexandrie le 5 août 1876, est une figure complexe, si ce n'est controversée²⁴, quant à ses appartenances politiques et culturelles. Si les poèmes contenus dans son *dîwân*²⁵ posthume ne présentent pas une vision explicite, que ce soit de sympathisant ou d'adversaire, du nationalisme égyptien montant, la préoccupation de se ranger aux positions du pouvoir égyptien, pour en gagner la protection, est en revanche omniprésente. C'est une véritable,

Kitâbât al-siyâsiyya wa-al-ijtimâ'iyya (1978), p. 119-121. Pour une analyse de ce texte, cf. KHAYATI M., « Un disciple libre-penseur de Al-Afghani : Adîb Ishaq » (1989).

²⁴ Cf. à ce propos sa fiche auteur.

²⁵ TAQLA S., *Nubdha min dîwân al-marhûm Salîm Bik Taqlâ*, Matba'at al-Ahrâm bi-al-Iskandariyya, 1893. Il faut souligner que le mot *dîwân* ne renvoie pas nécessairement, à l'époque, à un recueil de poèmes mais à un recueil tout court, où les vers peuvent très bien côtoyer la prose. Tel est le cas ici, avec un choix d'articles de Taqlâ parus dans *al-Ahrâm* présentés après ses textes poétiques.

patiente et minutieuse *captatio benevolentiae* qui défile, tout au long des années et des célébrations officielles, dans les vers de Taqlâ. Du khédivé Ismâ‘îl (1863-1879) au khédivé Tawfîq (1879-1892), jusqu’à l’investiture de ‘Abbâs Hilmî II en 1892, Taqlâ est là. Et il ne tarit pas d’éloges (*madah*) ni d’élégies (*rithâ’*), selon les occasions : mariages, visites à Alexandrie, cérémonies d’investiture, funérailles, successions. Parfois, en amont d’un certain poème il y a tout simplement une requête de la part des autorités : comme celle avancée par Sharîf Pacha, qui demande quelques vers en l’honneur du khédivé Ismâ‘îl²⁶. Quant à l’ottomanisme de Taqlâ tel qu’il émerge de ses poèmes, il est fait aussi de tentatives de *captatio benevolentiae*, quoique plus rares, qui se concrétisent par quelques éloges du Sultan ‘Abdul Hamid II et de la flotte ottomane. Ce sont les écrits en prose initialement parus dans *al-Ahrâm* – regroupés ensuite dans le *dîwân* et présentés par ses éditeurs posthumes²⁷ comme « une preuve du patriotisme du défunt et de sa loyauté envers ce cher pays²⁸ » – qui permettent, en revanche, de nuancer la position de l’Égypte dans la pensée de Taqlâ. Tout en ne remettant pas en question le dévouement envers la famille royale égyptienne, ces textes montrent bien que Taqlâ y voit une simple émanation locale du pouvoir ottoman, son unique source de légitimité.

Quant au terme *wataniyya* (« patriotisme »), il n’est jamais employé en référence à la seule Égypte, mais comme synonyme de *‘uthmâniyya* (« ottomanisme »). Taqlâ affirme que la fraternité doit régner à l’intérieur de la construction ottomane, entre les différents éléments de peuples et de religions qui la composent et qui, tout en étant distincts sur le plan local, trouvent leur sublimation – non seulement politico-administrative, mais patriotique – dans l’appartenance ottomane. Il souligne que tout Arabe, Turc, Grec ou Arménien, ainsi que tout juif, chrétien, musulman ou druze a un *laqab* ottoman, qu’il n’hésite pas à adjoindre, par exemple, au qualificatif d’Égyptien, qui devient chez lui un binôme : *al-misrî al-‘uthmânî*, l’Égyptien ottoman²⁹. Pourtant, si l’appartenance de l’Égypte à celle que Taqlâ appelle la « confédération ottomane » (*al-jâmi‘a al-‘uthmâniyya*) est revendiquée avec force, l’occupation britannique de la portion égyptienne de celle-ci trouve un accueil mitigé, non pas une opposition catégorique : justifiée à la fois comme moindre mal pour rétablir l’ordre dans la région et solution à accepter tant que les autorités ottomanes l’acceptent. En effet, s’il est

²⁶ *Ibid.*, p. 61. À la différence d’autres poèmes du recueil, ce texte n’est malheureusement pas daté.

²⁷ Vraisemblablement Najîb al-Haddâd et Khalîl Mutrân, qui signent les deux introductions sur Taqlâ ouvrant le recueil.

²⁸ En arabe, *dilâla ‘alâ wataniyyat al-faqîd wa-ikhhlâsi-hi li-hadhihi al-bilâd al-‘azîza* : cf. TAQLA S., *Nubdha min dîwân* (1893), p. 69.

²⁹ Cf. en particulier les textes « Sanat al-Ahrâm al-râbi‘ ‘ashara » (La quatorzième année d’al-Ahrâm), « al-Jâmi‘a al-‘uthmâniyya » (La confédération ottomane), « Mustaqbalu-nâ » (Notre futur), « Siyâsatu-nâ » (Notre politique) : *ibid.*, p. 70-77 ; p. 92-98 ; p. 159-164 ; p. 181-187.

vrai que Taqlâ est assurément plus francophile³⁰ qu'anglophile, le fait qu'il préfère pour l'Égypte une égide française, plutôt que britannique, ne fait pas de lui un opposant acharné de cette dernière.

En tout cas, son adhésion à la cause nationale égyptienne – dans une double appartenance égyptienne et syro-libanaise, parfaitement légitime en termes ottomans – ressort comme une construction *post-mortem* des éditeurs de son *dîwân*, plus que comme une réalité documentaire. Soucieux de prouver la loyauté de leur ami, mentor et fondateur du journal où ils travaillent, Najîb al-Haddâd et Khalîl Muṭrân répètent comme dans un refrain l'histoire du service rendu par Taqlâ à la cause égyptienne, qui aurait été reconnu par les nationalistes eux-mêmes. Pourtant, les textes – choisis et présentés dans le but explicite d'être la preuve (*dilâla*) de ce positionnement – n'ont d'autre effet que de le remettre sérieusement en question³¹. Les rares passages où Taqlâ traite l'Égypte comme une entité à part entière relèvent d'une sorte de maladroite tentative (post-urabiste) de rassurer les Égyptiens quant à la fiabilité du journal qu'il dirige. D'un côté, Taqlâ déclare pompeusement qu'*al-Ahrâm* se nourrit du pain des Égyptiens, boit de leur eau et s'inquiète de leurs inquiétudes et donc, presque par nature, « la politique d'*al-Ahrâm* est celle de sept millions d'Égyptiens³² » ; de l'autre, il se réjouit du fait que ce journal soit arrivé en 1890 à sa quatorzième année de vie, en remerciant l'Égypte de l'avoir accueilli et gardé pendant si longtemps, avant de souligner que les idées y exprimées ne sont que celles partagées dans le pays³³. Ce satisfecit, qui laisse entendre bien plus de ce qu'il dit, est à lier à la période trouble traversée par *al-Ahrâm* pendant les années de la révolution urabiste. Vu comme un outil de propagande dans les mains du khédive, accusé d'hostilité envers les révolutionnaires, ce journal alexandrin a eu son siège pris d'assaut et incendié en 1882. Passé sous silence par les écrits de Taqlâ qui nous sont parvenus, ainsi que

³⁰ Encore une fois, les liens de Taqlâ à la France ne sont pas mis en exergue dans les textes choisis pour son recueil posthume, ni dans les présentations d'al-Haddâd ou Muṭrân, qui préfèrent mettre l'accent sur sa loyauté envers l'Égypte. Ils ressortent toutefois de son éducation, de ses nombreuses traductions du français, de quelques poèmes et quelques proses. Mais ce sont surtout des sources secondaires postérieures à Muṭrân et al-Haddâd, et notamment des sources en français, à parler ouvertement de la francophilie des frères Taqlâ, de leurs rapports étroits avec la représentation consulaire française à Alexandrie et de l'effort du cadet, Bishâra, pour donner à *al-Ahrâm* un jumeau francophone (*Les Pyramides*, qui paraît de 1900 à 1914).

³¹ Il est important de noter que, à la différence des poèmes, pas un seul texte en prose de Taqlâ parmi ceux inclus dans le recueil n'est antérieur à 1890. Pas un seul texte n'est choisi, donc, qui ait été écrit entre 1879 et 1882, période controversée pour *al-Ahrâm*.

³² TAQLA S., *Nubdha min dîwân* (1893), p. 182. À noter que la phrase complète est, en tout cas, « la politique d'*al-Ahrâm* est celle de sept millions d'Égyptiens et de quarante millions d'Ottomans » où, une fois encore, l'Égypte est ramenée à un statut de portion de l'entité ottomane.

³³ *Ibid.*, « Sanat *al-Ahrâm* al-râbi' 'ashara » (La quatorzième année d'*al-Ahrâm*), p. 70-77. À noter que Taqlâ utilise à maintes reprises l'expression *al-ra'y al-'âmm* (littéralement : l'avis général), qui désigne aujourd'hui « l'opinion publique ».

par al-Haddâd et Mutrân, cet épisode est à peine effleuré par Jurjî Zaydân – autre source syro-libanaise d'Égypte de dix ans plus tardive – qui le traite en tout cas comme une fatalité :

En 1882, au cours des événements urabistes (*hawâdith 'urâbiyya*), Taqlâ fut obligé de partir en Syrie, comme le firent ceux qui s'étaient installés dans ce pays, sauf les Égyptiens. Et quand Alexandrie fut incendiée, le feu atteignit les presses d'*al-Ahrâm* en brûlant la plupart de ses travaux³⁴.

L'euphémisme d'« événements urabistes » pour qualifier le mouvement révolutionnaire de 1879-1882³⁵ est présent aussi bien dans les recueils posthumes de Turâd et al-Haddâd, mais dans de brèves lignes d'introduction, dues vraisemblablement à leurs éditeurs. Ce n'est donc pas, en soi, le marqueur d'une prise de distance de la part des auteurs mais de leur entourage, qui s'empresse encore une fois de souligner, chez les défunts poètes, une double appartenance syro-libanaise et égyptienne heureuse, et reconnue même en Égypte, en passant sous silence la difficile période révolutionnaire. À la différence de Taqlâ, pourtant, les défunts poètes en question abordent de front la révolution urabiste. Dans un bref poème de Turâd, un fort décalage est déjà décelable entre l'euphémisme de l'introduction et le ton absolument explicite des vers qui suivent :

Il dit en référence aux événements urabistes :

Aurait pu effacer l'Égypte et ses gens un déluge de guerre dont l'eau était du sang
Mais par son Tawfiq appelée l'eau alors s'est retirée.

An 1882³⁶.

Mais c'est Najîb al-Haddâd qui nous offre la condamnation la plus dure des faits de 1882. Si ses poèmes, comme ceux de Turâd, étalent l'habituel cortège d'éloges à la famille royale égyptienne (en particulier au khédivé Tawfiq, vu comme le dompteur des désordres urabistes), ses textes en prose³⁷ présentent en revanche une réflexion articulée sur le

³⁴ ZAYDÂN J., *Tarâjîm mashâhîr al-sharq* (s.d.), vol. II, p. 125.

³⁵ Sur ce mouvement, cf. partie I, chap. 2, par. 2.2.

³⁶ TURÂD A., *Nubdha min dîwân al-shâ'ir al-mashhûr al-marhûm As'ad Turâd*, al-Matba'a al-Tijâriyya fî thaghr al-Iskandariyya, 1899, p. 69.

³⁷ À la différence du recueil posthume de Taqlâ, regroupant à la fois prose et poésie, al-Haddâd a deux recueils posthumes distincts : l'un pour ses poèmes, auquel il travaillait avant de mourir (AL-HADDÂD N., *Dîwân tidhkâr al-sibâ*, Matba'at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1899) ; l'autre pour les proses, pour la plupart parues

patriotisme, apte à discréditer le nationalisme égyptien de l'époque. Il y a chez Najîb al-Haddâd, en effet, une distinction fondamentale entre « vrai » et « faux » patriotisme : le premier visant à faire le bien de la patrie, à la développer en s'appuyant sur tous les éléments, même étrangers, susceptibles de fournir leur apport ; le second, à chasser les étrangers du pays, sans prendre en compte leurs apports à l'avancement commun. C'est ce second genre de patriotisme qu'al-Haddâd voit triompher de ses jours et auquel il adosse la responsabilité de l'occupation britannique. Pour lui, ce faux patriotisme a engendré un malentendu entre *watan* (« patrie ») et *jinsiyyât* (« nationalités »), en réduisant la patrie à un ensemble homogène d'éléments religieux et nationaux, au lieu de la considérer une collectivité œuvrant en harmonie pour un objectif partagé. En s'efforçant d'exclure d'Égypte le non-Égyptien (*ghayr misrî*), ces faux patriotes ont affaibli le pays, en l'exposant à la pénétration civilisationnelle et militaire de la Grande Bretagne. Cette pénétration est, en tout cas, le moindre mal puisqu'elle sert à un maintien de l'ordre autrement impossible à assurer, en premier lieu dans une ville comme Alexandrie, berceau d'un « patriotisme sous forme d'insubordination » (*wataniyya fî qâlib al-'isyân*). Dans un appel aux autorités égyptiennes à mieux se pencher sur la dangereuse réalité de cette ville, proie d'une petite bande de fanatiques qui seraient « tous les jours en révolution³⁸ » en entraînant les autres habitants dans leur sillage, al-Haddâd fait de la bagarre du 11 juin 1882, qui a dégénéré en émeute anti-européenne, le symbole par excellence d'Alexandrie, la preuve de sa nature contestataire et violente :

Nous informons le gouvernement qu'Alexandrie a été la source de tout le mal dans la région et demeure, en son intérieur, l'endroit le plus fanatiquement hostile envers ceux qui s'y installent. En effet, le fameux massacre (*madhbaha*) n'a eu lieu qu'ici, alors que le reste de la région, de la plus grande ville au plus petit village, est resté indemne de la souillure de cette honte. (...) Si le gouvernement n'y croit pas, qu'il regarde alors le plus petit village ignorant : s'il a été théâtre de ce qu'il s'est passé dans la civilisée et rationnelle Alexandrie³⁹.

1.3 Une conjuration ne vaut pas l'autre : patriotes mazziniens et fanatiques urabistes

Najîb al-Haddâd n'est pas le seul qui condamne sans appel la révolution urabiste comme acte violent et fanatique, hostile aux étrangers œuvrant pour la prospérité d'Égypte,

de son vivant sur les journaux avec lesquels il collaborait : AL-HADDÂD N., *Muntakhabât al-tayyib al-dhikr al-marhûm al-shaykh Najîb al-Haddâd*, al-Maktaba al-tijâriyya Gharzûzî wa Jâwîsh, al-Iskandariyya, 1903.

³⁸ AL-HADDÂD N., *Muntakhabât al-tayyib al-dhikr* (1903), p. 149.

³⁹ *Ibid.*, p. 149-150.

plus qu'aux convoitises des puissances coloniales. Curieusement, une deuxième vigoureuse condamnation du projet nationaliste égyptien vient de la plume d'un Italien installé à Alexandrie, fils d'un héros oublié du *Risorgimento*, qui ne cesse de célébrer dans ses œuvres, au nom d'un droit universel des peuples à leur indépendance, le projet nationaliste italien. Ce Matteo Marchi (1844-1918), humble coiffeur, déclare même s'être mis – en autodidacte – à la littérature pour accomplir un double devoir de patriote : livrer à la postérité un récit des faits et gestes de son père en Italie, ainsi que de son propre engagement, à Alexandrie, pour la grandeur italienne. Le coiffeur est, en effet, à l'origine de la fondation, en octobre 1879, d'une école laïque italienne de filles, à une époque où l'éducation des jeunes Italiennes à Alexandrie était confiée aux seuls instituts religieux. Et il est aussi l'auteur de deux romans en italien – *Il figlio della colpa* (« L'enfant de la faute ») et *Il Signor Marengo* (« Monsieur Marengo »), publiés à Alexandrie respectivement en 1893 et 1901 – qu'il définit lui-même comme « sémi-historiques » (*semistorici*) dans le but de souligner, à côté de l'intrigue fictionnelle, le poids confié à une reconstruction historique qui se veut véridique, puisqu'au service de la mémoire nationale⁴⁰. Comment expliquer donc, à la lumière de ces considérations, le rejet d'un patriote pour le patriotisme d'autrui ?

En fouillant dans les pages de ses romans, où Matteo Marchi nous donne quelques indications autobiographiques⁴¹, on peut conclure qu'il était à Alexandrie en 1882. Non seulement parce qu'il l'affirme, mais parce qu'il semble bien renseigné sur l'étincelle à l'origine des désordres⁴², comme sur les rues les plus intéressées par les affrontements et les zones dévastées, ensuite, par le bombardement britannique. Si l'on s'en tient à ce qu'il dit, sa petite boutique de coiffeur était située rue des Sœurs (une artère particulièrement touchée par les affrontements) et la toute jeune école italienne (fondée par lui en 1879) a aussi eu à souffrir de la situation de chaos à Alexandrie⁴³. On peut donc aisément imaginer que des raisons personnelles aient pu motiver son hostilité vis-à-vis de la révolution urabiste. Mais ce qui nous intéresse ici, au-delà des données biographiques, c'est l'escamotage narratif par lequel Matteo Marchi parvient à délégitimer la révolution urabiste tout en réaffirmant son

⁴⁰ Pour une discussion de la notion de « sémi-historique » et sa mise en contexte dans l'œuvre de Marchi, cf. CHITI E., « Entre ambiguïté de la littérature et ambiguïté de l'histoire » (2011).

⁴¹ Vérifiables en partie en les croisant avec d'autres sources, dont : l'autobiographie manuscrite et la correspondance de son père Giuseppe (conservées au Musée du *Risorgimento* de Bologne) ; l'ouvrage de Luigi Antonio Balboni sur l'histoire de la colonie italienne d'Égypte – *Gl'Italiani nella civiltà egiziana del secolo XIX* (1906) – qui parle de la fondation de l'école laïque de filles ; la pierre tombale de Matteo Marchi au cimetière civil d'Alexandrie, qui fait aussi mention de l'école.

⁴² La bagarre entre un Maltais et un Égyptien au *Caffè dei vetri*, rue de Sœurs. Cf. partie I, chap. 3, par. 3.3.

⁴³ Par ailleurs, Marchi affirme que ses adversaires dans la colonie italienne profitent des désordres pour renvoyer sa femme de son poste de secrétaire de l'école, ce qui cause à la famille – déjà modeste – de gros soucis financiers.

soutien à l'indépendance des peuples, car il est révélateur de la façon dont est construit le clivage entre étrangers et locaux.

C'est le roman *Il Signor Marengo* (1901) qui se charge de cette délégitimation, tout en continuant l'œuvre de glorification du *Risorgimento* italien commencée par *Il figlio della colpa* (1893). Deux chapitres dans ces livres respectifs – « La congiura⁴⁴ » (la conjuration) et « La congiura mazziniana⁴⁵ » (la conjuration mazzinienne) – offrent à cet égard un (faux) parallèle digne d'attention. « La congiura mazziniana » parle d'une tentative de prendre le contrôle de la ville de Gênes, comme point de départ d'une révolution qui devrait embraser l'Italie entière, par une branche de l'organisation secrète mazzinienne de la *Giovine Italia*, qui visait à unifier le pays tout en le libérant de la domination étrangère. « La congiura » présente les mêmes éléments que son homologue italienne (société secrète, conspiration, organisation d'une émeute dans le but de prendre le pouvoir à l'échelle nationale, effort pour l'indépendance du pays) sauf que la scène est déplacée de Gênes à Alexandrie, la date de 1857 à 1882 et l'inspireur charismatique ne s'appelle pas Giuseppe Mazzini mais Ahmad 'Urâbî. Ce n'est donc pas la conspiration en soi, avec son caractère subversif, qui explique la vive condamnation exprimée par Matteo Marchi à l'encontre d'Ahmad 'Urâbî. Quant à l'usage de la violence, il s'agit encore une fois d'un élément parfaitement justifié chez Marchi. Les mazziniens comme les urabistes crient « mort aux tyrans ! », qualifiés de part et d'autre de « monstres » et « êtres infâmes », dans la ferme conviction que leur extirpation est non seulement nécessaire pour le bien du peuple, mais moralement juste en termes de vengeance.

Le point est que les mazziniens rangent dans la catégorie des tyrans non seulement les oppresseurs étrangers, mais aussi – voire d'abord – les représentants de la papauté, qui les ont appelés sur le territoire italien. Marchi qualifie le pape de « parjure » et « traître à sa patrie » : pas seulement parce qu'il n'a pas hésité à s'adresser aux puissances étrangères pour mettre à l'abri ses intérêts privés, mais surtout parce qu'il est vu comme un ennemi de l'intérieur, un agent de la « théocratie » œuvrant pour établir sur tout le territoire national un État fanatique, soumis non pas aux lois du peuple mais à celles de l'Inquisition, prêt à dresser partout les « bûchers de Guzman, de Torquemada et d'Arbues⁴⁶ ». Pour Matteo Marchi, en parallèle, les

⁴⁴ MARCHI M., *Il Signor Marengo*, Tipografia Andriago Serafini, Alessandria 1901, p. 93-105. Cf. aussi les chapitres suivants : « La sommosa », sur le déroulement de l'émeute, p. 106-117, et « Le sentenze », sur son dénouement par les procès aux conspirateurs, p. 117-129.

⁴⁵ ID., *Il figlio della colpa*, Tipografia orientale C. Libreria & C., Alessandria 1893, p. 78-88. Cf. aussi le chapitre suivant, « L'organizzazione », sur l'organisation de l'émeute, p. 89-98.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 84 pour toutes les citations concernant la papauté, par moi traduites en français.

urabistes sont « tous des fanatiques musulmans⁴⁷ » et leur révolution (1879-1882) est issue de la révolte mahdiste au Soudan (1881-1885). Dans ce contexte, Ahmad ‘Urâbî devient un instrument entre les mains du chef soudanais et le soulèvement égyptien une première étape, longuement préparée, dans un large plan de conquête mené par le Mahdi au nom non pas de l’indépendance nationale, mais de la soumission à l’Islam. Marchi confère à la figure de ‘Uthmân Digna (« Osman Digna », 1836-1926), urabiste d’origine soudanaise qui sert ensuite la cause du Mahdi, les traits d’un porte-parole de ce dernier. Et il lui met dans la bouche des propos éloquents :

Vous, à ce que je sache, ne visez qu’à faire soulever le peuple arabe contre l’élément européen, et peut-être à abattre la dynastie fondée par Mohammed Ali pour y mettre à la place quelqu’un d’entre vous, ce qui, s’il aboutissait, aurait pour tout résultat celui de donner un nouveau maître à l’Égypte.

Non, dit Arabi en lui coupant la parole, car il se sentait touché par le coup porté par Digna, nous ne voulons pas changer de maître, nous voulons que l’Égypte soit aux Égyptiens.

Voilà ce sur quoi on ne s’entendra peut-être pas, dit Osman.

Et pourquoi ?, demanda Arabi.

Parce que vous avez à cœur uniquement l’indépendance de votre peuple à vous, alors que nous travaillons, et serons prêts à lutter jusqu’au bout, pour propager l’Islam parmi les peuples qu’il nous sera donné d’assujettir, et cela pour la plus grande gloire d’Allah, de Mahomet et du Mahdi, ses seuls vrais prophètes⁴⁸.

C’est seulement en présentant le soulèvement égyptien comme un premier pas sur la voie mahdiste qu’Ahmad ‘Urâbî parvient à obtenir le soutien de l’émissaire soudanais. Qui n’est toutefois pas gratuit :

Il y a pourtant une clause importante à ajouter, poursuivit Digna.

Laquelle ?

Qu’une fois libérée des étrangers, l’Égypte ne devra pas être aux Égyptiens.

À ces paroles, les présents regardèrent Osman, l’air d’une vive surprise :

Et à qui sera-t-elle ?, demanda Arabi d’un ton plutôt moqueur.

⁴⁷ ID., *Il Signor Marengo* (1901), p. 97 : « tutti dei fanatici musulmani ». C’est la façon dont Marchi qualifie expressément « Arabi » (Ahmad ‘Urâbî), « Soliman Daud » (Sulaymân Da’ûd), « Mohmud Samy » (Mahmûd Sâmi al-Barûdî) et « Osman Digna » (‘Uthmân Digna).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 97-98.

À l'envoyé d'Allah, celui auquel vous avez juré obéissance⁴⁹.

Le fanatisme religieux dont Matteo Marchi accuse les urabistes est ensuite souligné par un *climax* qui montre les degrés croissants de punition divine (chrétienne) s'abattant sur eux. C'est ainsi que cet Italien laïc, voire anticlérical, s'appuie sur des réminiscences chrétiennes – telle la providence et la justice divine – pour donner une aura à la fois d'inéluctabilité et de moralité à la défaite urabiste. Ce *climax* implique d'abord un avertissement, lancé par des spectres de Chrétiens sortant de leurs sépulcres, dérangés par les réunions secrètes de la bande mahdiste-urabiste qui se tiennent, sans aucun respect pour le lieu sacré, dans les catacombes d'Alexandrie⁵⁰. Ensuite, convoqué au Caire, 'Urâbî a à faire au bon souverain Tawfîq, qui non seulement le met en garde sur le risque que des tueries d'Européens ne soient que le prétexte attendu par la Grande Bretagne pour occuper le pays, mais se retire ostensiblement du devant de la scène, en rendant 'Urâbî responsable de ses actes devant le Tribunal de la postérité ainsi que celui de Dieu⁵¹. Ensuite, les massacres survenus, les avertissements se concrétisent dans l'éloignement d'un être cher : ayant eu connaissance des faits, la favorite de 'Urâbî – que Marchi veut juive et d'origine allemande, et sincèrement amoureuse de lui – s'enfuit, en laissant une lettre où elle explique sa déception et jure sur le Dieu de ses pères qu'elle n'aura plus rien à voir avec un homme dont les mains sont souillées de sang étranger innocent⁵².

Enfin, l'ordre rétabli après la bataille de Tell el-Kébir, l'heure est aux justes procès ; et si la magnanimité khédiviale commue en exil la peine de mort décrétée contre 'Urâbî et ses hommes les plus proches, la pendaison publique réservée à Sulaymân Da'ûd apparaît comme le symbole de l'inévitable punition qui les attend tous dans l'au-delà. Marchi ne consacre que quelques lignes au sort de 'Urâbî, jusque là le personnage principal, pour décrire avec minutie la fin de Da'ûd. On voit cet homme prier, dans la cellule où il passe ses dernières heures. Ses geôliers attendent sur le seuil que la prière soit conclue, en faisant preuve d'un respect qui ne leur est pas rendu, vu que Da'ûd s'empresse de faire suivre ses oraisons de paroles envenimées à l'encontre des Européens, qu'il regrette de ne pas avoir exterminés jusqu'au dernier⁵³. Incapable de repentir, il aura la mort qu'il mérite et Marchi pourra enfin passer à

⁴⁹ *Ibid.*, p. 98-99.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 101-102. Y-aurait-il, dans cette société secrète qui jure au cri de « mort aux Européens ! mort aux Chrétiens », une allusion à la loge maçonnique fondée par al-Afghânî, considérée comme le premier noyau du parti nationaliste égyptien (*al-hizb al-watanî al-hurr*) ?

⁵¹ *Ibid.*, p. 107 : « se fosse diversamente Dio ti serberebbe non solo un giusto castigo ma una pagina infame in faccia ai posteri » ; p. 113 : « dovrei un giorno rendere stretto conto non solo al tribunale degli uomini ma pur anche a quello del supremo Iddio ».

⁵² *Ibid.*, p. 117.

⁵³ *Ibid.*, p. 122.

autre chose. La coupure, dans le déroulement du roman, est tellement nette qu'elle apparaît maladroite. Après des dizaines de pages consacrées aux méfaits des urabistes, l'auteur semble pressé de les condamner à l'oubli. Il conclut alors en rassurant le lecteur sur le fait qu'« Alexandrie s'est complètement repeuplée » et verra bientôt « de nouveaux et encore plus splendides immeubles qui la rendront certes plus belle que jamais⁵⁴ ».

1.4 Silhouettes alexandrines, quand le local est supranational

Cette césure avec la révolution urabiste, condamnée à l'oubli dans le but de mieux s'approprier Alexandrie, n'est guère l'apanage de Matteo Marchi. D'une façon moins maladroite et plus articulée, visant à ancrer les étrangers à Alexandrie tout en insérant la ville dans une vision embrassant l'Égypte entière, Édouard de Lagarenne (?-1901) semble poursuivre le même objectif. En 1897 ce Français, journaliste et poète depuis dix ans établi à Alexandrie, publie un livre intitulé *L'Égypte fantaisiste*⁵⁵. Or, à sa lecture, le mot « fantaisiste » présent dans le titre se révèle autant accrocheur que trompeur. L'Égypte qui défile dans ces pages est organisée selon une série de catégories bien définies, dont les majeures sont énumérées dans le sous-titre (*Sonnets pharaoniques, Silhouettes, Grains de sable, Plaies*) et les autres dans des sections du livre qui portent leurs noms. Ces catégories forment autant des cases dans lesquelles ranger tout ce qui se rapporte au pays : monuments, paysages, êtres humains. Sorte de classeur de l'expérience égyptienne de l'auteur, *L'Égypte fantaisiste* se présente comme une collection en vers de portraits et de scènes non dépourvus d'une certaine ironie, d'un ton parfois amusé, mais qui ne cache pas sa volonté didactique, tel un guide conçu non pas comme un récit détaillé mais comme une grille à appliquer aux détails rencontrés sur le terrain, de façon à les rendre lisibles⁵⁶.

Avec la catégorie des *Sonnets pharaoniques*, qui ouvrent le bal, de Lagarenne commence par évoquer les monuments, dont l'écrasante majorité – à l'exception de la Colonne Pompée et du Phare – se rapporte au seul passé pharaonique et aux seuls sites situés hors d'Alexandrie. Cette section consacrée à l'Égypte pharaonique contient également un texte sur le désert, un sur le palmier et quelques-uns sur des êtres humains. Il s'agit soit de personnalités de l'époque pharaonique (Sésostri, Ramsès), soit de personnages anonymes vus

⁵⁴ *Ibid.*, p. 123 pour les deux citations. Pour la rapide reconstruction d'Alexandrie après les désordres, cf. partie I, chap. 3, par. 3.3.

⁵⁵ LAGARENNE É., *L'Égypte fantaisiste*, Imprimerie de la Correspondance égyptienne, Alexandrie 1897.

⁵⁶ Cette vocation au classement, cette vision du « monde comme une exposition » (*world as exhibition*) est fréquente dans les approches européennes des sociétés colonisées. Cf. MITCHELL T., *Colonising Egypt* (1991).

comme une sorte d'éternels égyptiens (le scribe, le *fallâh*). Mais ce n'est pas seulement le contraste entre noms illustres et anonymat qui marque cette articulation entre les figures glorieuses d'un certain passé et les figures opaques idéaltypiques d'un certain présent. Les régimes d'historicité⁵⁷ que de Lagarenne cale sur les deux catégories sont également bien différents : si l'époque pharaonique est vue comme une période historique à part entière, touchée par le flux du temps et les changements même après sa disparition (à cause des trouvailles des archéologues et du déplacement des antiquités⁵⁸), l'anonyme présent égyptien émerge comme une sorte de parenthèse en dehors de l'histoire, où tout se poursuit éternellement immuable. Figure emblématique de cette fixité atemporelle est le « calme et doux Fellah, de siècles accablé », auquel de Lagarenne dédie un sonnet le décrivant comme « sans espoir et sans crainte », impassible depuis toujours face aux bouleversements sociaux et politiques, courbant l'échine et nourrissant « ses oppresseurs du meilleur de son blé⁵⁹ ».

C'est cette image d'un *fallâh* – Égyptien du cru et de basse condition sociale⁶⁰ – voué par nature à la passivité qui conditionne peut-être le statut de non-événement ostensiblement attribué par de Lagarenne aux « massacres d'Alexandrie » du 11 juin 1882. En effet, s'il y a bien dans *L'Égypte fantaisiste* un sonnet intitulé « Les Massacres d'Alexandrie », son contenu est loin d'être un cri d'alarme ou une lamentation funèbre. Les massacres y sont tournés en ridicule comme un phénomène exagéré, voire créé de toute pièce par la crainte excessive des étrangers. Tout en n'étant pas à Alexandrie à l'époque⁶¹, de Lagarenne nous livre une expérience écrite à la première personne, en se mettant en scène alors que – « comme on nous avait prédit l'heure / pour cette révolution » – il sort dans la rue « avec quelques précautions : / un revolver dans chaque poche, / un gourdin sous chaque biceps / de balles pleine ma sacoche », dans l'attente fébrile de désordres qui finissent par se révéler des mirages :

« Quoi, pas encore de violences ?

⁵⁷ J'emprunte l'expression à François Hartog, tout en ayant conscience de la forcer : chez lui, en effet, le régime d'historicité indique le rapport qu'une société entretient avec le temps et l'histoire, non pas celui que, de l'extérieur, on lui attribue. Cf. HARTOG F., *Régimes d'historicité* (2003).

⁵⁸ Avec des affirmations telles « Pauvre Ramsès, jamais de repos ni de trêve ! » : LAGARENNE É., *L'Égypte fantaisiste* (1897), p. 25.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 13, où l'on trouve également une sorte de résumé des qualités essentielles du *fallâh* : « Ce qu'il sait ? Travailler, et souffrir, et se taire. / Ce qu'il veut ? Dormir humble en sa maison de terre. / Ce qu'il doit ? Obéir, toujours, à l'aiguillon ».

⁶⁰ Pour approfondir la construction de l'image du *fallah* comme Égyptien du cru dans la littérature égyptienne, cf. SELIM S., *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt* (2004).

⁶¹ Selon Danovaro, de Lagarenne arrive à Alexandrie en 1887. Cf. DANOVARO G. B., *L'Egitto all'alba del XX secolo – L'Égypte à l'aurore du XX^e siècle*, Imprimerie J. C. Lagoudakis, Alexandrie 1901, p. 152.

Voyons, fis-je, quartier des Sœurs... ».
Là des hommes avec des lances
Passaient : c'étaient des arroseurs.

J'allai plus loin ; une boutique
Regorgeait d'hommes infernaux –
Des noirs – qui, d'un air fanatique
Frappaient, frappaient... des dominos !⁶²

Si les Égyptiens du cru et de basse condition sociale sont voués, chez de Lagarenne, à l'anonymat et à la passivité, incapables par nature de s'adonner à des actes véritables – fût-ce des actes de violence –, les étrangers du cru, ainsi que les Égyptiens de la haute société, ont droit en revanche à un classement par nom et activité exercée, après une première collocation en grands groupes en ordre décroissant de proximité au pouvoir : « Famille royale », « Têtes présidentielles », « Galerie diplomatique et consulaire », « Les Ministres », « Grands gouverneurs », « Premiers rôles », « Miniatures financières », « Croquis municipaux » et ainsi de suite. Cette rigide division de rôles n'empêche pas pour autant la construction d'un cosmopolitisme de l'élite. Même si le terme « cosmopolitisme » en soi n'est jamais employé, le brassage entre les nationalités est considéré par de Lagarenne comme un mode de fonctionnement de la haute société et de la bourgeoisie riche et mondaine d'Alexandrie. Les membres de la première se retrouvent aux réceptions très fermées de la Cour (« Europe, Asie, Afrique ont là leurs rangs mêlés : / Hauts consuls, effendis, beys, pachas constellés / Suivent de leur regard le regard des Altesses⁶³ ») ou aux bals de charité où défilent les plus belles femmes (« Brunnes filles d'Italie, astres parisiens, / Anglaises toutes en lys, sculpturales Hellènes »). Quant aux riches et mondains, ils ont eux aussi leurs lieux de prédilection, notamment le Casino San Stefano :

Magique ruche d'or, Babel en miniature,
Où bourdonne la joie, où dans l'air pur et sain
De chaque peuple vibre un généreux essaim.
Penseurs qui nous parlez de l'Unité Future,
N'en est-ce pas ici la vivante peinture ?

Dans un même rayon le Ciel semble en effet baigner

⁶² DE LAGARENNE É., *L'Égypte fantaisiste* (1897), p. 391.

⁶³ *Ibid.*, p. 63.

Les fils de Cham, de Sem et de Japhet.
Le cœur s'ouvre, déborde, oublie et s'accoutume
À confondre, malgré la langue et le costume
Ceux qui suivent Jésus, Moïse et Mahomet⁶⁴.

Ce mode de fonctionnement de l'élite alexandrine se donne à la fois comme supranational et local : d'une part, il est étranger et composite (avec des renvois à Sem, Cham, Japhet, mais pas à l'Égypte) ; de l'autre, citadin (lié aux centres de pouvoirs alexandrins). Quant à l'Égyptien pauvre, identifié au *fallâh*, il est chassé hors de la ville, renvoyé à un contexte rural et agricole, à des campagnes figées à l'époque pharaonique. Les silhouettes alexandrines⁶⁵ de diverses nationalités – représentants du monde de la politique, de la finance, des affaires, de la justice, de la culture – peintes par Édouard de Lagarenne restent ainsi les seules présences à Alexandrie. Leurs portraits, au ton débonnairement ironique, sont une célébration de leur réussite professionnelle et mondaine, en même temps qu'une consécration de leur alexandrinité.

1.5 En quête d'ancêtres : Mohammed Ali, le grand étranger du cru

Si Édouard de Lagarenne s'attache à lier ce localisme supranational au présent alexandrin, d'autres ouvrages l'ancrent dans le passé de la ville. Le premier, en ordre chronologique, est une tragédie en vers publiée en 1898 à Alexandrie par un certain Joseph Achkar, sur lequel peu de choses sont connues à part – vraisemblablement – son origine syro-libanaise et – probablement – le fait qu'il soit lié à une grande famille syro-libanaise d'Égypte qui donne naissance à d'autres auteurs francophones⁶⁶. La tragédie en question porte le titre éloquent de *Mohammed-Ali ou Fondation de l'Égypte actuelle*. Dédiée au khédivé 'Abbâs Hilmî II (1892-1914), descendant de Mohammed Ali, elle s'ouvre sur l'évocation d'une promenade à Alexandrie qui, suscitant le souvenir des gloires du passé, aurait donné à l'auteur l'inspiration pour célébrer la souche de la famille royale égyptienne :

⁶⁴ *Ibid.*, p. 226.

⁶⁵ On mentionne dans *L'Égypte fantaisiste*, parmi les ouvrages de l'auteur déjà parus, un recueil intitulé *Silhouettes municipales* qui remonterait à 1890, l'année même de la fondation de la Municipalité d'Alexandrie. Tout en n'ayant pas pu localiser ce recueil, on peut raisonnablement considérer qu'au moins une partie des « silhouettes municipales » y présentes ont été incluses, sept ans après, dans *L'Égypte fantaisiste* (ce qui a été le cas, d'ailleurs, pour les « sonnets pharaoniques », publiés d'abord comme ouvrage à part).

⁶⁶ Dont le plus connu serait Joseph Ascar Nahas (1900-1971), la translittération de ce nom de famille syro-libanais pouvant varier dans les langues européennes.

Alors, des jours éteints en écartant la cendre,
Ma rêveuse pensée évoqua les grands noms,
De Ménès, Sésostris, Ptolémée, Alexandre...
Qu'en lettres d'or les temps ont inscrit sur leurs fronts ;

Et des rangs lumineux de ces héros antiques,
Je vis, victorieux des ans et de l'oubli,
Soudain se détacher les traits sympathiques
D'un homme encor vivant, de Mohammed-Ali⁶⁷.

Il est important de noter que, comme chez de Lagarenne, pas un seul de ces grands noms du passé n'est arabe : la période hellénistique, avec Alexandre et Ptolémée (le fondateur de la ville d'Alexandrie et son successeur), semble succéder directement à l'époque pharaonique de Ménès et Sésostris. Là encore, ce passé aussi lointain que prestigieux sert de toile de fond pour mettre en relief un passé proche, vu comme la source immédiate du présent : celui de Mohammed Ali. Joseph Achkar donne deux raisons essentielles à la survie idéale de ce souverain : la première se résume à l'incidence de son héritage dans le présent (« Vivant !... Il l'est toujours, puisque son œuvre dure ⁶⁸ ») ; la seconde, à la monumentalisation alexandrine de ce même héritage (« Vivant ! ...Le bronze immense au centre de la ville / Nous le montre à toute heure, assis sur son coursier⁶⁹ »). Par cet escamotage, ce souverain non égyptien d'Égypte devient un Alexandrin, voire même une sorte de patriarche d'Alexandrie, présent quotidiennement parmi les habitants de la ville. Ainsi, tout en se déroulant au Caire, la tragédie d'Achkar s'insère par ce préambule dans un sillage tout à fait alexandrin.

Certains éléments viennent renforcer cette alexandrinité : un parmi d'autres, l'attribution des noms de Cyrille et Athanase⁷⁰ aux deux Coptes (père vieillard et fils adolescent) opprimés par la cruauté des Mamelouks, qui pensent exploiter leur faiblesse pour s'appropriier leurs biens. Car c'est là le noyau central de la tragédie : les chrétiens Cyrille et Athanase, symboles d'une Égypte juste et digne mais impuissante, se réfugient auprès de Mohammed Ali qui, pour assurer leur protection, prend la résolution de massacrer Mourad

⁶⁷ ACHKAR J., *Mohammed-Ali ou Fondation de l'Égypte actuelle*, Imprimerie générale L. Carrière, Alexandrie 1898, p. 5.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁹ *Ibid.* L'auteur fait allusion à la statue équestre de Mohammed Ali réalisée par le sculpteur français Henri-Alfred Jacquemart en 1869 et colloquée dans une importante place alexandrine (ancienne place des Consuls, ensuite place Mohammed-Ali, aujourd'hui place Tahrîr).

⁷⁰ Athanase (298-373) et Cyrille (376-444) sont deux patriarches d'Alexandrie, ainsi que docteurs et pères de l'Église : deux figures majeures, donc, du christianisme alexandrin.

bey et tous les Mamelouks : « race infâme », « race indigne », « qu'il n'en survive aucun, que de toute leur race, / après ce grand combat, on cherche en vain la trace⁷¹ ». Peints comme d'indignes oppresseurs étrangers tenant l'Égypte sous leur joug, les Mamelouks font le pendant (méchant) aux dignes étrangers qui vont la libérer : Mohammed Ali, bien sûr, et son fidèle (et seul) bras droit le général Soliman Pacha, d'origine française⁷². Quant aux Égyptiens de souche, ils ne jouent pas de rôles majeurs, ni bien glorieux : à part les Coptes, parmi lesquels le jeune Athanase finit par rejoindre l'armée de Mohammed Ali et mourir au combat, les autres (pachas et soldats) sont soit des lâches, soit des traîtres. En 1805, dans la bataille finale entre libérateurs et oppresseurs – qui, chez Achkar, précède et justifie les massacres de la Citadelle, au cours desquels seuls les Mamelouks fuyards sont tués – Mohammed Ali se dresse même en nouveau Bonaparte. En calquant les clichés de la rhétorique napoléonienne, Achkar situe la bataille aux pieds des Pyramides⁷³, où Mohammed Ali peut adresser à ses soldats un sermon qui n'est pas sans rappeler le célèbre : « Du haut de ces pyramides, quarante siècles vous contemplent ». La victoire de Mohammed Ali apparaît ainsi légitimée par les armes, avant qu'Achkar ne la conforte par une ultérieure double légitimation : de la part du peuple égyptien, qui réclame à grands cris Mohammed Ali comme souverain ; et de la part de la Sublime Porte, à travers un vizir qui vive en Égypte *incognito*, secrètement chargé par le Sultan d'évaluer la situation sur le terrain. Et il paraît que, la situation évaluée, le Sultan serait aussi ravi que le peuple de voir Mohammed Ali s'installer au pouvoir.

Malgré la naïveté de la trame, ce qu'il convient de relever, c'est la tentative, déjà revendiquée dans le titre, de produire un texte fondateur, d'établir en quelque sorte une mythologie. Le calcul de faire allégeance au khédive 'Abbâs Hilmî II, en lui dédiant la pièce qui célèbre son aïeul, semble passer complètement au second plan face à la tentative de faire de Mohammed Ali un ancêtre commun à tous les étrangers d'Égypte. C'est sont eux, qui descendent culturellement de ce libérateur, les gardiens de son héritage spirituel, livré en clôture :

Oui, quels que soient les mœurs
Le culte et la race, en amis, en frères,
Vivez toujours. Venus de terres étrangères

⁷¹ Les citations sont tirées, dans l'ordre, de p. 10, 42 et 50. Mais les exemples de cette considération pas tout à fait positive des Mamelouks sont bien plus nombreux.

⁷² De son vrai nom Joseph Anthelme Sève, Soliman Pacha (1788-1860) est originaire de Lyon, qui le célèbre d'ailleurs comme un enfant du cru.

⁷³ La bataille entre les armées française et mamelouke du 21 juillet 1798, connue comme « Bataille des Pyramides », s'est déroulée en réalité à Embaba, à des kilomètres des monuments de Giza.

Ou nés sous ce climat, Musulmans ou Chrétiens,
Grecs, Allemands, Anglais, Français, Égyptiens,
L'un envers l'autre ayez la même bienveillance.

Dix ans après la publication de *Mohammed-Ali ou Fondation de l'Égypte actuelle* de Joseph Achkar, un autre ouvrage vient asseoir Mohammed Ali comme le fondateur de la « prospérité nouvelle⁷⁴ » d'Alexandrie et de toute l'Égypte, en en faisant également le porteur d'un message de tolérance dont les étrangers sont vus comme les seuls héritiers. Il s'agit d'un *Guide de la ville et du Musée d'Alexandrie*⁷⁵ publié à Alexandrie en 1907, sous le patronage de la Municipalité, et écrit en français par un archéologue italien : Evaristo Breccia (1876-1967), directeur du Musée gréco-romain de la ville pendant trois décennies, de 1904 à 1931. Le guide connaît un remarquable succès et plusieurs éditions⁷⁶, dont la plus importante – celle de 1914, intitulée *Alexandrea ad Aegyptum. Guide de la ville ancienne et moderne et du musée gréco-romain* – a une influence capitale sur la vision d'Alexandrie véhiculée ensuite par Edward Morgan Forster et Lawrence Durrell, qui fait autorité jusqu'à nos jours. Une exploration détaillée de la vision breccienne, ainsi que des constructions culturelles qui s'y appuient, est donnée dans la partie IV de cette étude. Il suffit de souligner ici que, dans ses ouvrages, Breccia parvient à faire des ressortissants européens installés à Alexandrie, au début du XX^e siècle, une présence doublement légitimée : comme descendance des souverains hellénistiques de la ville, dans un passé lointain, et comme atout auquel Mohammed Ali fait appel, dans un passé proche, pour ressusciter l'ancienne gloire d'Alexandrie.

Ce passé lointain et ce passé proche – seuls passés alexandrins que Breccia considère comme féconds, en y voyant la paternité du présent – sont reliés entre eux par le terme « cosmopolite », qui les qualifie tout en les distinguant des autres époques⁷⁷. L'emploi que Breccia fait du terme est fondé sur une tautologie, selon laquelle l'Alexandrie de son époque (définie comme « moderne ») serait cosmopolite en vertu de la ressemblance présumée de ses

⁷⁴ L'expression est d'Evaristo Breccia. Cf. BRECCIA E., *Guide de la ville et du Musée d'Alexandrie*, Imprimerie générale A. Mourès, Alexandrie 1907, p. 5, et ID., *Alexandrea ad Aegyptum*, Istituto italiano di arti grafiche, Bergamo 1914, p. VII.

⁷⁵ MUNICIPALITÉ D'ALEXANDRIE, *Guide de la ville et du Musée d'Alexandrie*. La mention de Breccia, comme auteur, ne figure qu'à l'intérieur.

⁷⁶ À l'édition alexandrine de 1907 suit celle de Bergame de 1914, où le nom de l'auteur est visible et le titre présente l'ajout de l'expression latine *Alexandrea ad Aegyptum* (« Alexandrie près de l'Égypte ») qui aura un large impact sur la vision d'Alexandrie tout au long du XX^e siècle, en contribuant à nourrir son image de ville géographiquement égyptienne mais culturellement européenne. L'édition de 1914 est traduite en anglais en 1922, année qui voit aussi la parution d'*Alexandria : a History and a Guide* d'E. M. Forster, basé sur la version française de Breccia. Pour plus de précisions sur ce point, cf. partie IV, chap. 1, par. 1.3 et 1.4.

⁷⁷ Notamment de celle qu'il appelle « arabe » – allant de la conquête arabe de la ville en 641 à la montée au pouvoir de Mohammed Ali en 1805 – qui est considérée toute entière comme un vide civilisationnel.

conditions sociales à celles de la ville gréco-romaine qui, elle, serait cosmopolite à cause d'une forte présence d'étrangers qui la rapprocherait de la ville moderne. C'est ainsi, en effet, que cette dernière est présentée, dès la première page, dans les deux éditions du guide :

pour les éléments et les nationalités qui la composent, il est vrai de dire, *mutatis mutandis*, que les conditions de l'époque gréco-romaine s'y répètent, car, aujourd'hui même, on peut définir Alexandrie une ville cosmopolite⁷⁸.

Quoiqu'une définition exhaustive de « cosmopolite » ne soit jamais donnée par l'archéologue italien, la lecture de ses guides permet de déceler les éléments en amont de la mobilisation de ce mot, s'identifiant à une « variété de races, de langues, de religions, de mœurs » qui coexistent dans la même ville sous le signe de la « tolérance et du respect réciproques », d'une « solidarité touchante » dans les rapports sociaux et d'une grande hospitalité⁷⁹. Or, les réalités sociales sur le terrain étaient plus compliquées que cela. Jean-Yves Empereur⁸⁰, pour l'époque hellénistique, et Robert Ilbert⁸¹, pour celle de Breccia, ont mis l'accent sur les limites de cette vision du cosmopolitisme alexandrin comme phénomène social tout-englobant : le premier, en rappelant que l'accès à la pleine citoyenneté alexandrine était très restreint, l'appartenance s'articulant selon différents degrés hiérarchiquement ordonnés ; le second, en montrant qu'on ne peut parler de creuset mais d'espaces de contiguïté (habitat, rue, école, cafés) qui varient selon la condition sociale⁸².

Ce n'est donc pas à une analyse scientifique que se livre ici Evaristo Breccia, mais à une démarche idéalisante, voire idéologisante où, par des glissements sémantiques successifs, l'hellénisme devient mélange harmonieux de grec et de romain et le gréco-romain se tourne en synonyme de cosmopolite, qui se fait image des valeurs universelles de paix et de tolérance. Les étrangers de l'époque de Breccia peuvent ainsi se présenter comme les héritiers

⁷⁸ BRECCIA E., *Guide de la ville et du Musée* (1907), p. 9 et *Alexandrea ad Aegyptum* (1914), p. 1.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 10 et p. 2.

⁸⁰ EMPEREUR J.-Y., « Le rêve d'une ville cosmopolite » (2004).

⁸¹ ILBERT R., « Une certaine citadinité » (1992), p. 28-29.

⁸² Une critique récurrente au travail, en soi bien documenté et structuré, de Robert Ilbert est celle d'avoir reconstruit l'histoire alexandrine entre 1830 et 1930 en prenant en compte une seule catégorie sociale : les notables, avec leur « cosmopolitisme » francophone. Grâce à des chercheurs comme Khaled Fahmy, ayant mis l'accent sur ce point, une nouvelle génération d'historiens investit le terrain pour explorer un autre genre de « cosmopolitisme » : à savoir le brassage présent dans des zones citadines plus pauvres (rue Saba Bacha, au lieu de rue des Sœurs) ; auprès de catégories plus modestes (marins, ouvriers, anarchistes) ; véhiculé par l'arabe, l'italien et le maltais (pas par le français). Cf. FAHMY Kh., « For Cavafy with love and squalor » (2004) ; ID., « Towards a Social History of Modern Alexandria » (2004) ; HANLEY W., « Vulgar cosmopolitanism » (2007) ; ID., « Grieving Cosmopolitanism in Middle East Studies » (2008) ; KHURI-MAKDISI I., *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism* (2010).

de ces valeurs, écloses dans l'Alexandrie hellénistique et par eux – descendants des Grecs et des Romains⁸³ appelés en Égypte par Mohammed Ali – incarnées dans l'Alexandrie moderne. Cette vision cimente une sorte de « chauvinisme local⁸⁴ », qui fait de l'étranger que l'on est le descendant légitime de l'ancien Alexandrin, en scellant cette légitimation par la marque de l'universalité.

1.6 *Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail*

Les sources littéraires en plusieurs langues – arabe, français, italien⁸⁵ – qu'il a été possible de repérer pour les années 1879-1910 montrent une Alexandrie tiraillée entre une vision du local comme source de faiblesse et une vocation à faire de l'appartenance locale une identité en soi. Des penseurs comme 'Abdallah al-Nadîm et Adîb Ishaq, engagés pour l'indépendance de l'Égypte, ne sont pas les seuls porteurs d'une conception où l'appartenance locale apparaît comme une sorte de cellule détachée de son organisme vital et vouée à une fragilité intrinsèque, qui en fait une proie facile pour les appétits coloniaux. En effet, l'affaiblissement du pouvoir ottoman – notamment en Égypte, où s'exercent les forces centrifuges du pouvoir khédivial et du Double contrôle franco-britannique – semble engendrer un souci identitaire, en particulier auprès certaines catégories de population. C'est de la sorte que les Taqlâ, Turâd et al-Haddâd se font l'écho d'un sentiment présent chez les *shuwâm* : à savoir, la crainte que le nationalisme égyptien naissant s'attelle à distinguer entre *misrî* et *ghayr misrî* (« Égyptien » et « non-Égyptien »), en marquant la fin d'une appartenance ottomane qui rendait les uns et les autres « ottomans d'Égypte ». Dans ce cadre, l'égide ottomane finissante est remplacée parfois par une tentative de faire appel à une égide étrangère non-ottomane, apte à déployer une tutelle d'un nouveau genre sur l'Égyptien et le non-Égyptien.

Un avertissement s'impose alors quant à la tendance trop fréquente, y compris dans une certaine historiographie égyptienne contemporaine⁸⁶, à voir la révolution urabiste comme

⁸³ Dès la mise en place de la société de l'*Athenæum* par Giuseppe Botti, la fondation (1892) et la gestion du Musée gréco-romain d'Alexandrie sont majoritairement l'affaire de ressortissants italiens.

⁸⁴ J'emprunte l'expression à Robert Ilbert, tout en soulignant pour ma part qu'elle s'applique à la construction culturelle véhiculée par une catégorie spécifique d'Alexandrins. Cf. ILBERT R., « Une certaine citoyenneté » (1992), p. 33.

⁸⁵ On n'a pas trouvé, pour cette première période, d'ouvrages littéraires en anglais (le but n'étant pas, je le rappelle, celui de recueillir des récits de voyage ou des témoignages des « massacres d'Alexandrie » ou du bombardement britannique, mais d'explorer la vie littéraire alexandrine afin d'interroger l'imaginaire qu'elle véhiculait).

⁸⁶ Cf. par exemple cette histoire de la presse alexandrine à la fin du XIX^e siècle : 'UTMÂN N., *Ta'rikh al-sihâfa al-sakandariyya* (1995).

une ligne rouge qui séparerait Égyptiens de souche et diaspora syro-libanaise. D'un côté, la crainte d'être exclus de la nouvelle Égypte est bien présente, non pas omniprésente chez les *shuwâm* : il suffit de penser à l'engagement d'un Adîb Ishaq ou d'un Salîm al-Naqqâsh à côté des nationalistes égyptiens. De l'autre, tout en employant des paroles virulentes contre la pénétration culturelle européenne, vue comme une contagion sévissant en Égypte, 'Abdallah al-Nadîm ne parle pas en ces termes de la présence syro-libanaise. Au contraire, il se veut rassembleur. Si cet aspect est moins présent dans *Al-Tankît wa al-tabkît* (1881), c'est probablement parce que, en pleine révolution urabiste, le sujet à l'ordre du jour était la lutte contre l'Europe coloniale, plus que le ciment interne entre les composantes égyptiennes. Mais la lecture d'un autre journal, *al-Ustâdh*⁸⁷ (« Le moniteur », 1892-1893), qu'al-Nadîm publie au Caire de retour de son exil, offre un complément d'information important sur sa conception de patrie et son attitude envers les minorités. Tout en privilégiant un regard aux traditions musulmanes et un appel à leur préservation, ce journal met en scène à maintes reprises des dialogues entre trois femmes égyptiennes (une musulmane, une copte et une juive) qui deviennent de véritables idéaltypes. Ces femmes se confrontent sur leur vie de couple et sur les incartades de leurs maris. La moralité, toujours présente chez al-Nadîm, est que la collaboration entre les différentes communautés religieuses est fondamentale pour le développement du pays, même sur une question aussi délicate que le rôle de la femme dans la société.

Quant aux Syro-libanais d'Égypte et à leurs organes de presse proches du pouvoir et hostiles à la cause nationale égyptienne, la question est abordée de front par *al-Ustâdh*. Al-Nadîm invite explicitement ses lecteurs à abandonner la rancune à l'égard des *shuwâm* – qui devait être donc encore présente – parce que, en vertu des progrès que l'Égypte a accomplis grâce à eux, les *shuwâm* sont désormais des Égyptiens tout court. C'est envers les ressortissants européens, en revanche, que l'exclusion est claire : ils ne sont pas des Égyptiens, mais il faut les tolérer sur le sol d'Égypte à cause des traités signés par le pays, pour ne pas fournir d'autres prétextes à une pénétration étrangère encore plus poussée.

Cela pour ce qui est des conceptions se rattachant à une vision péjorative ou mitigée du local et à la volonté de le dépasser. Quant au local alexandrin élu horizon d'appartenance en soi, on peut y voir également, en filigrane, une préoccupation que l'affaiblissement de l'empire ottoman et l'essor du nationalisme égyptien entraînent une remise en question de la présence étrangère – notamment non-ottomane – en Égypte, avec ses garanties d'extra-

⁸⁷ Les 42 numéros de cet hebdomadaire cairote ont été recueillis en trois volumes et réimprimés au Caire en 1985 par la maison *Kutubkhâna*.

territorialité en matière juridique et fiscale dont elle jouit grâce aux Capitulations et aux systèmes consulaires. Plus qu'un oubli ou un mépris, c'est un déni du nationalisme égyptien qui émerge de ces regards locaux où le non-dit, l'euphémisme, la caricature (comme chez de Lagarenne) ou la tentative d'imposer une *damnatio memoriae* du mouvement qui a mené aux « massacres d'Alexandrie » (comme chez Marchi) a une part probablement plus importante que sa condamnation.

On peut donc affirmer, à la lumière de ces sources, que les soubresauts de la révolution urabiste, depuis 1879, sont bien un « moment chaud » dans la construction des appartenances sur le terrain culturel alexandrin, que ce soit pour les Égyptiens ou les étrangers, les ottomans ou les non-ottomans. Dans ce moment chaud deux événements acquièrent, selon les points de vue, un poids symbolique, si ce n'est traumatique, considérable. Le premier est la pénétration européenne de l'Égypte, d'abord sur le plan économique, politique, culturel et enfin militaire : qu'elle soit refusée avec véhémence ('Abdallah al-Nadîm, Adîb Ishaq), prudemment vécue comme une sorte de moindre mal (Taqlâ, al-Haddâd) ou célébrée comme un grand apport civilisationnel (Marchi, de Lagarenne, Achkar, Breccia), elle ne reste pas moins une phase capitale, symbole d'une puissance européenne qui semble d'un ordre supérieur, au niveau militaire et culturel⁸⁸, face à la désagrégation de la construction ottomane et à la faiblesse du pouvoir khédivial. Le deuxième événement notable est celui qu'on qualifie de « massacres d'Alexandrie » du 11 juin 1882 : qu'ils soient condamnés à grands cris (Turâd, al-Haddâd, Marchi), passés sous silence et/ou sous un bruyant éloge de la légendaire tolérance égyptienne ou alexandrine (Taqlâ, Achkar, Breccia) ou encore tournés ostensiblement en ridicule (de Lagarenne), ils ne restent pas moins un fait marquant, inquiétant symbole de la fragilité de la présence non-égyptienne en Égypte, si facilement atteignable derrière sa façade d'entité protégée par la toute-puissante Europe.

En revanche, l'institution de la Municipalité d'Alexandrie en 1890, vue par l'historiographie européenne comme un fait marquant de l'histoire alexandrine en général, apparaît comme un non-événement dans les sources littéraires arabes, qui ne la mentionnent jamais. Elle trouve sa place, toutefois, dans les textes en français. D'abord, comme cadre social de référence : notamment chez Édouard de Lagarenne, qui publie en 1890 ses *Silhouettes municipales* pour célébrer les notabilités alexandrines liées à ce tout jeune organe de représentation, en témoignant ainsi de sa propre fréquentation, si ce n'est de sa propre

⁸⁸ Pour un approfondissement du débat entre vieux et nouveau, authentique et moderne dans les (re)construction identitaire égyptienne face à la pénétration européenne, je renvoie aux recherches d'Alain Roussillon. Cf. notamment ROUSSILLON A., « La modernité disputée » (1995) ; ID., *Réforme sociale et identité* (1998) ; ID., *Identité et modernité* (2005).

appartenance, à ce même milieu. Ensuite, d'une façon moins explicite mais peut-être plus importante d'un point de vue historique, la Municipalité se dessine comme milieu culturel à l'origine d'une certaine vision d'Alexandrie qui fait autorité jusqu'à nos jours : celle d'une Alexandrie « cosmopolite », où « cosmopolite » est synonyme de valeurs positives de tolérance et ouverture vers l'Autre. Or, il est vrai que – tout en n'étant pas qualifié par ce terme – le brassage des étrangers est toujours vu comme moralement positif par les sources en français de cette période ; même dans des cas limites : il suffit de penser à Sem, Cham, Japhet et aux tons bibliques par lesquels de Lagarenne décrit la foule aux origines mêlées qui fréquente le Casino San Stefano d'Alexandrie (dans le but, croirait-on, de jouer plus que d'ouvrir la voie à la paix entre les peuples) ; ou encore à Mohammed Ali, dont Achkar fait le patriarche de la tolérance envers les ressortissants de toute nation et les croyants de toute religion (en vertu de sa capacité à leur faire de la place en exterminant préalablement, jusqu'au dernier, la « race infâme⁸⁹ » des Mamelouks). À ce propos, il est important de noter que même ce dernier cas, qui paraît un paradoxe flagrant, est en réalité parfaitement intégré – en tant qu'exception qui confirme la règle – dans cette logique de la « tolérance » : il faut être tolérant envers tout individu, groupe, nation, religion à moins qu'ils ne constituent en soi une menace au système même de la tolérance ; dans ce dernier cas, on les extirpe pour préserver le système. C'est d'ailleurs par cet escamotage⁹⁰ – la défense des faibles, des ressortissants des minorités religieuses – qu'Achkar justifie le massacre des Mamelouks : Mohammed Ali les élimine pour protéger les Coptes opprimés et bâtir une Égypte où toute communauté, jusqu'à la plus petite, puisse avoir sa place. Mais le mot « cosmopolite », lié par Evaristo Breccia à la ville d'Alexandrie, donne un cadre de représentation plus structuré, je dirais même quasi institutionnel, à ce système de la tolérance esquissé jusque là. En remontant à l'hellénisme, Breccia parvient à ancrer ce système dans un passé citadin fondateur, pour établir que, née « cosmopolite », Alexandrie est telle par nature, non seulement par vocation récente.

Cela dit, deux considérations s'imposent pour redimensionner cette (fausse) image de Breccia comme inventeur, *ex nihilo*, d'une Alexandrie « cosmopolite ». La première : tout en écrivant en français, Evaristo Breccia est italien, lié à des cercles archéologiques et culturels

⁸⁹ ACHKAR J., *Mohammed-Ali* (1898), p. 10.

⁹⁰ En passant du français à l'italien, on retrouve cet escamotage chez Marchi, qui attribue aux urabistes la volonté délibérée de tuer les Européens, en tant que non-musulmans, et utilise la figure d'une juive pour marquer les distances avec 'Urâbî. Il serait intéressant de déterminer le degré de connaissance que Marchi ou Achkar avaient de la *dhimma*, pour établir si la représentation des méchants ('Urâbî ou les Mamelouks) comme oppresseurs des *dhimmi* est faite dans le but précis de les sortir du cadre légal de l'islam.

alexandrins souvent animés, et massivement fréquentés, par des Italiens⁹¹. Or, en élargissant la recherche aux sources non littéraires en italien, dans le but de contribuer à élucider – et démythifier – l’histoire alexandrine du terme « cosmopolite », on trouve que ce même mot est déjà employé, en italien, en 1906 (l’année précédant la sortie de la première édition du guide breccien) par Luigi Antonio Balboni, dans son ouvrage idéologico-historique sur la colonie italienne d’Égypte et, surtout, sur sa contribution au progrès du pays. Dans *Gli Italiani nella Civiltà Egiziana del Secolo XIX* (« Les Italiens dans la civilisation égyptienne du XIX^e siècle »), imprimé à Alexandrie, le terme *cosmopolita* recouvre le même sens que chez Breccia, soit une sublimation du brassage comme élément positif consubstantiel à la ville d’Alexandrie :

En possession de toutes les langues qui se parlent dans cette ville cosmopolite (*cosmopolita città*), il [Edoardo Lavison, Italien né à Alexandrie, premier drogman au Consulat de Russie] ne pouvait qu’avoir une ascension rapide et se gagner l’estime de tous ceux qui l’approchaient⁹².

La deuxième considération : tout en étant son auteur, Breccia n’est pas l’idéateur – pas le seul, au moins – de son fameux guide. L’ouvrage naît d’un projet de la Municipalité d’Alexandrie qui, en 1907, s’en attribue explicitement la paternité en couverture. Le but est vraisemblablement de faire de la publicité au Musée gréco-romain – qui est, ne l’oublions pas, le Musée municipal – pour y attirer des touristes. C’est donc en tant que directeur du Musée que Breccia écrit le guide : en y exprimant bien sûr des idées qui lui sont propres, tout en se faisant le porte-parole d’une vision partagée dans les cercles municipaux.

On peut donc formuler l’hypothèse que l’histoire alexandrine du terme « cosmopolite » soit étroitement liée à celle de la Municipalité et des institutions culturelles – telles le Musée gréco-romain et la Bibliothèque municipale – auxquelles elle a donné lieu dans l’Alexandrie *fin de siècle* et qui sont proches des milieux italiens, et probablement grecs.

⁹¹ Je pense à l’*Athenaeum* (société savante mise en place en 1891 par Giuseppe Botti pour plaider la fondation du Musée gréco-romain, qui aura lieu en 1892, et de la Bibliothèque Municipale). Mais il ne faut pas oublier la Société d’archéologie d’Alexandrie, qui voit le jour en 1893, ou l’Université Populaire Libre d’Alexandrie, mise en place en 1901. Pour plus de détails sur cette dernière, cf. partie II, chap. 2. Quant à Giuseppe Botti, il a déjà une vision positive du brassage hellénistique alexandrin : « Alexandrie, l’antique capitale de l’éclectisme humain semblait de son côté désignée pour devenir le siège d’un Musée Gréco-Romain » : cf. BOTTI G., *Catalogue des monuments exposés au Musée gréco-romain d’Alexandrie*, Imprimerie générale A. Mourès, Alexandrie 1901, p. V. Il faut pourtant souligner que l’introduction de ce catalogue, réimprimée, remonte à 1893.

⁹² BALBONI L. A., *Gli Italiani nella Civiltà Egiziana del Secolo XIX*, vol. 2, Stabilimento tipo-litografico V. Penasson, Alessandria 1906, p. 37. À noter que les passages suivants soulignent l’exceptionnalité de Lavison, aimé par toutes les classes sociales égyptiennes sans distinction et vu par les « indigènes » eux-mêmes comme « un père, un concitoyen, un frère ».

On pourrait donc investir les sources archivistiques concernant ces institutions (Municipalité, Musée, Bibliothèque) dans le but spécifique de les interroger sous cet angle. Une deuxième possibilité, qui n'exclut pas la première, serait de se pencher sur les cercles culturels grecs et italiens et sur les sources, littéraires ou pas, disponibles dans les deux langues (et en français) pour les décennies précédant la fondation de la Municipalité et des ses institutions ancillaires, pour vérifier si le mot « cosmopolite » était déjà employé, et de quelles façons, dans ces milieux.

Quoiqu'il en soit, ce terme, qui se veut tout-englobant, se dresse dans la réalité de ses emplois comme un vecteur puissant d'inclusion et d'exclusion : le long de ce clivage, Alexandrie s'ouvre aux « cosmopolites » (les étrangers, descendants de ses premiers fondateurs) et se referme face aux non-cosmopolites (les Égyptiens du cru). Il s'agit, ni plus ni moins, de la construction imaginée d'une communauté⁹³, qui se veut locale parce qu'elle ne peut être nationale, tout en faisant de son déni de nations – son véritable outil de survie – une sorte d'essence métaphysique : une supranationalité alexandrine.

⁹³ Si je rejoins Anderson quant à l'origine « imaginée » des nations, je ne pense pas que cette construction soit à attribuer en exclusivité à ces dernières, mais plus en général aux communautés qui se veulent des unités et qui ont donc besoin, dans une dynamique d'inclusion et d'exclusion, d'une « unité de sens » exprimée par une origine, un chemin et un but communs. Cf. ANDERSON B., *Imagined communities* (1983).

Chapitre 2.

***Acosmie*¹, critique sociale, débuts d'un nouvel universalisme. Alexandrie à l'ombre de la guerre (1911-1922)**

Les historiens semblent s'accorder sur le fait que l'Égypte sous occupation britannique traverse pendant la Grande Guerre et les années qui suivent une des conjonctures économiques et sociales les plus difficiles de son histoire. Muhammad Sayyid al-Kîlânî² va jusqu'à parler de « période sombre » (*fatra muzlima*) pour les années 1914-1917 et sa position est partagée, quoique non affichée dans le titre, par un récent essai de Latîfa Sâlim³, qui retrace l'histoire de l'Égypte pendant la Grande Guerre. Quoique parfois de façon plus nuancée, l'historiographie non égyptienne⁴ met aussi en exergue la dégradation sociale engendrée par la crise économique, ainsi que le poids étouffant exercé sur la culture par l'imposition de la loi martiale⁵, avec ses restrictions à la liberté de la presse. C'est ce que souligne avec force l'historienne Marilyn Booth⁶, qui rappelle la position délicate d'Alexandrie : terrain de confrontation, y compris armée, entre intérêts égyptiens et intérêts britanniques depuis 1882 ; interface liant le pays – à travers le port et la circulation des marchandises et des personnes – à l'Europe et au monde ; porte d'accès au capitalisme international ainsi qu'à l'internationalisme socialiste et anarchiste⁷.

L'analyse des sources littéraires alexandrines de l'époque est susceptible d'apporter des précisions à ce cadre, voire de le nuancer : d'abord en ce qui concerne la perception de

¹ J'emprunte le terme « acosmie » à Enzo Traverso, qui l'emprunte à son tour à Hannah Arendt pour qualifier le « cosmopolitisme » des exilés juifs allemands en période nazie. Cf. TRAVERSO E., *La pensée dispersée* (2004), p. 12-13: « Ils sont loin d'incarner le droit cosmopolite au sens kantien, puisqu'ils ont été déchus de leur nationalité, ils sont des apatrides, des parias. Ces *Weltbürger* [cosmopolites] sont en réalité des *Weltlose*, des "hommes sans monde", confinés dans une condition de "manque de monde" ou d'"acosmie", comme le souligne Hannah Arendt ». Je suis convaincue que ce terme d'« acosmie » définit bien un désenchantement universel décelable dans les sources alexandrines à l'époque de la Grande Guerre.

² AL-KÎLÂNÎ M. S., *Al-sultân Husayn Kâmil : fatra muzlima fî ta'rikh Misr* (1963).

³ SÂLIM L., *Misr fî al-harb al-'alâmiyya al-ûlâ* (2009).

⁴ Cf. par ex. AGLIETTI B., *L'Egitto dagli avvenimenti del 1882 ai giorni nostri* (1965) ; BERQUE J., *L'Égypte. Impérialisme et révolution* (1967) ; MANSFIELD P., *The British in Egypt* (1971) ; RICHMOND J., *Egypt. 1798-1952* (1977), p. 174 ; CAMPANINI M., *Storia dell'Egitto contemporaneo* (2005), p. 46-62. Alors que VATIKIOTIS P. J., *The Modern History of Egypt* (1969), tout en reconnaissant la situation critique de l'Égypte pendant la Grande Guerre, porte un jugement globalement positif (et largement contesté) sur l'occupation britannique.

⁵ À noter que la loi martiale entre en vigueur le 2 novembre 1914, avant même que l'Égypte ne soit officiellement déclarée protectorat britannique, le 18 décembre de la même année.

⁶ BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt* (1990).

⁷ Sur la position d'Alexandrie, et plus en général de la Méditerranée orientale, dans les réseaux socialistes et anarchistes, cf. KHURI-MAKDISI I., *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism* (2010).

l'entrée dans cette « phase sombre » de guerre, de conflit violent et généralisé considéré comme le symptôme d'une décadence universelle. En effet, surtout dans des sources en arabe, cette perception précède de quelques années 1914. Ensuite, à l'encontre de l'idée reçue selon laquelle la Grande Guerre serait le déclencheur des nationalismes, les appartenances qui se dessinent dans les sources en plusieurs langues (arabe, français, italien) montrent que le chemin vers les nationalismes est plus long de ce que l'on pourrait croire, compte tenu du fait que l'affiliation – qu'elle soit nationale ou universelle – emprunte d'abord le chemin de la désaffiliation⁸. Qu'elle prenne la forme d'un désenchantement universel ou d'une déception vis-à-vis de comportements spécifiques, qu'elle s'accompagne ou pas d'une volonté d'agir dans le monde ou d'un nouvel espoir en l'humanité, la désaffiliation semble être le premier résultat de la perception de cette « phase sombre » de guerre.

2.1 *Si la Grande Guerre commence en 1911*

C'est surtout⁹ dans les sources en arabe, et notamment dans l'œuvre de deux grandes figures (l'une d'administrateur, l'autre d'homme de lettres) étroitement liées à la ville d'Alexandrie, que nous trouvons une nuance fondamentale quant à la perception du début de la guerre dans le monde arabo-ottoman et notamment en Égypte. La guerre, qui investit la vie et la production des auteurs européens dès 1914, est présente depuis trois ans dans le monde arabo-ottoman¹⁰. Ce sont les Italiens qui l'y apportent, le 29 septembre 1911, en envahissant la Tripolitaine et en engageant un conflit avec l'empire ottoman, représenté dans la région par un contingent militaire mal équipé, qui n'arrive pas à s'appuyer sur des renforts efficaces. Un an avant l'éclatement des guerres balkaniques (1912-1913), la faiblesse ottomane, ainsi montrée au grand jour, est vécue avec appréhension par quelques auteurs. Dans les

⁸ Employé à l'origine par le sociologue Robert Castel, le terme « désaffiliation » qualifie une rupture du lien sociétal, et donc une dynamique d'exclusion, engendrée par une situation de précarité économique et sociale. Cf. CASTEL R., *Les métamorphoses de la question sociale* (1995). De cet usage spécifique au monde du salariat, le terme s'est généralisé pour indiquer la remise en question d'une appartenance : un processus d'éloignement, social ou culturel, d'une entité dont on se sentait partie.

⁹ Dans un de ses livres de mémoires, l'Italien Enrico Pea, immigré à Alexandrie, rappelle son envie de s'engager contre un fantomatique ennemi qui lui est survenue, pendant la guerre italo-ottomane, à la vue du *trenino dei sassi* (« le petit train des pierres ») qui reliait les carrières à l'ouest d'Alexandrie au territoire libyen et qui lui avait paru soudainement suspect, comme un convoi pour la contrebande de marchandises « destinées à nos ennemis » (*destinate ai nostri nemici*). Cf. PEA E., *Il trenino dei sassi*, Vallecchi, Firenze 1940, p. 9. Sur Enrico Pea, cf. fiche auteur et *infra*, par. 2.6.

¹⁰ Latîfa Sâlim fait remonter la séparation *de facto* de l'Égypte de l'empire ottoman à sa neutralité face à l'invasion italienne de la Tripolitaine en 1911 et ensuite aux guerres balkaniques. Elle souligne que cette séparation de la plus vaste entité ottomane fait le jeu de l'occupant britannique. Cf. SÂLIM L., *Misr fî al-harb al-'alâmiyya al-ûlâ* (2009).

productions respectives d'Ismâ'il Sabrî (1854-1923) et Khalîl Muṭrân (1872-1949)¹¹, la guerre italo-ottomane – ou guerre de Libye, selon le nom qu'on lui donne en Italie – n'est pas un conflit mineur, lu *a posteriori* comme un signe précurseur de la guerre de 1914-1918. Au contraire, l'invasion italienne de la Tripolitaine est pour Sabrî et Muṭrân une formidable secousse au monde qu'ils connaissent, une agression justifiée par le seul appétit colonial, qui marque le triomphe du fort sur le faible et l'échec de la justice.

Ismâ'il Sabrî, né au Caire et membre d'une mission d'étude en France d'où il revient avec une licence en droit, est lié à Alexandrie par plusieurs charges publiques (assistant des Tribunaux mixtes en 1880, président du Tribunal indigène de 1886 à 1891, gouverneur de 1896 à 1899), ainsi que par des rapports avec des personnalités politiques et culturelles de la ville (on peut citer ici Yûsuf Shakûr, premier président du Conseil municipal ; Iskandra Khûrî de Avierino, animatrice de deux revues féministes, en arabe en français ; les membres de la rédaction alexandrine d'*al-Ahrâm* et Khalîl Muṭrân, dont nous nous occuperons aussi dans ces pages). Mais il est également lié à Mustafâ Kâmil et au mouvement nationaliste égyptien, qu'il soutient au niveau politique et littéraire¹². Khalîl Muṭrân, né à Baalbek mais établi en Égypte (entre le Caire et Alexandrie) depuis 1892, est une figure majeure des lettres arabes. Collaborateur du quotidien alexandrin *al-Ahrâm*, il fonde également ses propres journaux, en les engageant comme plateformes aux côtés de Mustafâ Kâmil et du parti nationaliste.

Les recueils d'Ismâ'il Sabrî et Khalîl Muṭrân portent les traces de cet engagement¹³, ainsi que de l'attention à inclure, dans les appels nationalistes, tous les segments de la société égyptienne, à commencer par les coptes¹⁴. L'un musulman, l'autre chrétien, Sabrî et Muṭrân se rejoignent ainsi dans la conviction que la division communautaire et l'affaiblissement qui en résulte, que ce soit à l'intérieur de l'Égypte ou de l'empire ottoman, est le fruit d'une politique de *divide et impera* profitable aux seules puissances étrangères. La guerre italo-

¹¹ Cf. fiches auteurs.

¹² Sabrî ne se borne pas aux plaidoiries pour la cause nationaliste. Les éditeurs de son recueil posthume mettent en exergue son rapport personnel avec Mustafâ Kâmil, que Sabrî aurait autorisé – en faisant jouer son statut de gouverneur d'Alexandrie – à tenir un discours dans la ville, vraisemblablement en mars 1896, malgré l'opposition du gouvernement central. Cf. SABRÎ I., *Dîwân Ismâ'il Sabrî Bâshâ*, Matba'at lajnat al-ta'âlîf wa-al-tarjama wa-al-nashr, Al-Qâhira 1938, p. 32.

¹³ Cet engagement est témoigné par des élégies dédiées à Mustafâ Kâmil et des poèmes louant Muhammad Farîd, son successeur à la tête du *hizb watanî* (le « parti nationaliste »), ainsi que l'action de ce parti.

¹⁴ Les poèmes plaidant l'unité entre coptes et musulmans sont nombreux chez Muṭrân comme chez Sabrî. Ce dernier, en particulier, est sollicité à jouer un rôle de médiateur entre les deux communautés. Début mars 1911, les coptes sont réunis dans une Conférence à Assiout, pour s'accorder sur des requêtes à avancer au gouvernement égyptien. Par réaction, une anti-conférence est organisée, sous le nom de « Conférence égyptienne ou islamique » (*mu'tamar misrî aw islâmî*). La tension monte, ainsi que le risque d'affrontements. C'est alors que Waçîf Boutros Ghali, fils du Premier Ministre copte Boutros Ghali assassiné l'année précédente, envoie une lettre à Sabrî pour l'inviter à adresser un mot rassembleur à la population copte. Naît ainsi le poème *Nidâ' ilâ al-aqbât* (« Appel aux Coptes »). Cf., SABRÎ I., *Dîwân Ismâ'il Sabrî Bâshâ* (1938), p. 180.

ottomane de 1911 est, pour les deux, l'exemple parfait de cela. Pourtant, la façon d'aborder le conflit présente, chez les deux figures, quelques différences qui méritent d'être analysées.

Publié quinze ans après sa mort par ses parents et amis, le *dîwân* d'Ismâ'il Sabrî consacre une large partie à la politique : non seulement sous la forme d'éloges à la famille royale ou à des personnalités politiques ayant côtoyé l'auteur, mais également en termes de réflexions ou de plaidoiries déclenchées par l'actualité. Les événements d'Égypte (en particulier la lutte nationaliste, l'unité entre coptes et musulmans et la condamnation de l'occupation britannique) et le devenir de l'empire ottoman (en particulier les demandes de réformes et de mise en place d'un véritable régime parlementaire avancées par les Jeunes Turcs, indiqués souvent comme modèle à suivre¹⁵) occupent la place principale. Quant aux conflits, le bilan est facile à dresser : si la guerre de 1914-1918 n'est jamais mentionnée dans le recueil, plusieurs poèmes¹⁶ traitent en revanche de la guerre italo-ottomane de 1911. Sabrî y met l'accent sur le caractère immoral d'un conflit ne pouvant s'appuyer sur aucune justification légale, constituant de ce fait une agression pure et simple, motivée par la convoitise coloniale et légitimée *de facto* par l'aval des autres puissances (*al-jîrân*, « les voisins » ici mentionnés), qui sont en train de se partager le monde arabe :

Ne fût-ce que pour peu de cette cruauté
Nation des Italiens, tu aurais à craindre Dieu
Tu remplis l'univers d'ignorance et déloyauté
De la tyrannie tu atteins le sommet
Tu envoies les navires pour traîner Tripoli
Dans une guerre sordide de feux
Déchirant la mer, les accords et le traité
En plein jour et par les voisins protégée¹⁷.

Et si les méfaits des « enfants de Rome » (*banî al-Rûmân*) entraînent une méfiance envers l'Europe entière¹⁸, qui se dresse en entité civilisatrice tout en cautionnant ces atteintes à la

¹⁵ Cf. par ex. SABRÎ I., « Istinhâd al-umma al-misriyya », *Dîwân Ismâ'il Sabrî Bâshâ* (1938), p. 169-170.

¹⁶ ID., « Al-harb bayna al-îtâliyyîn wa-al-atrâk fî Tarâbulus » et « Al-harb al-îtâliyya fî Tarâbulus aydan », *op. cit.*, respectivement p. 183-185 et p. 186-187. À noter que, comme souvent à l'époque, les poèmes ne portaient pas de titre à l'origine. Ces intitulés descriptifs ont été choisis par les éditeurs posthumes du recueil, qui font remonter les poèmes à 1911.

¹⁷ *Ibid.*, p. 183.

¹⁸ L'accent est mis, à maintes reprises, sur le fait que cette agression italienne et ce silence européen qui l'avalise trahissent l'ancien héritage humaniste de la Grèce et de Rome. Les Européens (*rûm*) du XX^e siècle deviennent dans cette vision les descendants indignes de *rûm* (« les Byzantins ») d'autrefois.

justice, la méfiance pour l'Europe semble déboucher sur une désillusion universelle, qui remet en cause les apports du temps présent (*al- 'asr*) en termes de progrès humain :

Nous nous méfions les uns des autres
À cela l'homme est par l'homme préparé
Si tu salues un inconnu, fais-le
À l'ombre de lances et d'épées
Car l'accolade devient peut-être lutte
En cette époque civilisée¹⁹.

C'est en cela, je crois, que consiste la différence majeure entre Sabrî et Muṭrân dans l'approche de la guerre de 1911 : le premier – administrateur, homme politique, engagé sur le terrain pour soutenir le mouvement nationaliste égyptien – semble tirer de l'agression italienne une leçon pessimiste non seulement sur l'Europe mais sur l'humanité toute entière, au moins celle de son époque ; le second – poète, journaliste, éveilleur dans la presse – semble réagir à cette secousse avec une foi accrue dans le pouvoir du discours et des actions des hommes, au moins de certains d'entre eux, qui se battent pour la justice. Bien sûr, la désillusion est là : la place que Muṭrân²⁰ réserve dans sa production au conflit italo-ottoman, bien plus qu'aux autres guerres, en est déjà un premier indice. Mais si les accents de stricte condamnation morale semblent se faire l'écho de ceux de Sabrî, avec des parallèles entre la nation coloniale et une force démoniaque ou un serpent s'infiltrant dans la nation colonisée²¹, cette condamnation est loin de déboucher sur une méfiance généralisée envers le genre humain. Au contraire, ayant choisi son camp, Muṭrân s'attelle à recommander à l'opinion publique de s'y ranger, en publiant dans la presse égyptienne de l'époque plusieurs poèmes²² où il invoque de l'aide, y compris en termes financiers, pour la population civile frappée par l'agression italienne. Dans le but de sensibiliser les Égyptiens à la souffrance de la population de Tripolitaine, Muṭrân décrit les veuves, les vieillards, les parents ayant perdu leurs enfants, tout en faisant appel en même temps à l'orgueil national de ses lecteurs (« Ils [les habitants de

¹⁹ SABRÎ I., *Dîwân Ismâ'il Sabrî Bâshâ* (1938), p. 186. Je traduis par « époque civilisée » l'expression '*asr al-âdâb wa-al-'irfân*, qui peut indiquer à la fois, en vertu de la polysémie des termes *âdâb* et '*irfân*, une « époque des lettres et des connaissances » et une « époque de bienfaits et reconnaissance ».

²⁰ J'utilise pour les citations la réédition intégrale du *dîwân* parue à Beyrouth en 1967, en quatre volumes : MUTRÂN Kh., *Dîwân al-Khalîl*, Dâr Marûn 'Abbûd, Bayrût 1967. Elle recueille tous les poèmes de Muṭrân, dont ceux sur la guerre italo-ottomane, écrits entre 1911 et 1912, et publiés à l'époque dans la presse égyptienne.

²¹ MUTRÂN Kh., « Harb ghayr 'âdila wa-ghayr muta'âdila bayna umma kabîra wa-umma saghîra » (Guerre injuste et déséquilibrée entre une grande nation et une petite nation), *op. cit.*, vol. 3, p. 159-167.

²² Dont nous rappelons : « Li-i'ânât Tarâbulus 'indamâ i'tadâ 'alayhâ al-Taliyân » (Pour aider Tripoli au moment de l'agression italienne) et « 'Itâb wa istisrâkh li-mu'awanat Tarâbulus » (Réprimande et cri au secours de Tripoli), *op. cit.*, vol. 3, respectivement p. 238-239 et p. 135-143.

Tripoli] se sont lamenté de leurs souffrances face à l'Égypte / et l'Égypte écoute celui qui l'invoque pour la dignité²³ ») ou à un sentiment d'appartenance ottomane, qu'il semble essayer de rallumer (« Ô spectre de 'Uhtmân dont le respect est toujours vivant / pourvu qu'il soit imprimé dans la mémoire²⁴ »).

Pourtant, la guerre de 1911 ne suscite pas que des appels à l'action ou des réprimandes en cas d'inaction. Mutrân ne tarit pas d'éloges envers ceux qui œuvrent pour Tripoli, que ce soit les armes à la main, en tant que combattants, ou offrant leur secours, en tant que médecins. Ces derniers, en particulier, semblent éveiller chez lui la plus grande admiration, en devenant les symboles d'une humanité intègre, source de rédemption pour ses semblables. Deux poèmes en particulier – *Al-Hilâl al-ahmar*²⁵ (« Le Croissant Rouge ») et *Bu'tha min al-atibbâ' ilâ maydân al-qitâl bi-Tarâbulus*²⁶ (« Mission de médecins sur le champ de bataille à Tripoli ») – saluent les efforts de ces médecins. Les deux sont consacrés au Croissant Rouge²⁷, dont le premier noyau égyptien fut fondé et devint opérationnel dans l'urgence, précisément pour apporter de l'aide aux combattants lors de la guerre italo-ottomane de 1911. Mutrân fait des tenants de cette institution, sur le plan politique et financier, des héros sans armes et des médecins envoyés sur le terrain des figures en lesquels la nature humaine est sublimée :

Votre croissant est l'apparition d'une aurore
Dans les ténèbres le bienfait d'un réverbère
En son ombre baignée de pitié
Un baume sur les blessures de la tête et du cœur
Ô bienfaiteurs soignez les innocents
Victimes des appétits des politiques et des chefs
Si un corps d'homme peut être image d'un ange

²³ *Ibid.*, p. 239.

²⁴ *Ibid.*, p. 138. S'ensuivent des appels à une solidarité entre *abnâ' 'Uthmân* (« fils de 'Uthmân »).

²⁵ *ID.*, *op. cit.*, vol. 2, p. 166-172.

²⁶ *Ibid.*, p. 269-270.

²⁷ Khalîl Mutrân ne fait pas allusion au Croissant Rouge ottoman, mais à la Société nationale du Croissant Rouge égyptien, officiellement fondée en 1911 et qui, dès novembre de la même année, vient immédiatement en aide aux blessés sur le champ de bataille de Tripoli. Dans son *dîwân*, Mutrân fait également l'éloge du prince Omar Toussoun ('Umar Tûsûn), pour les donations qu'il recueille en faveur des blessés et des orphelins de ce conflit. Pour une approche socio-historique de la médecine en Égypte et dans le monde arabe, ainsi que des questions politiques et sociales qui y sont liées, cf. LONGUENESSE E. (éd.), *Santé, médecine et société dans le monde arabe* (1995) ; CHIFFOLEAU S., *Médecines et médecins en Égypte* (1997) ; FINTZ M., MOULIN A.-M., et RADI S. (éd.), *Figures de la santé en Égypte* (2007).

C'est le médecin l'image de l'ange humain²⁸.

La tension que dégage l'œuvre de Khalîl Muṭrân à partir de 1911 – entre désillusion universelle, réprimande visant des comportements spécifiques et foi dans une humanité renouvelée – se retrouve dans nombre d'autres textes alexandrins des années suivantes.

2.2 *Entre désillusion universelle, critique sociale et nouvel universalisme*

La coexistence d'une méfiance généralisée envers le genre humain avec une critique sociale ciblée et un nouvel espoir universaliste est en effet particulièrement palpable dans l'œuvre de deux poètes arabophones d'Alexandrie, d'origine syro-libanaise : Tâniûs 'Abduh (1869-1926) et Khalîl Shaybûb (1892-1951). Liés par les collaborations aux périodiques *al-Ahrâm*, *al-Basîr* et *Anîs al-Jalîs* et par le rapport avec Khalîl Muṭrân²⁹, les deux hommes sont séparés par la Grande Guerre : quelques années avant son déclenchement, Tâniûs 'Abduh prend le chemin de Beyrouth, pour ne regagner Alexandrie qu'en temps de paix ; Khalîl Shaybûb, lui, est à Alexandrie pendant le conflit, comme d'ailleurs pendant l'essentiel de sa vie.

Achévé à Alexandrie en juin 1925³⁰, le *dîwân* de Tâniûs 'Abduh paraît au Caire³¹ la même année, mais une bonne partie des poèmes qu'il contient sont écrits entre 1912 et 1918. Au-delà des éloges et des élégies dédiés aux notabilités alexandrines et beyrouthines ou aux personnalités culturelles des deux villes, la Grande Guerre y occupe une place prépondérante, dans le ton (narratif, prosaïque, presque journalistique) comme dans le contenu (où le conflit peut être explicitement mentionné ou présent par défaut, dans une dynamique de désaffiliation qu'il s'agit ici d'interroger). Pour ce qui est de sa mention explicite, il y a même une série de poèmes qui portent le titre d'*Awrâq min al-harb* (« Feuilles de guerre ») et se présentent comme des notes prises à chaud, pendant le conflit. Ils parlent de la dureté de la vie à Beyrouth, où la famine fait rage et où les habitants souffrent la faim. La pénurie, avec la dégradation sociale qu'elle engendre, est décrite en détails à travers les petites histoires de personnages emblématiques : vieillards, malades et blessés, mères de famille, enfants. Mais

²⁸ MUTRÂN Kh., *Dîwân al-Khalîl* (1967), vol. 2, p. 270.

²⁹ Muṭrân signe en effet deux des présentations de leurs productions poétiques dans les recueils respectifs de Khalîl Shaybûb (en 1921) et Tâniûs 'Abduh (en 1925).

³⁰ Cf. 'ABDUH T., *Dîwân Taniûs 'Abduh*, Dâr al-Hilâl, al-Qâhira 1925, p. 8.

³¹ Le choix de publier au Caire, chez Dâr al-Hilâl, ce recueil beyrouthin-alexandrin s'explique par un lien de l'auteur, dans les milieux syro-libanais d'Égypte, avec cette maison d'édition fondée par Jurjî Zaydân et dirigée ensuite par des membres de sa famille. Cf. PHILIPP T., *The Syrians in Egypt, 1725 – 1975* (1985) ; DUPONT A.-L., *Jurjî Zaydân 1861 – 1914* (2006).

elle n'assume pas pour autant les contours d'une calamité naturelle. Dans ces poèmes, la description s'accompagne d'une accusation, d'une attribution précise des responsabilités. Qu'elle prenne la forme de la réprimande morale, presque de la parabole (comme dans les récits sur les « avars », les riches qui entassent le blé sans en distribuer à la population) ou de la remarque ironique (comme dans la comparaison entre Jésus, « qui fait cinq pains d'un seul », et Djemal Pacha, le plénipotentiaire ottoman pour les territoires syro-libanais, « qui fait un seul pain de cinq³² »), la condamnation est claire. 'Abduh s'attaque à la gestion ottomane de Beyrouth, à la spéculation des fonctionnaires corrompus et des entrepreneurs profiteurs qui s'enrichissent aux frais des gens communs. Mais les gens communs non plus ne sont pas épargnés par sa critique.

Dans un poème écrit après la guerre, et dont le décor pourrait être aussi bien Alexandrie que Beyrouth, 'Abduh stigmatise une corruption des mœurs qui est désormais transversale aux classes sociales, se traduisant par une prévarication systématique du fort sur le faible. *Al-riyâl al-zâ'if* (« Le faux *riyâl*³³ ») met en scène une femme seule et sans le sou, qui décide une nuit de faire le trottoir pour gagner de quoi acheter du pain pour son enfant cloué au lit, mourant de faim. Le thème de la prostitution comme point de départ pour une réflexion plus vaste sur une crise des valeurs dans la société n'est pas nouveau chez 'Abduh³⁴, mais il atteint ici son comble. Payée par son premier – et dernier – client, la femme regagne à l'aube son logement en serrant un *riyâl* contre sa poitrine, avant d'en ressortir pour acheter de quoi nourrir son fils. L'épicier lui tend un pain et elle le *riyâl*, mais le dénouement n'est pas heureux. En l'examinant comme « un expert numismate » (*khabîr naqqâd*), concentré sur l'argent sans aucune pitié humaine, l'épicier décrète que le *riyâl* est faux et ne vaut donc pas le pain que la femme a pris et qu'elle est forcée de rendre. Les mains vides, la prostituée d'une nuit pousse un cri semblable à un hululement et se noie dans le *wâdî*. On la repêche le lendemain, le crâne défoncé sur les rochers, et on la dépose dans le même linceul qui abrite son enfant, mort de faim. Et 'Abduh de commenter, après cette conclusion tragique :

Nous assistâmes à trois funérailles
 En ce même jour orageux
 Où la faim tua la chasteté qui mourut

³² 'ABDUH T., *Dîwân Taniûs 'Abduh* (1925), p. 153.

³³ *Ibid.*, p. 41-43. Le *riyâl* est une monnaie en argent qui avait cours dans l'Égypte de l'époque. Pourtant, la circulation de la livre égyptienne, utilisée également en Syrie et au Liban dans la période qui suit immédiatement la Grande Guerre, ne permet pas d'affirmer avec certitude qu'Alexandrie soit le décor du poème *Al-riyâl al-zâ'if*.

³⁴ Cf. en particulier les poèmes « Bint al-rasîf » (Fille du trottoir) et « Farîsat al-khiyâna » (Proie de la trahison), *ibid.*, respectivement p. 26-28 et p. 32-33.

Avec la conscience et l'humanité³⁵.

Et si la méfiance n'est pas absolue, envers le genre humain dans son ensemble, elle est quand même assez répandue :

C'est une guerre sanguinaire dont les horreurs
Ont nui à la pureté des créatures
Elle n'a pas corrompu tout le monde
Mais de beaucoup elle a gâché la nature³⁶.

Dans le recueil, en effet, les rares éloges aux personnes dont la nature n'a pas été gâchée par la guerre (comme un médecin qui s'est consacré à soigner les malades atteints de la fièvre des poux³⁷) côtoient les nombreux passages où la désillusion est tangible. Au niveau politique, Tâniûs 'Abduh semble avoir choisi son camp (ou *ses* camps). Pour l'Égypte, une élogie à Mustafâ Kâmil – dans laquelle le leader nationaliste est défini comme le « modèle pour notre Égypte » – suggère une position en faveur d'une indépendance totale du pays. Pour le Liban, la situation est plus complexe : la désaffiliation du camp ottoman, considéré comme le premier responsable des souffrances des civils au cours de la Grande Guerre³⁸, mène à une *Tahiyyat al-jinirâl Ghûrû*³⁹ (« Bienvenue au général Gouraud »), écrite en 1918, qui peint le militaire, futur gouverneur du Grand Liban sous mandat français, comme une présence capable d'éveiller la population, en enclenchant une dynamique de développement. Ces convictions politiques coexistent toutefois avec un pessimisme existentiel, qui voit en la vie une brève imposture avant le néant⁴⁰, qui prêche un individu fondé sur soi-même⁴¹ et débouche sur une appartenance universelle qui, bien différente du cosmopolitisme de Breccia, se traduit par une appartenance par défaut, où la patrie peut être partout (ou mieux, n'importe où) car au début elle n'est nulle part⁴².

³⁵ *Ibid.*, p. 43. Je traduis par « humanité » le terme *murû'a*, une notion qui condense les vertus masculines, identifiées au sens de l'honneur, à la générosité et à la capacité d'aider son prochain, à plus forte raison si faible, qualités auxquelles renvoie la racine *m-r-* (liée à la signification de base d'« être humain », « humanité »).

³⁶ *Ibid.*, p. 42.

³⁷ *Ibid.*, p. 111-112.

³⁸ L'historien Tarif Khalidi suggère que la désaffiliation de la population arabe du camp ottoman s'opère précisément pendant le conflit : cf. KHALIDI T., « The Arab World » (2001). Pour approfondir ce point, cf. aussi *infra*, par. 2.7.

³⁹ 'ABDUH T., *Diwân Taniûs 'Abduh* (1925), p. 172-173.

⁴⁰ ID., « Falsafat al-khulûd wa lughz al-wujûd » (Philosophie de l'éternité et énigme de l'existence), *op. cit.*, p. 39-40.

⁴¹ ID., « Al-i'timâd 'alâ'l-nafs » (Se fonder sur soi-même), *op. cit.*, p. 97.

⁴² ID., « Ta'rîf al-watan » (Identifier la patrie), *op. cit.*, p. 95.

Cette appartenance universelle par défaut est encore plus forte chez Khalîl Shaybûb, dont le *dîwân* intitulé *Al-fajr al-awwal* (« La première aube ») est publié à Alexandrie en 1921⁴³. Comme dans le cas de ‘Abduh, l’ouvrage regroupe la production de son auteur dès les années 1910 : une production marquée par une conception pessimiste de l’existence, à la fois comme parcours individuel et comme devenir collectif de l’humanité. Le désespoir individuel est abordé par des poèmes où le ton philosophique se joint à des appels à Dieu lamentant la vacuité de la vie en une époque de ténèbres, qui tue les espoirs et désoriente l’être humain⁴⁴. Mais c’est en effet l’époque – plus que l’homme en soi – au centre du désenchantement de Shaybûb. Dans un poème de 1913, qui porte le titre éloquent d’*al-‘Asr*⁴⁵ (« L’époque » ou « Le temps présent »), l’auteur manifeste sa méfiance envers le progrès, scientifique et moral, que la pensée positiviste avait élu comme marqueur du parcours des hommes :

Pauvre monde en qui j’ai vu
 Les gens mourir et s’égarer
 On déclare que l’époque est lumière
 Éclairée par l’invention et la créativité
 Et au nom de l’époque on ne garde pas
 Ce qu’on appelle le bien commun et la solidarité
 Au nom de la science et des scientifiques
 On pervertit des âmes que l’égarement a déjà gagnées
 Au nom de la religion et de la dévotion
 On tue la conscience pour que vive la fourberie⁴⁶.

Déçu par le temps présent, qui le fait douter du caractère progressif de l’évolution humaine, Shaybûb se tourne aussi vers une appartenance universelle tellement large qu’elle devient cosmique, plus que patriotique ou citoyenne, et qui finit par embrasser l’*acosmie*⁴⁷. C’est en effet de cette identité cosmique, ou *acosmique*, que l’auteur se revendique dans un poème de 1914, intitulé *Anâ* (« Moi ») et présenté comme un aperçu de son parcours :

Mon père est Adam et Ève ma mère
 Mais mon cœur n’a ni famille ni ancêtres

⁴³ SHAYBÛB Kh., *Al-fajr al-awwal*, Matba‘at jarîdat al-Basîr, Al-Iskandariyya 1921. Le livre est imprimé à Alexandrie dans la typographie du journal *al-Basîr*, dont Shaybûb est rédacteur depuis 1920.

⁴⁴ Cf. en particulier les poèmes « Qabr » (Tombeau), p. 10-12 ; « Hudûd al-‘aql » (Les limites de la rationalité), p. 13-17 et « Shakwâ » (Lamentation), p. 37-39 ; « Sawt al-qabr » (La voix du tombeau), p. 57.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 24-25.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁷ Sur le concept d’acosmie, cf. *supra*, note 1.

(...)
 Ma poitrine est le ciel et mon cœur son soleil
 Le jour et la nuit sont ma joie et ma douleur
 (...)
 D'une façon que tu ignores j'ai bien été créé
 En frère de toute génération en fils de toute ère⁴⁸.

Seul aspect du temps présent capable d'engendrer une dynamique d'adhésion, une volonté d'affiliation dans cette (dés)affiliation (a)cosmique est, comme dans le cas de Khalîl Mutrân, l'action humanitaire menée pour venir en aide des malades et des blessés de guerre. Cette fois ce n'est pas le Croissant Rouge mais la Croix Rouge qui est à l'honneur ; en particulier ses femmes, qu'un poème de 1915⁴⁹ présente comme des « anges » apportant par leur Croix une rédemption inespérée au moment où, à travers la guerre, le Messie est crucifié une seconde fois. Cette nuance religieuse, réinterprétée à la lumière du conflit, apparaît dans d'autres productions, en estompant le désenchantement universel par l'espoir dans une forme de rédemption.

2.3 « *L'Unité en moi-même, en ma race et dans le genre humain*⁵⁰ »

Dans son essai *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*⁵¹, Ulrich Beck s'attache à distinguer le cosmopolitisme (fondé pour lui sur l'acceptation à la fois méthodologique et éthique de l'altérité, et donc de la multi-appartenance) de l'universalisme (visant à gommer les différences pour englober l'altérité dans une égalité à soi). La production poétique en français de Georges Cattaui (1896-1974)⁵² semble un exemple accompli de cette deuxième tendance. Né à Paris d'une importante famille juive d'Égypte⁵³, éduqué en France, converti au

⁴⁸ SHAYBÛB Kh., « Anâ » (Moi), *Al-fajr al-awwal* (1921), p. 34.

⁴⁹ ID., « Nisâ' al-salîb al-ahmar » (Femmes de la Croix rouge), *op. cit.*, p. 72-73.

⁵⁰ L'expression qui donne le titre au paragraphe est empruntée à CATTALUI G., *La promesse accomplie. France, Égypte, Judée*, C. Bloch, Paris 1922, et plus exactement à la dédicace qui l'ouvre : « À Maurice Barrès, par qui je retrouve l'Unité en moi-même, en ma race et dans le genre humain ». En mai 1914, l'écrivain français Maurice Barrès (1862-1923) avait fait un voyage en Égypte, et notamment à Alexandrie, en nouant de nombreux contacts dans les milieux francophones citadins : cf. BARRÈS M., « Une escale à Alexandrie », dans *Une enquête aux pays du Levant*, Plon, Paris 1923. La visite est documentée aussi par un album-photos conservé à la BNF et désormais accessible en ligne :

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8432390z/f1.zoom.r=Maurice+Barr%C3%A8s.langEN>.

⁵¹ BECK U., *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* (2006), p. 100.

⁵² Cf. fiche auteur.

⁵³ Liée aux khédives et ensuite aux rois, la famille Cattaui, déployée entre le Caire et Alexandrie, a dans son sein des personnalités de premier plan dans le monde de l'administration, de la diplomatie et des affaires. Cf. RIFAAT S., « Dynasty: the House of Yacoub Cattaui » (1994). Édouard de Lagarenne, un des auteurs traités dans le chapitre précédent, consacre au père (Adolphe) et à l'oncle (Joseph) de Georges Cattaui deux portraits

catholicisme comme nombre de ses proches⁵⁴, Cattai passe à Alexandrie les années de la Grande Guerre. Il publie au Caire deux plaquettes de vers – *La dévotion à l'image* (1918) et *Lève-toi, Pentaour !* (1921) – suivies par un plus vaste recueil poétique qui les intègre et les complète : *La promesse accomplie*, paru en France en 1922. Arborant le sous-titre de *France, Égypte, Judée*, ce livre annonce la sublimation des multiples appartenances de l'auteur, et des peuples mêmes auxquels il sent appartenir, dans une sorte d'universalisme tout-englobant. Celui-ci n'a pas seulement les caractères de l'universalisme catholique et finit par aller au-delà du seul plan religieux.

La Grande Guerre, avec son sillage de mort et de ruine, semble être le déclencheur d'une remise en question identitaire profonde, à la fois individuelle et collective. Se dressant en héraut de la promesse accomplie annoncée dans le titre, Georges Cattai s'adresse à toute l'humanité : « Hommes, vos mains sont pleines de sang. Approchez de moi. Écoutez⁵⁵ ». La bonne nouvelle qu'il entend annoncer est qu'une résurrection viendra de « l'essaim des morts⁵⁶ » du conflit à peine terminé. Dans une section intitulée « La double face de Janus », Cattai énonce, sans en cacher le caractère contradictoire, sa position par rapport à ces morts : entre victimes ignares et héros rédempteurs, ces jeunes sont à la fois « hostie » du Salut et proie de la « hyène », de « l'appétit de la terre⁵⁷ ». Incapable d'étouffer totalement un sentiment d'horreur face à ces vies brisées, l'auteur lui donne du sens à travers l'image chrétienne du sacrifice, accompagnée d'allusions à la communion et de métaphores christologiques, en englobant ainsi la mort dans un dessein positif.

Ce dessein est encadré aussi bien par des éléments empruntés au culte juif et/ou à la culture hébraïque : Dieu est appelé parfois *Adonai*, l'invitation à abandonner l'adoration des idoles est fréquente et même la figure du démon féminin Lilith fait son apparition dans le texte. Pourtant, à bien creuser, ce substrat religieux-culturel se révèle totalement secondaire face à une appartenance juive revendiquée en termes plus ouvertement politiques, dans un sens qui se rapproche, au moins dans ses prémisses, de la pensée sioniste. Les témoignages de cette posture sont nombreux : ils vont des passages où il est question de « Retour » à la

dans sa galerie de notabilités, dans la section « La Haute banque ». Cf. DE LAGARENNE É., *L'Égypte fantaisiste*, Imprimerie de la Correspondance égyptienne, Alexandrie 1897, p. 153. À noter que la transcription en langues occidentales de ce nom de famille est très variable (Cattai, Cattaoui, Qattawi etc.).

⁵⁴ Et notamment ses cousins, de la branche Cattai-de Menasce, avec lesquels Georges Cattai quitte l'Égypte pour l'Europe après la Grande Guerre. Cf. LAZAGNA P., « Spazi geografici, percorsi familiari » (s.d., non publié). Je remercie Sandro Manzoni et Dominique Gogny pour m'avoir mis en contact avec l'auteur de ce texte : Pietro Lazagna, descendant italien de la famille Cattai-de Menasce, qui mène une recherche sur ses ancêtres.

⁵⁵ CATTAI G., *La promesse accomplie* (1922), p. 11.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 83.

« Maternelle Judée⁵⁸ », avec des descriptions nostalgiques de la Mer morte, du Carmel ou de Jaffa, aux propos qui semblent se faire l'écho du programme de régénération par le travail des premiers *kibboutzim* (« Frères en Israël, nés sous le même signe / Nous sèmerons la terre et nous labourerons⁵⁹ », « Nous rebâtirons de nos larges mains les demeures claires⁶⁰ »). Et il y a même une allégeance plus vivement idéologique, « Aux Morts de Tell Haï », qui célèbre l'action et le sacrifice de Yosef Trumpeldor⁶¹ : activiste sioniste tué en 1920 dans la colonie juive de Tell Haï, dans le nord de la Galilée, lors d'affrontements avec la population arabe. Selon la rhétorique sioniste de l'époque, Cattai le glorifie par des qualificatifs bibliques (le voyant comme un des « vaillants d'Israël », « forts comme les lions », en qui revit l'exemple de Juda Macchabée) unis à des accents politiques (le saluant comme un des « morts d'Israël militant » sur qui pleurent les « pionniers d'Israël »).

Pourtant on ne saurait affirmer que la pensée de Cattai est sioniste dans le sens spécifique qu'on attribue *a posteriori* au terme, au moins après la fondation d'Israël en 1948 : à savoir, l'engagement pour la mise en place d'un foyer national pour le peuple juif, vu comme un État-nation indépendant⁶². En effet, s'il y a bien dans les vers de Cattai une forme de messianisme politique, cette conception n'a pas son but ultime en la construction d'un nouvel État pour les juifs, mais en la défense d'un État déjà existant. Ce n'est pas Israël, mais la France, l'État-Messie de Georges Cattai : une France considérée comme « la fille aînée de l'Église », dans laquelle le catholicisme s'incarne en trouvant sa sublimation à travers une lignée de personnages historiques – comme Louis IX⁶³ – qui représentent, au plus haut degré, une conjonction heureuse entre habileté politique et droiture morale⁶⁴. Vue à la fois comme une nation-mère menacée par la Première Guerre mondiale (« La France était aussi ta mère qui saignait⁶⁵ ») et comme une entité supérieure que les actes des hommes ne peuvent

⁵⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁶¹ Yosef Trumpeldor (1880-1920), juif d'origine russe, ancien anarchiste, ancien soldat de l'armée tsariste, sioniste depuis sa jeunesse, est parmi les fondateurs de la Légion juive, avec laquelle il prend part à la Grande Guerre aux côtés des Anglais. Il est aussi à la tête du *He-Chaluts*, un mouvement visant à encourager l'immigration des jeunes juifs en terre d'Israël.

⁶² N'oublions pas que, au moins avant la chute de l'empire ottoman, le sionisme n'envisageait pas nécessairement, parmi ses débouchées, la mise en place d'une entité politique. Il se présentait comme un mouvement de « retour » vers la Palestine, considérée comme un centre territorial où la présence juive pouvait s'apparenter d'un *millet*, dans un cadre de pensée qui restait ancré dans l'horizon impérial ottoman.

⁶³ Cette conception est explicitée dans sa production postérieure, notamment en prose : cf. CATTAI G., *Symbole de la France : le Mistère français, Saint Louis et l'ordre temporel chrétien*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1944.

⁶⁴ Cattai reconnaît cette harmonie entre capacités politiques et engagement moral également chez des figures de son époque, en particulier Charles de Gaulle : ID., *Charles de Gaulle, Aux Portes de France*, Porrentruy 1944.

⁶⁵ ID., *La promesse accomplie* (1922), p. 86.

entacher (« La France accomplira sa sainte mission⁶⁶ »), la France est au centre de la production de Cattai, qui, honteux pour son absence des champs de bataille français, met dans la bouche des jeunes qui y ont trouvé la mort, et qu'il appelle la « génération du sacrifice », des paroles retentissantes :

La France était humiliée et douloureuse
Et tu n'es pas venu vers elle, cœur étroit,
Et tu n'as pas jeté l'obole en sa main creuse
(...)
Tu te troubles... tu te repens... tu balbuties...
Est-ce ainsi que ton cœur reconnaît le Messie ?
Ne nous disais-tu pas : « Si j'avais vu Jésus,
Si dans le clair matin d'un bourg de Galilée,
Sa prédication m'eut été révélée,
Sans doute pour le suivre eussé-je tout quitté ! ».
En vérité ! Promesse d'homme ! En vérité,
Voici que le Messie attendu se révèle,
Voici la grâce et la rédemption nouvelle,
(...) Voici le sacrifice insigne et radieux,
Voici le pain, voici le vin, voici l'hostie,
Voici la chair, voici le sang, voici le *Dieu* !⁶⁷

Dans ce jeu des multiples appartenances – France, Égypte, Judée – dont Cattai se revendique, l'historique est clair⁶⁸ : si la Judée est présentée comme le berceau des ancêtres et l'Égypte comme un vécu d'enfance, la France est la seule identité qui repose sur autre chose que sur l'évocation d'un passé. « Mère des arts, des armes et des lois⁶⁹ », la France est bien l'appartenance positive du présent et du futur, sommet d'une vision universaliste où le catholicisme ne peut être que francophile. Cette francophilie élevée au rang de religion réussit, à elle seule, à donner un sens d'avenir à un nihilisme – fils peut-être du conflit – et à une nuance de relativisme religieux qui demeurent pourtant présents chez Cattai. En effet

⁶⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁶⁸ Cet ordonnancement hiérarchique de France-Égypte-Judée, qui émerge déjà très clairement à la lecture du recueil dans son intégralité, est résumé par Cattai dans un passage qui n'est pas sans rappeler le poème *I fiumi* (« Les fleuves ») d'une autre figure de la scène culturelle alexandrine, et ensuite italienne : Giuseppe Ungaretti (1888-1970). Il est possible que « I fiumi » (publié par Ungaretti en décembre 1916, dans un premier recueil de poèmes écrits au front pendant la Grande Guerre) ait été connu par Cattai, peut-être à travers de communs contacts alexandrins (comme les frères Thuile). Sur les rapports entre Cattai et Ungaretti, cf. DANZI M., « 'Cette Égypte inoubliable, inoubliée' » (2005).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 35.

dans « Unité » (la section qui clôt le recueil) et « Devenir » (son dernier poème), la conjonction avec l'universel s'opère – physiquement – par les vers qui rongent le cadavre putréfié le mêlant à la terre et – métaphysiquement – par le biais d'une renaissance à mi-chemin entre la résurrection catholique et la métempsychose⁷⁰ :

Mon corps putréfié sera mangé des vers,
Mais de moi jailliront les moissons les plus belles,
Et quand je renaîtrai dans une chair nouvelle,
Un peu de moi sera déjà dans l'univers.

Ah ! Puissé-je, serrant dans mes bras froids la terre,
Considérer ma vie humaine sans remords,
Et que s'éveille en moi la grâce et le mystère
Au jour que je serai ressuscité des morts⁷¹.

2.4 *L'écriture du Néant, fin en soi ou outil de la nation*

Si une croyance quelconque en une vie après la mort peut estomper le nihilisme en ramenant le Rien au Tout, la perspective est tout autre dans les productions qui présentent les marques de l'agnosticisme ou de l'athéisme, unies parfois à une manière ironico-polémique de revisiter les figures religieuses. Tel est le cas de quelques ouvrages – en français et en arabe – rédigés à Alexandrie pendant la Grande Guerre ou dans la période immédiatement précédente. Le premier, en ordre chronologique, est un roman achevé à Alexandrie en 1912 et publié à Paris en 1913 par le Français Jean-Léon Thuile (1887-1970), frère du mieux connu Henri (1885-1960)⁷² et animateur avec celui-ci d'un salon littéraire dans leur maison alexandrine du Mex. Le titre du roman en question, *L'Eudémoniste*⁷³ (calqué sur le grec *eu*, « bien » ou « bon », et *daymòn*, « démon ») est un néologisme éloquent, qui résume bien le

⁷⁰ Ces références – à la fois à la métempsychose et à une communion avec l'absolu qui implique la dissolution de l'homme dans la nature – sont présentes chez d'autres auteurs d'origine juive (comme Carlo Suarès et Élian Finbert) porteurs eux aussi, dans les années vingt et trente, de parcours de conversion (quoique pas au catholicisme). Cf. chap. suiv., par. 3.3.

⁷¹ CATTALUCCI G., *La promesse accomplie* (1922), p. 98.

⁷² Cf. fiches auteurs.

⁷³ THUILE J.-L., *L'Eudémoniste*, Basset, Paris 1913. Considéré introuvable jusqu'à maintenant – cf. par ex. BASCH S., « Henri Thuile. Lettres à Pargas ou *Littérature et Orient* », p. 129 – le seul exemplaire du livre que je connaisse est conservé au Caire, par l'AUC (Rare Books and Special Collections Library), dans le fonds Max Debbane (1892-1965), regroupant l'entière bibliothèque de ce notable alexandrin, amateur d'arts et de livres. Cette localisation nous suggère que, quoique publié à Paris (non pas chez l'éditeur Grasset, comme l'indiquait Sophie Basch, mais Basset), le roman de Thuile devait avoir une certaine diffusion dans les milieux francophones alexandrins. Pour une hypothèse sur l'histoire de la conservation de ce roman, cf. fiche auteur Jean-Léon Thuile.

livre : récit des efforts accomplis par un individu afin de connaître et apprivoiser ses démons, et ceux de la vie dans le monde, et rejoindre le bonheur. Malgré la marque fortement individualiste, due au caractère exceptionnel du destin du protagoniste, ainsi qu'au fait qu'il joue constamment en solo, l'histoire se veut représentative d'un chemin ouvert à tout être humain. Se dressant en simple biographe de son héros, Jean-Léon Thuile revendique en même temps, pour celui-ci, un caractère d'exemplarité : « Antony Baden⁷⁴ ne posséda jamais qu'un fonds de science restreint et qu'une éducation quelconque, plutôt médiocre. C'est pourquoi son exemple est universel » ; pour souligner ensuite : « C'est la vie que nous vivons, c'est notre siècle⁷⁵ ».

Antony Baden est donc un symbole, une métaphore de la recherche du bonheur partagée par tous les êtres humains de son temps, qui suit différentes étapes de maturation. Identifiant le bonheur au bien-être physique, le héros s'adonne d'abord aux soins corporels, au sport et à l'hygiène, avant qu'une maladie ne lui montre la fragilité de cette conception. Il se consacre ensuite au développement mental et à l'exercice de la philosophie, qui ne tarde pas non plus à révéler ses limites. Viennent alors la pratique de la vertu et celle du vice, mais une fois encore cela débouche sur des échecs. C'est alors sa conscience qui lui parle directement, pour le mettre sur la bonne route :

Tes souffrances viennent de ton erreur. Car tu m'as recherchée à travers mes formes et mes imperfections, et tu as cru que j'étais la négation de la vertu, la négation du vice, la négation du positif et de moi-même. Mais je suis plus qu'une négation. Je suis le Bonheur. Et mon nom est Plénitude, c'est-à-dire Néant et Mort⁷⁶.

Depuis ce dialogue, le héros se consacre à s'affranchir de toute contingence, tout sentiment, tout élément le reliant à la vie dans ce bas monde. Thuile lui prête un profil à moitié entre le philosophe stoïque et le sage chinois, en lui mettant dans la bouche des citations de Lao Tse ou des Platoniciens. Il décrit minutieusement son chemin vers le Vide, tout en avouant les limites de cette description « que le mot 'rien' expliquerait encore avec prolixité⁷⁷ ». Seule exception à l'inaction dans laquelle le héros est désormais plongé, en fuyant ses besoins vitaux et en mortifiant son corps, est l'acte par lequel il met fin à ses jours en se pendait, pour rejoindre l'Absolu. Énième confirmation du caractère médiocre, et donc universel, du

⁷⁴ Sur le caractère « relatif » du nom du héros, cf. *infra* ce même paragraphe.

⁷⁵ THUILE J.-L., *L'Eudémoniste* (1913), p. 75.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 74.

parcours de ce surhomme, l'autopsie – à laquelle Thuile affirme avoir assisté – ne révèle en lui rien d'extraordinaire.

Cette vocation à l'universalité s'accompagne d'un refus, de la part de l'auteur, de donner des indications viables quant aux origines, à la nationalité, à la ville de résidence, à la langue ou à la formation de son personnage. Aucune référence topographique n'apparaît dans le texte, malgré les descriptions détaillées des décors. Le héros, qui s'appelle Antony Baden à l'intérieur du roman, est indiqué par les initiales C. Z. dans la dédicace⁷⁸ qui l'ouvre, et qui est censée s'adresser à la même personne. Dès les premières pages, Thuile explique cette position par la volonté de respecter la qualité – « cosmopolite » – de l'existence de son personnage :

Son existence signa un nom cosmopolite. Mais je ne m'occuperai pas de ce qui peut lui être étranger, de la patrie de ses pères et de ses atavismes. (...) Dès qu'il prit conscience de son individualité, il chercha à contrarier le plus possible ce qui ne lui appartenait pas en propre. Il s'estimait en effet trop personnel, pour ne pas repousser l'héritage d'autrui⁷⁹.

Contrairement à Evaristo Breccia en 1907⁸⁰, le terme « cosmopolite » n'est pas employé ici comme marqueur d'agrégation, capable d'englober et sublimer des différences vues comme de simples accidents sur la voie de l'universalité. Chez Thuile, on trouve une universalité par défaut : un processus nihiliste qui voit en les contingences de la vie, et ensuite en la vie elle-même, des particularismes à surmonter pour être englobés par le Néant.

Le même universalisme nihiliste, avec cette fois une ironie plus poussée à l'égard du religieux, se retrouve dans l'œuvre en arabe de 'Abd al-Rahmân Shukrî (1886-1958)⁸¹. Ce poète égyptien, de retour d'une mission d'étude en Angleterre, s'installe à Alexandrie en 1912, en devenant une figure de proue de la scène alexandrine arabophone, avant de s'imposer – aux côtés d'Ibrahîm 'Abd al-Qâdir al-Mâzinî et 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd –

⁷⁸ Dédicace que voici : « À la mémoire de mon ami C. Z. Il a accompli son existence : peu de jours lui a (*sic*) été donné. 'Ni ta jeunesse ; ni les larmes de ta mère ; ni le regret de la vie avare : mais tu t'es tourné vers la mort et tu l'as embrassée' ».

⁷⁹ *Ibid*, p. 7-8.

⁸⁰ Pour le sens attribué au terme « cosmopolite » chez Breccia, cf. partie III, chap. 1, par.1.5.

⁸¹ Cf. fiche auteur. Je n'ai pas trouvé de traces de contacts directs entre Jean-Léon Thuile et 'Abd al-Rahmân Shukrî. D'un côté, le salon animé par les frères Thuile était francophone et l'attention à la littérature arabe cantonnée aux productions classiques, en traduction, et filtrée par un regard orientaliste (un exemple éloquent de cela est l'ouvrage *Littérature et Orient* du frère de Jean-Léon, de 1921). D'un autre côté, Shukrî connaissait l'anglais et le français, étant donc en mesure d'avoir des échanges avec les auteurs alexandrins non arabophones. Il faut en tout cas souligner que les romans de Shukrî paraissaient souvent par épisodes dans les journaux, avant d'être réunis en volume ; ce qui devrait empêcher de sauter à des conclusions hâtives quant à un emprunt à sens unique de Shukrî à Thuile.

comme un des leaders du mouvement poétique *al-Dîwân*⁸². Cette notoriété poétique acquise sur le plan national a éclipsé l'attention à la fois à sa production en prose (particulièrement dense pendant la Grande Guerre) et à sa participation à la vie culturelle alexandrine (notamment au groupe connu sous le nom de *Shallâlât*⁸³). De plus, ce manque d'intérêt pour les années de guerre alexandrines a conduit à une lecture psychologisante du nihilisme de 'Abd al-Rahmân Shukrî, traditionnellement attribué à ses déceptions personnelles, liées aux différends avec les autres leaders d'*al-Dîwân*. Or, cette lecture ne prend pas en compte, ne fût-ce qu'à un niveau purement textuel, la chronologie interne de ce même nihilisme : présent dans son œuvre au moins dès la moitié des années 1910 et en accord avec une conception pessimiste de l'existence partagée par les membres du groupe *Shallâlât*⁸⁴ et répandue dans la scène culturelle alexandrine de l'époque, comme on l'a vu, ainsi que dans la perception de la Grande Guerre bien au-delà d'Alexandrie⁸⁵.

Au moins trois œuvres en prose de Shukrî sont porteuses de cette conception : *Kitâb al-i'tirâf* (« Le livre de la confession »), *Kitâb al-thamarât* (« Le livre des fruits ») et *Hadîth Iblîs* (« Parole du diable »), parus à Alexandrie en 1916. Comme Jean-Léon Thuile, Shukrî présente ces ouvrages comme des récits philosophiques, emblématiques d'un chemin vers la sagesse dont le lecteur est appelé à tirer la leçon. Mais c'est un livre en particulier – *Kitâb al-i'tirâf* – qui rappelle *L'Eudémoniste* de Thuile jusque dans sa structure narrative. L'escamotage est semblable : Shukrî déclare avoir trouvé un manuscrit – *al-i'tirâf* – représentant la confession autographe d'un jeune égyptien au parcours exceptionnel, qu'il a brièvement côtoyé avant sa disparition et qu'il indique par les initiales M. N⁸⁶. Quant au parcours de ce jeune homme, il est tout entier, comme chez Thuile, un voyage vers le Néant. Les étapes de la désaffiliation sont tout aussi semblables : on passe au crible l'hygiène, la science, le progrès, la philosophie, la religion et les sentiments pour démontrer la vanité (*al-ghurûr*) de la vie humaine. L'auteur de la confession songe à la petitesse de l'homme sur Terre, insignifiante planète d'un infime système solaire dans les recoins de l'univers, pour

⁸² Il s'agit d'un mouvement de renouvellement de la poésie arabe largement traité dans les histoires de la littérature. Pour une mise en contexte en français, cf. HALLAQ B. et TOELLE H. (éd.), *Histoire de la littérature arabe moderne* (2007), tome 1, p. 631-648.

⁸³ Sur ce groupe fondé en 1912, connu comme *Shallâlât* du nom du jardin alexandrin où ses membres se retrouvaient, cf. partie II, chap. 2, par. 2.3.

⁸⁴ Si nombre des productions des membres de ce groupe demeurent dispersées dans la presse locale de l'époque, inaccessible depuis le début des travaux de restauration à la Bibliothèque Municipale d'Alexandrie, quelques titres – comme *Khawâtir muntahir* (« Pensées d'un suicidé »), affiché par un opuscule de 1921 de Zakariyya Jazzârîn – peuvent nous donner une idée de ce pessimisme existentiel.

⁸⁵ Cf. *infra*, par. 2.7.

⁸⁶ SHUKRÎ 'A., *Kitâb al-i'tirâf*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1916, p. 1.

conclure que la tête d'un individu n'a pas plus d'importance que « les cellules des fourmis⁸⁷ ». Un paragraphe intitulé « Biqâ' al-naw' wa-ta'âsat al-fard » (Permanence de l'espèce et misère de l'individu), qui semble se faire l'écho d'une affirmation scientifique aseptique, conclut que l'individu n'est qu'une inutile contingence : un outil manié par le destin⁸⁸, qui n'est pas concerné par son bonheur ou son malheur. Dans une vie qui n'est que mensonge, la seule réalité est la mort, que l'auteur de la confession embrasse d'une façon encore plus titanesque que son précédent français : s'étant exilé au Soudan, auprès de sauvages encore vierges de tout progrès (*wahshîyyîn juhalâ'*) qui l'adorent comme une divinité, il est par eux dévoré en atteignant ainsi un véritable statut de dieu⁸⁹.

Cette ironie sur les sujets religieux est caractéristique de l'œuvre de Shukrî : décelable dans tous les ouvrages en prose des années 1910, elle atteint son comble avec *Hadîth Iblîs*, dans lequel la sagesse vient de la figure même du diable, avec qui l'auteur déclare avoir eu plusieurs échanges. Ayant souligné la vacuité de la vie, Shukrî conclut que le diable en soi ne peut faire plus de mal que la tromperie représentée par l'existence elle-même : il invite donc son lecteur à l'écouter pour juger ensuite du contenu de ses propos, sans préjugés concernant leur source. D'autant plus que, de par sa position détachée des contingences et à l'abri du destin, le diable est susceptible de porter sur le parcours humain un regard instructif pour l'homme⁹⁰. Mais, tout en étant plus poussée que chez Thuile, ce n'est pas cette forme d'ironie, de mise à distance du religieux, qui distingue l'approche de Shukrî de celle de l'auteur français. Bien plus frappant que cela dans ces voyages vers le Néant, où toute manifestation humaine est relativisée et minimisée, des allusions fréquentes à l'Égypte marquent l'écriture de Shukrî. Si le héros de Thuile était un spécimen d'individu universel, sans origines ni nationalité, le personnage de Shukrî est – du début à la fin – le spécimen du jeune Égyptien :

Les qualités du jeune Égyptien sont celles de M. N., auteur de la confession, car le jeune Égyptien dans la conjoncture sociale actuelle de notre nation (*fi hâlat ummati-nâ al-ijtimâ'iyya al-hâdira*) est puissant dans l'espoir, mais aussi dans le désespoir. Et les deux sentiments sont également profonds en lui (...). La cause de cela est le fait que notre conjoncture sociale suscite un grand espoir, et un grand désespoir, et je

⁸⁷ ID., « Al-Insân wa'l-kawn » (L'être humain et l'univers), *op. cit.*, p. 83.

⁸⁸ Chez Shukrî le destin (*al-qadâ'*) n'est pas une fatalité mais une force au-dessus de l'humain œuvrant selon ses règles propres. Comme Jean-Léon Thuile qui le cite dans son livre, Shukrî a été influencé par Schopenhauer, qu'il déclare avoir étudié pendant son séjour en Angleterre (1909-1912) et à qui il consacre dans les années quarante plusieurs articles parus dans *al-Muqtataf* et plus récemment réédités par Muhammad Rajab al-Bayûmî : cf. SHUKRÎ 'A., *Nazârât fi al-nafs wa-al-hayâ* (1996).

⁸⁹ Le dénouement est révélé d'entrée de jeu, dans l'introduction de Shukrî.

⁹⁰ Les propos du diable ne sont paradoxalement pas exempts de critique sociale : cette figure va jusqu'à parler de l'enfer sur terre, causé par les riches qui mangent la chair (*luhûm*) des pauvres.

ne cesse de trouver entre la conjoncture sociale de la nation et les esprits de ses individus un lien solide. Le jeune Égyptien est extrêmement méfiant, une qualité pour laquelle les Égyptiens sont bien connus, et la cause de cela réside dans les longues périodes de despotisme (*istibdâd*) que l'Égypte a subies. Elles ont ancré cet héritage dans les esprits des individus, car le despotisme engendre la méfiance⁹¹.

Ainsi, d'une façon qui peut paraître paradoxale, l'écriture du Néant se rapproche, chez Shukrî, d'une production engagée, destinée à éveiller la société égyptienne. Cet engagement est explicitement affiché dans l'introduction à *Hadîth Iblîs*, où l'auteur souligne qu'une nation faible et inerme, qui sort d'un sommeil aussi long que celui des *ahl al-kahf*⁹², ne peut qu'échouer « dans la requête des choses matérielles » (*fî talab al-mâddiyyât*) si elle ne fait pas d'abord table rase, dans l'esprit de ses habitants, de toutes les fautes du passé. Voilà donc la distinction fondamentale entre le livre de Thuile, où l'écriture du Néant apparaît comme une fin en soi, témoignage d'une désaffiliation universelle, et les livres de Shukrî, où elle est maniée comme un outil pour faire avancer la nation.

2.5 *La Grande Guerre en Égypte, critique sociale et nationalisme*

L'écriture du Néant, faisant table rase du passé pour reconstruire à zéro la conscience nationale égyptienne, n'est pas la seule forme de production alexandrine engagée. Une critique sociale pointue, qui ne se détache pas des contingences mais les passe au crible en stigmatisant les mauvaises pratiques, trouve aussi sa raison d'être pendant la Grande Guerre. S'il est vrai que dès l'entrée en vigueur de la loi martiale en novembre 1914, avec une censure britannique de plus en plus stricte, cette critique quitte bientôt la prose journalistique pour se réfugier, à la fois, dans l'oralité et dans la poésie⁹³, il est vrai aussi qu'il nous reste des traces de cette poésie arabe engagée, qui jaillit dans les cafés tout en trouvant parfois sa place dans les pages des journaux.

⁹¹ SHUKRÎ 'A., *Kitâb al-i'tirâf* (1916), p. 1.

⁹² *Ahl al-kahf*, littéralement : « les gens de la caverne ». Il s'agit du mythe platonicien de la caverne, repris dans la sourate XVIII du Coran et utilisé dans l'Égypte du XX^e siècle comme métaphore du réveil de la nation égyptienne après un long sommeil, identifié aux époques d'assujettissement aux étrangers. Ce mythe est rendu célèbre notamment par Tawfîq al-Hakîm dans la pièce *Ahl al-kahf*, de 1933.

⁹³ C'est aussi le moment d'un théâtre engagé, avec des acteurs tels Salâma Hijâzî et Najîb al-Rihânî, et des compagnies qui, visant l'occupation anglaise par la satire, se font porteuses d'appels nationalistes. Quant à la rencontre entre oralité et poésie, il ne faut pas oublier les collaborations entre poètes et musiciens, comme celle désormais fameuse entre al-Tûnisî et le musicien alexandrin Sayyid Darwîsh (1892-1923), qui est entre autres le compositeur de la musique de l'hymne national égyptien.

Figure de proue de ce genre de poésie est, à l'époque, Mahmûd Bayram al-Tûnisî (1893-1961), protégé français, issu d'une famille d'origine tunisienne mais né dans le quartier alexandrin de Sayyâla, dans la partie nord de la Presqu'île. Bien loin du parcours universitaire de Shukrî, al-Tûnisî a une formation d'autodidacte (semblable à celle qu'avait eue avant lui 'Abdallah al-Nadîm), en s'exerçant au *zajal* en dialecte égyptien dans les cafés de son quartier. Il n'empêche que, depuis 1916, il collabore activement à plusieurs journaux citadins⁹⁴, qui publient ses premiers textes. Dans un essai fondamental sur cet auteur, Marilyn Booth rappelle que, dans ce contexte de musellement de la presse, al-Tûnisî est un *zajjâl*-journaliste, son rôle étant semblable à celui d'un éditorialiste actuel⁹⁵. Sa production juvénile, entre 1916 et 1919, tourne autour de la critique sociale et politique. Une grande place y est réservée à la dénonciation de la dégradation qui touche les quartiers populaires d'Alexandrie, frappés de plein fouet par la faim et les maladies, dues à la pénurie alimentaire, au manque d'hygiène ou à la diffusion des drogues et de la prostitution. Tout en décrivant la condition de détresse des habitants, al-Tûnisî replace la dégradation sociale dans son contexte politique, en imputant la responsabilité de cette situation à la Grande Guerre, vue non pas comme une fatalité mais comme un moment propice pour les profiteurs de tous bords, qui s'enrichissent aux frais des braves gens :

Jusqu'à ce que vint cette guerre
 Qui sévit dans tous les pays
 Pour quelqu'un ce fut le gain
 Pour quelqu'un la ruine⁹⁶.

C'est un cortège d'entrepreneurs sans scrupules et de fonctionnaires corrompus qui défilent dans l'œuvre alexandrine d'al-Tûnisî et qui semblent s'incarner de façon emblématique dans un individu (George Philippides) et dans une institution (la Municipalité d'Alexandrie),

⁹⁴ Dans la période alexandrine, avant l'exil, al-Tûnisî collabore principalement à deux journaux : *Al-Ahâlî* et *al-Najâh*. Il fonde lui-même *al-Misalla* (« L'obélisque »), une publication clandestine, antibritannique et très critique envers l'action du Sultan et de la famille royale, dont nous n'avons pas de traces aujourd'hui. Pour un aperçu sur l'histoire de ces périodiques, cf. BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt* (1990).

⁹⁵ BOOTH M., *op. cit.*, p. 42. Je dois énormément à ce travail de Marilyn Booth, non seulement pour son étude ponctuelle de la production d'al-Tûnisî, sur laquelle je m'appuie ici, mais pour les pistes de réflexions qui s'y dégagent quant aux approches de l'histoire d'Alexandrie.

⁹⁶ Ces vers sont tirés du poème « Laytanî kuntu khabbâzan » (Si seulement j'étais boulanger), publié pour la première fois dans *al-Ahâlî* le 11 décembre 1917 ; texte arabe partiellement reproduit dans BOOTH M., *op. cit.*, p. 46.

auxquels sont consacrés des poèmes satiriques parmi les plus virulents, et les plus populaires⁹⁷, dans sa production juvénile.

George Philippides est, en 1916, au centre d'un scandale qui le voit passer de chef d'une section cairote de la police secrète à défendeur dans un procès de corruption. Tout commence en 1910, dans le climat de suspicion qui suit l'assassinat du Premier Ministre Boutros Ghali le 20 février. Philippides, d'origine grecque, traducteur dans un bureau de l'administration égyptienne, est choisi par l'inspecteur britannique G. W. Harvey pour enquêter sur les réseaux nationalistes du pays⁹⁸. Pendant son mandat il ne se borne pas seulement à recevoir et demander des pots-de-vin : il pratique régulièrement l'extorsion, en menaçant ses victimes de les dénoncer comme sympathisants du camp ottoman (ce qui leur aurait valu, en temps de guerre et dans un pays occupé par la Grande Bretagne, tout au moins la déportation). Deux poèmes d'al-Tûnisî, publiés par le quotidien alexandrin *al-Ahâlî* en 1917, viennent condamner les crimes de ce personnage, désormais en prison. Tout en étant le moins virulent, le premier d'entre eux stigmatise déjà ces méfaits comme étant commis par un corps étranger instillé dans l'organisme de l'Égypte, pour l'exploiter comme un parasite :

Une maladie demeura longtemps dans le corps d'Égypte
Que Dieu la soigne afin qu'elle disparaisse

Et encore :

Si on te libérait tu mangerais les Pyramides
Et pour calmer ta grande soif tu boirais le Nil⁹⁹

Quant au Conseil Municipal d'Alexandrie¹⁰⁰, ce n'est pas la première fois que son mode de suffrage (censitaire¹⁰¹) et de représentation (par nationalité¹⁰²) suscite la méfiance de

⁹⁷ Booth rappelle qu'un vers du poème sur le Conseil Municipal (cf. *infra*, ce paragraphe), était même devenu une sorte de proverbe dans la Presqu'île. Cf. BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt* (1990), p. 50.

⁹⁸ Sur les activités policières de George Philippides, cf. BADRAWI M., *Political violence in Egypt 1910-1925* (2000), p. 88.

⁹⁹ Les deux couplets de vers sont tirés du poème « Al-Rashwa » (Corruption), publié pour la première fois dans *al-Ahâlî* le 2 juillet 1917 et partiellement reproduit dans BOOTH M., *op. cit.*, p. 49.

¹⁰⁰ Mis en place par décret khédivial le 5 janvier 1890, il se compose de « 28 membres, dont 8 sont nommés par le gouvernement, 6 sont membres de droit, de par les fonctions élevées qu'ils occupent, 6 sont élus par le collège général des électeurs (c'est-à-dire par tout citoyen payant un minimum de 75 livres égyptiennes de loyer par an), 3 sont élus par les collèges des importateurs, 3 par celui des exportateurs, 2 par les propriétaires » : cf. BRECCIA E., *Alexandrea ad Aegyptum* (1914), p. 2-3. Pour une mise en contexte historique sur la fondation de la Municipalité, cf. partie I, chap. 3, par 3.3 et 3.4.

la population égyptienne. Dès 1891, l'année suivant sa mise en place, le Conseil Municipal s'attire les foudres de la presse arabophone, qui l'accuse de négliger totalement l'hygiène et l'entretien des zones populaires de la ville au seul bénéfice des quartiers habités par les Européens¹⁰³. Le journal *Al-Ittihâd al-misrî*, en particulier, souligne que cela est le résultat logique de la composition du Conseil, où les Européens et les Levantins sont les vrais arbitres du jeu, alors que les quelques Égyptiens nommés dans leurs rangs ont une position totalement subordonnée. Encore en 1899¹⁰⁴, le même journal affirme que l'Alexandrie du Conseil Municipal s'arrête avant les rues Ra's al-Tîn et Sîdî Abû al-'Abbâs, en excluant tout ce qui est au-delà (i.e. une bonne partie de la Presqu'île, dont le quartier de Sayyâla d'où vient Mahmûd Bayram al-Tûnisî, qui est livrée à elle-même). Mais c'est avec la Grande Guerre que cette perception d'un clivage entre population européenne et levantine, d'un côté, et égyptienne, de l'autre, prend la forme explicite de la dénonciation d'une spoliation économique, d'un vol aux frais des locaux.

Comme si ce clivage était donné pour acquis, ce n'est plus la composition du Conseil avec son manque de représentativité qui est mise en cause, mais ses pratiques en matière d'impôts, ses méthodes de prélèvement fiscal¹⁰⁵. C'est également avec la Grande Guerre, à ma connaissance, que ces accusations sont mises en poésie, en arrivant à toucher une portion bien plus large des habitants de ces quartiers populaires. Marilyn Booth rappelle en effet que, déjà en 1915 (deux ans avant la parution du texte d'al-Tûnisî), *al-Ahâlî* avait publié un poème sur le sujet, signé par un certain 'Abd al-Rahmân Sâlim, qui se présentait comme un vendeur de pain ayant eu à faire aux pratiques inhumaines de la Municipalité. Dans l'introduction qui précédait son poème, l'homme expliquait que, n'ayant plus les moyens de payer la taxe annuelle de propriété de 55 piastres (pour un deux-pièces délabré qu'il occupait avec sa

¹⁰¹ Reimer rappelle que ce seuil minimal de 75 livres égyptiennes par an, pour accéder à la votation des 6 conseillers éligibles, excluait dans la pratique 99% de la population alexandrine. De plus, puisque il n'y avait pas de limites au nombre de réélections possibles, le Conseil Municipal était dominé *de facto* par une oligarchie d'hommes d'affaires européens et levantins. Cf. REIMER M., « Urban Government and administration in Egypt 1805-1914 » (1999), p. 295. Le mode de fonctionnement oligarchique du Conseil Municipal d'Alexandrie est déjà souligné par Ilbert et Baer. Cf. BAER G., « The Beginnings of Municipal Government » (1969), p. 206-207 et ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. 279.

¹⁰² Par règlement, on ne pouvait avoir plus de trois membres de la même nationalité dans le Conseil, ce qui équivalait à mettre systématiquement en minorité les représentants égyptiens. Cf. BAER G., « The Beginnings of Municipal Government » (1969), p. 207. En effet, mis à part les conseillers nommés, en 1912 un seul Égyptien avait été élu au Conseil Municipal. Cf. ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. 304.

¹⁰³ Cf. SHALABÎ H., *Al-Hukm al-mahallî wa-al-majâlis al-baladiyya fî Misr* (1987).

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 109-110. Shalab cite *Al-Ittihâd al-misrî* du 15 octobre 1899.

¹⁰⁵ Important à noter : la fiscalité locale était en effet de compétence de la Municipalité. Comme Ilbert le souligne, malgré ou peut-être en vertu de sa naissance interstitielle (entre khédiviat, autorités britanniques et gouvernement central), la Municipalité n'était pas une simple émanation de l'autorité d'autres institutions, mais une personne morale avec des compétences propres. Cf. ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. 305-306.

femme, à Bâb Sîdra, dans la zone de ‘Amûd al-Sawârî), un agent du Conseil Municipal lui avait confisqué la seule casserole qu’ils possédaient et la cuvette où ils faisaient leur lessive¹⁰⁶. Il est possible que ce poème ait marqué al-Tûnisî, dont *al-Ahâlî* même publie deux ans après le poème suivant, connu sous le titre d’*al-Majlis al-baladî* (Le Conseil Municipal) :

Mon cœur est tombé dans le désespoir par amour
D’un amant qui se nomme le Conseil Municipal
À chasser le sommeil de mon cil blessé suffit
Une ombre fugace l’ombre du Conseil Municipal
Si je tombe sur un pain j’en mange une moitié
Pour laisser l’autre au Conseil Municipal
Si jamais dans la rue je vois deux piastres je fais
Une à moi une au Conseil Municipal
Comme ma mère mourante Dieu reverdisse sa terre
Qui me dit ton frère est le Conseil Municipal
En marchant j’étouffe mes respirations de peur qu’elles
Soient comptées par un agent du Conseil Municipal
Assis je garde toujours à l’œil ma poche
Par crainte des voleurs et du Conseil Municipal
Les messagers relient-ils les amants
Comme ils me relient au Conseil Municipal
J’ai des (reçus de) désirs entassés
Tous venant du Conseil Municipal
Le petit pleurait voulait du pain et j’ai dit
Laisse-moi payer d’abord le Conseil Municipal
Vendeur de radis sur un centime combien va
Aux enfants et combien au Conseil Municipal
La terre et la mer et les mondes je les regroupe
Tous seulement pour le Conseil Municipal
Je fuis le mariage ne sachant si ce jour-là l’épouse
Est réclamée par mon ami le Conseil Municipal
Et au cas où Dieu me donne un enfant
Si dans son ventre le saisit le Conseil Municipal
Je me suis pris à détester la couleur jaune
Car elle est dans l’emblème du Conseil Municipal
Si je me mets à prier je dis en ouverture
Dieu est grand au nom du Conseil Municipal
Dieu me pardonne car même mon culte

¹⁰⁶ Paru dans *al-Ahâlî* du 18 février 1895. Cf. BOOTH M., *Bayram al-Tunisi’s Egypt* (1990), p. 591.

Est voué pour moitié au Conseil Municipal
Je jure de ne pas entrer au paradis sans croire
en le Jugement prêché par le Conseil Municipal
Une imprécation éloquente contre l'opresseur est
Que Dieu lui inflige le Conseil Municipal
Car il a des armées d'incivils qu'il envoie
Opprimer les gens au nom du Conseil Municipal¹⁰⁷

Bayram al-Tûnisî ne s'arrête pas au Conseil Municipal alexandrin. Dès 1917, en particulier, sa critique se déverse de plus en plus sur le pouvoir égyptien, accusé de connivence avec les occupants britanniques et d'indifférence envers les conditions précaires du pays et de ses habitants. Parmi ses cibles les plus haut-placées on trouve le gouverneur du Caire de l'époque (Mahmûd Fakhrî), ainsi que le Sultan Fouad lui-même et la famille royale, dont le train de vie insouciant et la moralité douteuse¹⁰⁸ sont peints avec force ironie. Bien évidemment, ces prises de position ne sont ni du goût du Caire ni de celui de Londres. Suite aux pressions des autorités égyptiennes et britanniques, le Consul français d'Alexandrie accepte donc d'expulser un de ses protégés : le sujet tunisien Mahmûd Bayram al-Tûnisî, pour lequel – le 21 octobre 1919, alors que l'Égypte traverse une phase capitale dans sa construction nationale¹⁰⁹ – s'ouvre un exil de deux décennies.

2.6 *Égypte-Italie, retour au bercail*

Si la Grande Guerre ouvre à certains la voie de l'exil, elle marque pour d'autres – en termes à la fois concrets et symboliques – la fin d'un parcours ressenti *a posteriori* comme un exil et couronné par un retour au bercail, soit à un pays d'origine perçu maintenant, et contrairement au passé, comme une patrie.

¹⁰⁷Ce poème a été publié pour la première fois dans le journal *al-Ahâlî* du 25 mars 1917. Le texte en arabe est intégralement reproduit dans BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt* (1990), p. 588, et par moi intégralement traduit ici.

¹⁰⁸ Le poème auquel on attribue, traditionnellement, la responsabilité de l'exil d'al-Tûnisî remonte au printemps 1919 et colporte des rumeurs de scandale sur un mariage princier (celui de Fawqiyya, fille du Sultan Fouad, avec le futur gouverneur du Caire Mahmûd Fakhrî) ou, selon d'autres versions, sur le mariage du Sultan Fouad lui-même avec la future reine Nazli. Mais il ne faut pas oublier les activités de l'auteur comme éveilleur dans les cafés et dans la presse, y compris avec sa publication clandestine *al-Misalla*.

¹⁰⁹ La révolution déclenchée en Égypte en mars 1919, suite à l'arrestation et à la déportation de Saad Zaghloul et des autres membres du *Wafd* (la « délégation » qui se propose de demander l'indépendance pour l'Égypte lors de la Conférence de Paris convoquée après la Grande Guerre), a obtenu une première victoire avec la libération de ses leaders, qui s'engagent désormais dans une longue négociation avec les puissances européennes.

L'Alexandrin d'origine italienne Giuseppe Ungaretti (1888-1970), désormais partie intégrante du canon poétique italien, et l'Italien immigré à Alexandrie Enrico Pea (1881-1958)¹¹⁰, tombé dans l'oubli après des décennies d'une relative reconnaissance en Italie, offrent des pistes de réflexion fécondes quant à la construction d'une appartenance nationale déclenchée par un moment chaud, comme un conflit. Liés par un rapport d'amitié, ainsi que par la fréquentation des mêmes milieux alexandrins (dont le salon des frères Thuile¹¹¹ au Mex et le cercle anarchiste de la *Baracca Rossa*¹¹² à Muharram bey), Ungaretti et Pea sont également rapprochés par un retour en Italie dans l'imminence de la Grande Guerre. En 1914, avant le début du conflit, Pea met fin à deux décennies de vie à Alexandrie ; Ungaretti, qui a quitté la ville pour Paris deux ans auparavant, se rend dans son pays d'origine pour plaider la cause de l'*interventismo* (i.e. de l'entrée en guerre de l'Italie) et s'engager ensuite comme volontaire dans l'armée italienne.

Les poèmes de Giuseppe Ungaretti¹¹³ présentent une césure plutôt nette dans la construction des appartenances de leur auteur. Avant et après la Grande Guerre, dans les textes qui ne traitent pas du conflit, Ungaretti semble voir ses origines, ou plus précisément les origines de sa famille, non pas comme nationales (italiennes) mais locales (lucquoises). En les mentionnant toujours en rapport aux récits que, enfant, il entendait de sa mère, l'auteur semble souligner qu'il s'agit en quelque sorte de racines de seconde main, absorbées comme un héritage maternel et non pas assumées comme un acquis personnel. Ces racines sont parfois décrites comme un fardeau identitaire, un lien non voulu à une pauvre réalité paysanne d'où l'on ne peut sortir que par l'émigration¹¹⁴. C'est avec la Grande Guerre, et l'engagement dans l'armée, que Lucques cède la place à l'Italie et la fuite des attaches locales à l'identification à une réalité nationale :

Je suis un poète
un unanime cri
je suis un grumeau de songe

¹¹⁰ Cf. fiches auteurs pour les deux.

¹¹¹ Sur les contacts entre Ungaretti, Pea et les frères Thuile, cf. LIVI J.-F., *Ungaretti, Pea e gli altri* (1988) ; ID., « Ungaretti a Parigi: nuove lettere a Jean-Léon Thuile » (2000) ; ID., « Tra Alessandria d'Egitto e Parigi » (2005).

¹¹² Pour la Baracca Rossa, cf. partie II, chap. 2, par. 2.6.

¹¹³ Les premiers recueils d'Ungaretti sortent pendant la Grande Guerre ou immédiatement après (en 1919). Pour une traduction française des poèmes d'Ungaretti, cf. UNGARETTI G., *Vie d'un homme. Poésie 1914-1970* (1973). Les traductions françaises ici citées sont toutes faites par Jean Lescure.

¹¹⁴ Emblématique de cette position est le poème « Lucques » (titre original : Lucca), 1919 : cf. UNGARETTI G., *op. cit.*, p. 109.

Je suis un fruit
d'innombrables greffes contraires
mûri dans une serre

Mais ton peuple est porté
par cette même terre
qui me porte
Italie

Et dans cet uniforme
de tes soldats
je me repose
comme s'il était le berceau
de mon père¹¹⁵

Ce retour au bercail – dans le berceau que représente le patriotisme – coexiste à la fois, dans les poèmes écrits pendant les années du conflit, avec un sentiment d'*acosmie* (« En aucune / partie / du monde / je ne peux m'établir¹¹⁶ »), ainsi qu'un espoir renouvelé en une solidarité universelle, réaction aux horreurs de la guerre (« De quel régiment / Frères ? (...) Dans les spasmes de l'air / révolte involontaire / de l'homme présent à sa / fragilité / Frères »¹¹⁷).

Comme dans le cas d'Ungaretti, le retour d'Enrico Pea en Italie n'est pas seulement physique. Il est construit comme un rapprochement avec la patrie, après vingt ans d'errance et d'égarement moral. Symbole par excellence de cet égarement est, selon Pea lui-même, une pièce théâtrale centrée sur la célébration de la figure de Judas, qu'il a écrite à Alexandrie et qu'il renie ensuite. Ce reniement – désaffiliation de son propre travail – correspond dans ses intentions à la désaffiliation d'une vie considérée *a posteriori* comme dépourvue de valeurs, menée au nom de l'athéisme et au mépris de la religion, parmi ce groupement d'anarchistes de la *Baracca Rossa* qui voit en Pea son fondateur et animateur (dans les années alexandrines) ainsi que son plus grand détracteur (dans les années italiennes). La pièce sur Judas est présentée comme le sommet de cette vie alexandrine corrompue. Dans un livre de souvenirs paru en 1949¹¹⁸, Pea déclare avoir eu, pendant tout son séjour égyptien, une véritable

¹¹⁵ UNGARETTI G., « Italie » (titre original : *Italia*), 1 octobre 1916, *op. cit.*, p. 71. Cf. aussi le poème « Peuple » (titre original : *Popolo*), mai 1915, *op. cit.*, p. 30.

¹¹⁶ De « Vagabond » (titre original : *Girovago*), mai 1918, *op. cit.*, p. 99.

¹¹⁷ De « Frères » (titre original : *Fratelli*), 15 juillet 1916, *op. cit.*, p. 53.

¹¹⁸ PEA E., *Vita in Egitto*, Mondadori, Milano 1949.

obsession pour le personnage de Judas, dans lequel il voyait le comble de l'héroïsme humain, qu'il entendait réhabiliter d'une injuste condamnation due au regard étriqué des bigots. Il raconte avoir obtenu, à travers Ungaretti, la collaboration enthousiaste du romancier Jean-Léon Thuile pour l'écriture des vers de la pièce¹¹⁹ et, même si cette collaboration n'aboutira pas sur le plan concret, on peut se demander si ces échanges entre Pea et Thuile n'ont pas influencé ce dernier dans la conception de *L'Eudémoniste*¹²⁰, dont il questionne au paragraphe 2.4. Quoiqu'il en soit, Pea finit par écrire cette pièce tout seul, en italien, et pour la ramener en Italie en 1914, au moment de son départ d'Égypte. Jamais publiée, elle est représentée plusieurs fois¹²¹, jusqu'à une date – le 18 août 1918 – que l'auteur désigne comme celle de son repentir :

J'étais descendu dans le verger en marge duquel on avait dressé, pour la représentation de *Judas*, une structure qui pouvait être à la fois un palais royal ou un temple : sur l'architrave de cet édifice j'avais fait graver une phrase ambitieuse de surhomme : « Pour le culte du génie ». Et une fois rejoint le péristyle de cet édifice païen, je me retournai regarder la campagne¹²².

La contemplation de la campagne environnante – où la colline toscane la plus proche est transfigurée dans le Golgotha de Jérusalem – est décrite comme la clé de cet examen de conscience, qui débouche sur la conviction que ce *Judas* est une « œuvre de confusion¹²³ », dictée par une ambition personnelle démesurée, mûrie dans cet « enfer de langues¹²⁴ » qu'est Alexandrie, au contact avec la « racaille internationale¹²⁵ » de « cette *Baracca Rossa* (...) malfamée pour les gens excommuniés et subversifs qui de tous les coins du monde s'y donnaient rendez-vous avec des desseins de rébellion contre la société et contre Dieu¹²⁶ ».

Pour réparer le mal commis par cette « œuvre de confusion », dans les années immédiatement suivantes, Pea rédige donc deux pièces théâtrales – *La passione di Cristo*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 29-32.

¹²⁰ Selon Pea, c'est Ungaretti en personne qui lui présente les frères Thuile, ce qui situe ces échanges Pea-Thuile entre 1906 (année de la rencontre entre Pea et Ungaretti) et 1912 (année du départ d'Ungaretti pour la France). Compte tenu que *L'Eudémoniste* paraît en 1913, il est raisonnable de croire que ces échanges puissent avoir joué un rôle non seulement dans la conception de la pièce de Pea, mais aussi dans celle du roman de Thuile.

¹²¹ Dans plusieurs villes : Lucques, Livourne, Gênes, Venise.

¹²² PEA E., « Confessione di Pea », in *La passione di Cristo – L'anello del parente folle*, Morcelliana, Brescia 1950, p. 7-8.

¹²³ « Opera di confusione » : *ibid.*, p. 9.

¹²⁴ « Inferno di lingue » : PEA E., *Vita in Egitto* (1949), p. 193.

¹²⁵ « Ciuma internazionale » : *ibid.*, p. 192.

¹²⁶ *Ibid.*

(« La passion du Christ ») et *L'anello del parente folle* (« L'anneau du parent fou »)¹²⁷ – célébrant la mission du Christ et condamnant sans appel la figure de Judas, son traître. Cette forme de réparation lui aurait été explicitement suggérée, à ce qu'il dit, par un prêtre : Don Raffaello Galleni, qui avait été son maître pendant la seule année d'écolier de sa vie d'autodidacte. Et il faut noter que, pour les éléments doctrinaux présents dans ces nouveaux textes, Pea s'appuie sur la relecture du cardinal de Pise, Pietro Maffi, jadis un des plus farouches adversaires de *Judas*, qui ne manque pas, à présent que le repentir de son auteur est publiquement reconnu, de le guider sur la voie de la rédemption. Ce retour en religion est identifié, dans l'œuvre de Pea, au retour à la patrie. Symbole éloquent de ce parallèle est le dernier chapitre de son livre de souvenirs, *Vita in Egitto*, où la messe célébrée sur le bateau qui le ramène dans le pays d'origine est rapprochée de celle écoutée avant de partir. Ainsi, le déplacement physique de l'Italie à l'Égypte finit par incarner « le passage de la croyance à l'incroyance¹²⁸ ». « Depuis combien d'années je n'assistais plus à la messe ?¹²⁹ », répète Pea en décrivant cette fois le trajet inverse – de l'Égypte à l'Italie, de l'incroyance à la croyance – qui se clôt sur l'image de son agenouillement.

Si le retour au bercail d'Ungaretti s'opère à travers une affiliation patriotique telle un enrôlement dans l'armée, celui de Pea se présente comme une affiliation religieuse, une (re)conversion au catholicisme à la lumière de laquelle les mots *espatriato* (« expatrié ») et *traviato* (« dévoyé ») deviennent des synonymes¹³⁰. Dans les deux cas, ces parcours s'inscrivent dans une tendance¹³¹ qui s'amorce avec la Grande Guerre mais qui – nous le verrons dans le prochain chapitre – s'affirme dans les décennies suivantes : à savoir, la critique de la multi-appartenance, considérée désormais comme une manifestation de décadence des mœurs, en faveur d'une appartenance nationale et/ou universaliste¹³².

¹²⁷ Quoique réunies en volume seulement en 1950, les pièces sont jouées bien avant. *La passione di Cristo* est représentée pour la première fois en 1923 à Naples, au Teatro Mercadante, le mercredi des Cendres ; ensuite à Pise, dans la place des Miracles, le 21 septembre 1924. *L'anello del parente folle*, achevée en 1925, est jouée en 1939, le jour de l'Épiphanie, par les élèves d'une école italienne de Paris (on ne précise pas laquelle). Cf. PEA E., *La passione di Cristo – L'anello del parente folle* (1950), p. 187-188.

¹²⁸ PEA E., *Vita in Egitto* (1949), p. 211.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 199 et 204.

¹³⁰ L'expression « espatriato e traviato » est employée par Pea. Cf. PEA E., *Il trenino dei sassi*, Vallecchi, Firenze 1940, p. 27.

¹³¹ Emblématique de cette tendance à aller du cosmopolitisme à l'universalisme est *Considérations d'un apolitique* : l'ouvrage que Thomas Mann publie en 1918, avec les réflexions sur le siècle que la guerre a suscitées en lui. Il y analyse les facteurs, politiques et culturels, qui sont selon lui à l'origine du conflit, dans la volonté d'appeler à les surmonter. Il condamne ainsi, entre autres, un cosmopolitisme perçu comme multi-appartenance, indifférentisme national et culturel, pour prôner à sa place un « cosmopolitisme allemand », national et patriotique. Cf. MANN T., *Considérations d'un apolitique* (1975 [1918]).

¹³² Pour une distinction entre cosmopolitisme et universalisme, cf. *supra* par. 2.3.

2.7 *Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail*

Les sources littéraires alexandrines en arabe, français et italien qu'il a été possible de repérer pour cette époque font apparaître, au tournant de la Grande Guerre, une image bien plus nuancée et compliquée qu'une simple adhésion aux nationalismes réputée engendrée, dès 1914, par le conflit en cours. D'abord, des sources en arabe¹³³ (Mutrân, Sabrî) révèlent comme fait marquant, déclencheur de remises en question identitaires, la guerre italo-ottomane de 1911. Or, à ma connaissance, à part un mémoire de maîtrise soutenu en 2010 à l'American University in Cairo¹³⁴, qui prend en compte la dimension politique plus que culturelle du sujet, la perception de cette guerre en Égypte ne fait pas l'objet d'études systématiques, alors qu'elle mériterait peut-être une plus grande place dans une approche de l'histoire culturelle du pays et de son parcours de construction nationale.

Quant à la perception d'une date de fin pour cette phase de conflit, il faut encore nuancer : dans de nombreuses productions ('Abduh ; Shaybûb ; al-Tûnisî) l'après-guerre est ressenti non seulement comme une période de déclin économique, mais comme une phase pendant laquelle se perpétue la dissolution des mœurs enclenchée par le conflit, avec la pitié et la solidarité humaines qui continuent de céder la place à une tyrannie du fort sur le faible.

Les réactions à ce constat sont différentes, et même à première vue contradictoires. Elles s'entremêlent souvent dans la production du même auteur, à témoigner d'une période de remise en question individuelle et collective, où les prises de distance, totales ou circonstanciées, semblent plus aisées que les affirmations d'appartenance inconditionnelle. On trouve, chez la plupart des auteurs, une sorte de désenchantement universel, qui prend dans quelques cas (Sabrî, Shaybûb) la forme d'une méfiance envers le temps présent, avec ses illusions de progrès ; dans d'autres (Shukrî, Thuile), celle d'une désaffiliation cosmique, d'un pessimisme existentiel qui se veut atemporel et tout-englobant, d'où la seule issue viable semble être le suicide. Pourtant, même cet aboutissement nihiliste laisse entrevoir une volonté universaliste : les suicidés de Thuile et Shukrî (comme le Judas de Pea) sont des surhommes, qui se dressent au-dessus des contingences de la vie pour atteindre une dimension absolue, une sorte de déité.

Cette conception n'est pas sans rappeler un universalisme à valeur positive, qui lui est diamétralement opposé (et donc spéculaire) : à savoir, la foi en quelques représentants exemplaires du genre humain, capables de donner, de par leur œuvre, un espoir de rédemption

¹³³ Et une source en italien qui mentionne ce conflit, quoiqu'*a posteriori*, comme « moment chaud ». Cf. *supra*, note 9.

¹³⁴ HEISS A., *Manufacturing consent: Italy, the Mutamassirûn, Egypt and the invasion of Libya* (2010).

universelle. C'est en effet en des termes quasi-religieux que quelques auteurs (Mutrân ; 'Abduh ; Shaybûb) définissent l'action de médecins et infirmiers – en particulier des membres d'organisations internationales telles la Croix Rouge et le Croissant Rouge – qui, depuis la guerre italo-ottomane de 1911, s'attachent à soigner les malades et les blessés, y compris sur les champs de bataille. Et c'est encore avec des accents de rédemption que quelques auteurs (Ungaretti, Cattai) célèbrent un espoir de renaissance humaine des horreurs de la Grande Guerre, à travers la prise de conscience du sacrifice d'une génération de soldats.

L'espoir en un nouvel universalisme à valeur positive, porté non pas par la collectivité mais par une poignée d'individus exceptionnels, ne fait pas oublier pour autant les injustices et les prévarications que les individus non-exceptionnels pratiquent sur les faibles, dans cette tyrannie du plus fort engendrée par le conflit. La description des conditions de vie en temps de guerre, avec la famine et les maladies, la pauvreté et le malaise social, est très largement présente chez les auteurs arabophones (Mutrân, Sabrî, 'Abduh, Shaybûb, al-Tûnisî) et s'accompagne dans bien de cas d'une condamnation de ceux qui profitent de cette situation, en s'enrichissant aux dépens des gens qu'ils appauvrissent. C'est dans ce cadre de dénonciation des abus du fort sur le faible que le clivage semble s'approfondir, à Alexandrie, entre *locaux* et *étrangers*, accusés d'exploiter les ressources égyptiennes sans rien donner en retour. L'amalgame entre « étranger » et « fortuné » laisse entrevoir ainsi des dynamiques d'exclusion où le Levantin et l'Européen, qu'ils soient nés ou pas en Égypte, sont assimilés à une présence coloniale, particulièrement accablante en période de guerre. Des poèmes en dialecte, récités dans les cafés et diffusés parmi les habitants des quartiers pauvres, contournent la censure britannique pour dénoncer l'état de dégradation, à la fois économique et sociale, qui touche ces zones de la ville désertées par les *étrangers/fortunés*. Dans ce contexte, en particulier avec Mahmûd Bayram al-Tûnisî, le Conseil Municipal fait son apparition dans les sources arabes, comme symbole de l'institutionnalisation d'une pratique de spoliation des richesses locales au seul bénéfice des étrangers : de la sorte, la critique sociale ouvre la voie à un appel nationaliste, à une plaidoirie pour l'indépendance de l'Égypte.

Dans son étude sur l'évolution de l'imaginaire national dans ce pays, Charles Wendell¹³⁵ affirme que, notamment avec Ahmad Lutfî al-Sayyid¹³⁶, le nationalisme égyptien

¹³⁵ WENDELL C., *The Evolution of the Egyptian National Image* (1972). Pour une mise en contexte plus vaste de l'évolution de l'imaginaire national égyptien, cf. partie I, chap. 3.

¹³⁶ Sur Ahmad Lutfî al-Sayyid (1872-1963), fondateur du *hizb al-umma* (Parti de la nation), cf. partie I, chap. 2, par. 2.3. Cf. aussi AL-NAJJÂR H. F., *Lutfî al-Sayyid wa al-shakhsiyya al-misriyya* (1963) ; ID., *Ahmad Lutfî al-Sayyid ustâdh al-jîl* (1965) ; WENDELL C., *op. cit.*, en particulier chap. VI « Lutfî al-Sayyid and the Egyptian Umma », p. 201-294. Ahmad Lutfî al-Sayyid a également laissé un livre de mémoires : *Qissat hayâtî* (« Histoire de ma vie ») paru en 1962.

se détache de l'horizon ottoman. En effet, la présence minimale de cet horizon de référence dans les sources alexandrines du début du XX^e siècle et les tentatives de Khalîl Muṭrân de le rétablir, dans le but de susciter une solidarité entre ottomans égyptiens et ottomans tripolitains au moment de l'invasion italienne de Tripoli, semble confirmer le fait que, dans l'Égypte des années dix, l'appartenance ottomane n'avait plus la même prise que quelques décennies auparavant. Ce qui ne veut pas dire qu'on assiste, avant la Grande Guerre, à une véritable césure. L'historien Tarif Khalidi¹³⁷ suggère même que la désaffiliation de la population arabe du camp ottoman se serait effectuée précisément pendant ce conflit. Cela, en particulier, à cause des événements survenus en territoire syro-libanais, frappé de plein fouet par la famine (dont on reproche aux autorités ottomanes une gestion corrompue, qui ne fait qu'affamer davantage les locaux) et agité par des ferments nationalistes (étouffés dans le sang par les représentants de la Sublime Porte, notamment Djemal Pacha, qui tire de cette phase de répression, en Syrie comme au Liban, le sobriquet arabe d'*al-Saffâh*, « le Sanguinaire »). Une élève de Khalidi, Abigail Jacobson, montre que l'émergence en arabe d'une notion proche du concept européen de « cosmopolitisme » est liée à ce parcours de désaffiliation de l'entité ottomane : dans la Jérusalem des années 1915-1917, l'intellectuel chrétien Khalîl Sakâkî et un de ses élèves musulmans, Ihsân Turjmân¹³⁸, utilisent respectivement dans leurs journaux intimes les expressions arabes de *fard min afrâd hadhihi al-insâniyya* (« un individu de cette humanité ») et *muwâtin 'âlamî* (« un citoyen du monde ») pour revendiquer une prise de distance définitive par rapport à l'identité ottomane, à laquelle cette appartenance universelle est opposée¹³⁹.

Les sources alexandrines en arabe manifestent aussi, au-delà d'une désillusion généralisée envers le progrès humain, une *acosmie* qui s'accompagne – notamment chez Tâniûs 'Abduh, ayant vécu la Grande Guerre à Beyrouth – d'une prise de distance à l'égard de l'autorité ottomane, allant jusqu'à déboucher sur des sentiments francophiles (pour le Liban), qui peuvent paraître en contradiction avec le soutien affiché à la cause de l'indépendance nationale (pour l'Égypte). Loin de représenter une simple transition entre deux appartenances à valeur positive, le passage des multi-appartenances de l'ère des empires aux universalismes de l'ère des nations mérite donc d'être abordé avec plus d'attention, que ce soit dans les approches de l'histoire alexandrine ou de l'histoire égyptienne en général. En effet, si les liens entre un cosmopolitisme à valeur positive et une culture coloniale

¹³⁷ KHALIDI T., « The Arab World » (2001).

¹³⁸ Le journal intime de Turjmân a été traduit en anglais et mis en contexte : TAMARI S., TURJMAN I., *Year of the Locust* (2011).

¹³⁹ JACOBSON A., « Negotiating ottomanism in times of war » (2008).

commencent à faire l'objet, pour l'Égypte, d'études sérieuses¹⁴⁰, ainsi que d'une profonde remise en question éthique et méthodologique¹⁴¹, peu nombreux sont, à ma connaissance, les regards portés sur le cosmopolitisme à valeur négative, sur cette *acosmie* qui s'accompagne, à Alexandrie comme à Beyrouth et à Jérusalem, d'une césure de l'horizon ottoman et d'une désillusion envers le temps présent. Ce cosmopolitisme par défaut, de signe opposé par rapport à celui d'Evaristo Breccia vu dans le chapitre précédent, pourrait pourtant être une des marques de la culture arabo-ottomane en cette fin d'empire, en cette période de désillusion¹⁴² post-*Belle époque*. Dans l'attente d'un livre qui soit à Alexandrie (et/ou à Beyrouth et Jérusalem) ce que celui de Carl Schorske¹⁴³ est à Vienne – avec la même attention à déprovincialiser l'approche de la culture citadine pour l'insérer dans le contexte global de l'époque, mais avec en plus la prise en compte de formes de culture autres aux côtés de la « haute culture¹⁴⁴ » au centre de l'analyse du cadre viennois – nous quittons le « long XIX^e siècle¹⁴⁵ » alexandrin pour nous tourner vers le « court XX^e siècle¹⁴⁶ » qui commence.

¹⁴⁰ Cf. MABRO R., « Nostalgic Literature on Alexandria » (2002) ; HIRST A. and SILK M. (dir.), *Alexandria Real and Imagined* (2004) ; STARR D., « Recuperating Cosmopolitan Alexandria » (2005) ; ID., *Remembering Cosmopolitan Egypt* (2009) ; HANLEY W., « Grieving Cosmopolitanism in Middle East Studies » (2008) ; HALIM H., *Alexandrian Cosmopolitanism: an Archive* (2013).

¹⁴¹ Cette remise en question permet aux chercheurs, après une nécessaire table rase, d'employer le terme « cosmopolitisme » comme synonyme de l'engagement des acteurs égyptiens (syndicalistes, activistes politiques, exposants de la société civile etc.) pour une mondialisation des droits et de la démocratie. Cf. SINGERMAN D. and AMAR P., *Cairo Cosmopolitan* (2006).

¹⁴² Robin Ostle relève ce trait de désillusion dans la production des poètes romantiques, à cheval de la Grande Guerre. Cf. OSTLE R., « The Romantic Poets » (1992).

¹⁴³ SCHORSKE C., *Vienne fin de siècle* (1983).

¹⁴⁴ Le terme revient plusieurs fois chez Schorske, pour justifier le choix des écrivains, philosophes, peintres et musiciens pris en compte. Dans son introduction à la figure de Mahmûd Bayram al-Tûnisî, Marilyn Booth n'oublie pas, quant à elle, de démythifier la conception selon laquelle « haute » culture et culture « populaire » seraient séparées par une cloison étanche. Sur les contacts et les emprunts entre les « niveaux de culture », la référence reste l'œuvre de Carlo Ginzburg ; en particulier GINZBURG C., *Il formaggio e i vermi* (1976).

¹⁴⁵ L'expression, désormais répandue dans le langage commun, est empruntée à Eric Hobsbawm. Cf. en particulier le dernier volume de son œuvre tripartite sur le « long XIX^e siècle » : HOBSBAWM E., *The Age of Empire: 1875–1914* (1987).

¹⁴⁶ Cf. HOBSBAWM E., *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century* (1994).

Chapitre 3.

De l'indépendance égyptienne à la défaite française (1922-1940). Le cosmopolitisme ne va plus

La période d'histoire égyptienne qu'on qualifie de « libérale¹ », et qu'on fait généralement commencer après l'adoption de la Constitution de 1923, est loin d'être un moment de tranquille épanouissement politique. Encore marquée par un usage de la violence dans la vie publique, ainsi que par un pouvoir excessif exercé à la fois par la famille royale égyptienne et par la Grande Bretagne, cette époque est traversée par le risque constant que le jeu politique s'installe définitivement hors du cadre parlementaire. Pourtant, nul ne saurait affirmer que rien n'a changé, pour l'Égypte, depuis la révolution nationaliste de 1919², qui voit pour la première fois une participation importante des classes populaires et des femmes et mène à l'abolition officielle de la loi martiale et du protectorat britannique en février 1922³. Contrairement à la prise de distance des non-Égyptiens face à la révolution de 1882⁴, les sources littéraires alexandrines, y compris celles en langues européennes, donnent une valeur positive à la révolution de 1919, en célébrant à la fois la figure du leader nationaliste Saad Zaghloul et celle de l'Égyptien ordinaire (musulman, *fallâh*, femme), qui semble enfin avoir acquis son droit d'accès au panthéon littéraire. Quant à l'indépendance de 1922, elle semble apporter une nouvelle fierté d'appartenir à l'horizon égyptien, ou en tout cas oriental, y compris pour des auteurs francophones.

Parallèlement, la multi-appartenance – qu'elle soit qualifiée ou pas de « cosmopolitisme » – perd de plus en plus de terrain. Visée comme construit philosophique aussi bien que comme réalité sociale, elle est désormais identifiée à une situation d'opacité identitaire : méprisable au cours des années vingt et trente ; impardonnable après le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale et la défaite française de 1940, qui secoue profondément Français et francophones d'Égypte. Après la fin de la Grande Guerre et la chute

¹ Cf. par ex. BOTMAN S., « The Liberal Age, 1923-1952 » (1998).

² La révolution de 1919 semble ouvrir la voie à une parallèle révolution critique, qui investit en même temps les champs politique et culturel. Vatikiotis qualifie cela d'attaque à la tradition (*attack upon tradition*). Cf. VATIKIOTIS P. J., *The Modern History of Egypt* (1969), p. 292-312. Pour un aperçu sur cette période, cf. partie I, chap. 2.

³ C'est pour cela que, grâce aussi au positionnement des sources littéraires alexandrines, je colloque en 1922 la fin de la Grande Guerre en Égypte : vue comme la période d'injustice sociale et d'arbitraire politique associée non seulement au conflit, mais à la loi martiale et au protectorat.

⁴ Cf. partie III, chap. 1.

des empires qu'elle entraîne dans son sillage, l'État-nation, qu'il soit vu comme vainqueur (comme l'Égypte indépendante en 1922) ou vaincu (comme la France occupée en 1940), semble émerger comme le seul cadre de référence possible. Quant aux constructions qui le dépassent, en esquisant des horizons d'appartenance plus vastes, elles relèvent de desseins universalistes et pas cosmopolites⁵.

3.1 *Saad en héritage, ou l'éloge de l'Égyptien ordinaire*

Dans un essai⁶ qui vise à reconsidérer l'apport des *non-élites* à la construction nationale égyptienne, Ziad Fahmy situe en 1919 la date clé dans ce parcours d'appropriation de la pensée nationaliste de la part des classes populaires, qui – unies dès la fin du XIX^e siècle par des pièces de théâtre, des sketches satiriques, des chansons et des poèmes dialectaux représentant une véritable forme de résistance à l'occupation britannique⁷ – descendent maintenant dans la rue pour protester contre l'arrestation de Saad Zaghloul et des autres membres du *Wafd*. Cette participation populaire active, lors d'une révolution où l'on n'hésite pas à assumer des tons populistes, représente un tournant dans l'histoire égyptienne.

Ce qu'on observe en contexte alexandrin à partir des années vingt, dans des sources littéraires à la fois en arabe et en français, est en effet un positionnement *après* la révolution de 1919, voire *après* l'indépendance égyptienne de 1922 : événements majeurs desquels on se proclame, de différentes façons, les héritiers. L'héritage, quant à lui, est double : d'un côté, et notamment en poésie, la célébration de la figure de Zaghloul est quasi unanime, y compris parmi les non-Égyptiens⁸ ; de l'autre, et notamment en prose, l'évolution de l'Égypte en tant qu'État-nation moderne est saluée, y compris parmi les non-Égyptiens, par la mise en valeur du patrimoine populaire ou de personnages issus des classes populaires.

Si la célébration de Zaghloul ne surprend pas chez de poètes tels Ismâ'îl Sabrî (1854-1923) et Khalîl Muṭrân (1872-1949), dont l'engagement pour l'indépendance égyptienne est bien connu⁹, elle est plus inattendue chez des figures telles Édouard Gargour¹⁰ (1896 - ?), dont

⁵ Pour une distinction entre cosmopolitisme (fondé sur l'acceptation de la multi-appartenance) et universalisme (visant à gommer les différences pour englober l'altérité dans une égalité à soi), je renvoie encore une fois à Ulrich Beck : cf. BECK U., *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?* (2006), p. 100.

⁶ FAHMY Z., *Ordinary Egyptians* (2011).

⁷ Cf. chap. préc., par. 2.5 sur l'action de Mahmûd Bayram al-Tûnisî.

⁸ À la différence de la condamnation de la figure de 'Urâbî, très répandue chez les Européens et les *shuwâm* : cf. partie III, chap. 1.

⁹ Cf. chap. préc., par. 2.1.

¹⁰ Sur Édouard Gargour, cf. *infra* par. 3.5.

la voix de patriote – nous le verrons¹¹ – s’élève pour la France plus que pour l’Égypte. Quoiqu’il en soit, cela n’empêche pas à un des recueils en français de ce poète alexandrin de s’ouvrir, après la dédicace d’usage au roi Farouk, par une très longue élégie de Zaghloul intitulée « Saad le Libérateur¹² », où l’auteur établit une ascendance idéale toute française pour le « Père des Égyptiens » :

Saad résolut, alors, de sauver la Patrie,
Malgré ses propres fils, à l’affreuse apathie
Pensant lui redonner son antique vigueur,
Stimulant ses enfants d’une constante ardeur ;
Il avait, sous les yeux, des exemples typiques,
Jeanne d’Arc, Napoléon, figures héroïques
Hors du Pays natal boutant l’envahisseur¹³.

La prose, y compris francophone, semble plus ouverte à une glorification de Zaghloul et/ou de l’indépendance égyptienne comme résultats d’achèvements locaux et non pas d’une importation pure et simple de modèles européens. Des figures telles Georges Zananiri Pacha (1863-1956) et sa fille Nelly (1897-1984), ainsi qu’Élian Finbert (1896-1977) – exposants de la scène alexandrine francophone liés de près à la vie culturelle cairote – s’attachent à remettre en question, voire à renverser totalement, le point de vue selon lequel l’Europe et l’Égypte entretiendraient une relation univoque de maître à élève. L’action de Zaghloul, et l’indépendance égyptienne de 1922 dont il est considéré le maître, entraînent une vision positive du peuple égyptien à la fois dans sa totalité et dans ses représentants individuels les plus ordinaires (femmes, paysans etc.). De plus, cette vision positive pousse ces auteurs aux origines composites¹⁴ à s’identifier fièrement à l’Égypte, dans un « nous » les y englobant comme « Égyptiens » et/ou comme « Orientaux » qui coexiste parfois¹⁵, sans toutefois en être éclipsé, avec une identification à l’Europe.

¹¹ Cf. *infra*, par. 3.5.

¹² GARGOUR É., *Poèmes épars*, Édition de l’auteur, Alexandrie s.d., p. 15.

¹³ *Ibid.*, p. 15.

¹⁴ Georges Zananiri, né au Caire, a acquis la nationalité britannique à cause du travail de son père (premier drogman au Consulat de Grande Bretagne) ; Nelly Zananiri est issue de son union avec une femme juive, de père hongrois et mère italienne, qui se convertit au christianisme avant son mariage ; Élian Finbert (de son vrai nom Feinberg), juif, est né à Jaffa de parents venus de Russie en terre d’Israël lors de la première *’aliya* de 1882. Volontaire dans le bataillon juif de l’armée britannique, il s’installe à Alexandrie après la Grande Guerre. Cf. fiches auteurs.

¹⁵ De façon nuancée chez Georges Zananiri, plus explicite chez Finbert.

Dans un roman intitulé *Vierges d'Orient*¹⁶ – achevé immédiatement après la déclaration unilatérale d'indépendance de l'Égypte, prononcée par la Grande Bretagne le 28 février 1922 – Nelly Zananiri se propose de livrer un portrait fidèle de la société égyptienne dans le but, explicité dans son avant-propos, de démentir ceux qui voient en l'Égypte un pays arriéré. La véritable Égypte n'est pas pour elle un amalgame chaotique ou morcelé, mais « une société raffinée, composée non pas d'un clan musulman, d'un clan juif, grec ou syrien, implanté en Égypte depuis plus ou moins longtemps, mais tout simplement d'Égyptiens, de religions différentes peut-être, mais d'esprit large et d'intelligence ouverte¹⁷ ». Cette harmonie entre les composantes du pays est maintenant accrue par les récentes évolutions politiques :

Du reste, l'Indépendance de l'Égypte a renforcé les liens des habitants entre eux. Tous ceux qui, sans y être établis depuis des temps immémoriaux, y sont installés cependant depuis plusieurs générations, n'ont plus l'impression d'être des déracinés. Ils peuvent se dire réellement Égyptiens, puisque l'Égypte a recommencé à exister de vie propre¹⁸.

L'angle d'attaque, particulièrement sensible, pour faire table rase des préjugés européens est celui de la question féminine, que Nelly Zananiri, collaboratrice¹⁹ de l'Union féministe de Hudâ Sha'rawî²⁰, a particulièrement à cœur. Animées par sa plume, des filles égyptiennes de différentes confessions et une fille française résidant en Égypte se côtoient et se confrontent dans la recherche de l'âme sœur. Et la conclusion est sans appel : « L'Orientale voilée s'était libérée des liens qui la retenaient pour s'évader vers l'amour et la liberté. Elle seule [*la Française*], l'irrésolue et l'incertaine, pleurerait misérablement les deuils de ses bonheurs impossibles²¹ ».

La même visée pédagogique vis-à-vis des Européens se retrouve dans un recueil de contes inspirés par le patrimoine littéraire oriental, publié en 1927 par Georges Zananiri, le

¹⁶ ZANANIRI N., *Vierges d'Orient*, Jouve, Paris 1922. Le roman est daté par l'auteure au 14 mars 1922.

¹⁷ *Ibid.*, p. 3.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Négligé par les sources secondaires, qui portent sur Nelly Zananiri un regard exotisant, son engagement féministe ressort de ses collaborations au périodique francophone *L'Égyptienne*, expression de l'Union féministe égyptienne. Cf. fiche auteure.

²⁰ Hudâ Sha'rawî (1879 – 1947), militante de première heure du *Wafd*, engagée dans la lutte nationaliste, fonde en 1923 de l'Union féministe égyptienne (*Al-Ittihâd al-nisâ'î al-misrî*). Elle est traditionnellement mentionnée pour le geste symbolique accompli avec Sîzâ Nabarâwî quand, de retour d'un congrès féministe tenu à Rome en 1923, les deux femmes se dévoilent en public (cf. partie I, chap. 2, par. 2.4). Pour un portrait plus complet et approfondi de ces figures de féministes égyptiennes, cf. BARON B., *Egypt as a woman* (2005).

²¹ ZANANIRI N., *Vierges d'Orient* (1922), p. 230.

père de Nelly. Comme son titre dédoublé l'indique, *Riouayât (Légendes arabes)*²² se propose de présenter l'apport culturel arabe aux lecteurs français, afin de semer en eux une connaissance plus approfondie et un plus profond respect de la scène orientale :

Les Orientaux qui ont su choisir, parmi les principes de l'Occident, ceux qui pouvaient leur assurer un renouveau de force et de vitalité, savent apprécier, à sa haute valeur, l'intérêt que leur porte l'Europe moderne. Ils se complaisent à suivre, avec enthousiasme, les conseils qui leur sont donnés lorsque ces conseils sont inspirés par un large libéralisme et par un désintéressement sûr. Le contact étroit que la grande guerre (*sic*) a créé entre les peuples de l'Orient et de l'Occident a rapproché les idées et a mieux fait connaître, à nos éducateurs européens, le caractère réfléchi et les aspirations légitimes de nos peuples²³.

D'autant plus qu'un des contes du recueil, « Le choix d'un époux²⁴ », plaide explicitement la nécessité, pour les Orientaux, de ne pas singer les modèles européens mais de choisir, parmi eux, les seuls adaptés à leur condition. Zananiri peint une jeune égyptienne fille de Pacha, éduquée à l'euro péenne, cultivée et raffinée, qui risque de ne jamais se marier car, rêvant de prendre pour époux un prince étranger, refuse opiniâtrement tous les nobles et riches prétendants égyptiens qui se présentent à elle. Tout en n'étant pas heureux, le dénouement est positif : en remplaçant par le bon sens ses rêveries de jeune européanisée, l'héroïne comprend enfin la vacuité de ses espérances et accepte un parti passable, certes pire que les précédents mais meilleur que rien du tout.

Deux ans plus tard, Élian Finbert²⁵ célèbre aussi le bon sens – ou mieux le sens commun – égyptien, en puisant dans le patrimoine culturel du pays pour mettre à l'honneur *Les contes de Goha*. Symbole par excellence de monsieur tout le monde, en même temps naïf et espiègle, Goha est un personnage que l'Égypte partage avec d'autres peuples méditerranéens²⁶, mais qu'elle ne cesse de faire évoluer à sa façon. Finbert se propose ainsi de faire découvrir un pan de culture populaire égyptienne au public français ; non pas pour

²² ZANANIRI G., *Riouayât*, Albert Messein, Paris 1927.

²³ *Ibid.*, p. 5-6.

²⁴ *Ibid.*, p. 237-247.

²⁵ FINBERT É., *Les contes de Goha*, Victor Attinger, Paris 1929.

²⁶ Il suffit de penser au personnage de Giufà en Sicile, ou à celui de Nasreddine Hodja en Turquie.

satisfaire une quête d'exotisme, mais pour fournir la preuve de la vivacité culturelle de l'Égypte et de la centralité de son rôle dans l'histoire du monde²⁷.

Ensuite, avec un roman de 1930 intitulé *Hussein*²⁸, Finbert fait de l'Égyptien ordinaire un héros national. Tout en étant dédié à « À la mémoire de Saad Zaghloul Pacha, le père du Fellah », le protagoniste du roman en question n'est pas Zaghloul, mais ce Fellah avec un grand f incarné par la figure d'Hussein. L'auteur le suit pendant un douloureux parcours qui fait de ce fils de potier d'un village de Haute Égypte la victime d'un enrôlement forcé dans l'Egyptian Labour Corps. Témoin des exactions pratiquées par les Britanniques sur la population locale, Hussein déserte. Recueilli dans le désert par des nomades, il retourne dans son village natal. Mais un changement s'est opéré en lui et ce village n'est plus en mesure de contenir sa colère. C'est ainsi qu'il remonte le Nil vers la grande ville, Alexandrie, où de silencieux fils de potier, de soldat courbant l'échine devant « son esclavagiste européen²⁹ », Hussein devient meneur de foules. Il prend la parole dans une mosquée, traverse les « quartiers indigènes³⁰ » pour appeler les habitants à le suivre et se retrouve à guider une des manifestations contre l'arrestation de Zaghloul et des leaders du *Wafd*. Dans la vision de Finbert, pourtant, la masse n'est pas encore à la hauteur de ce Fellah avec un grand f. Face à la cruelle répression des Britanniques, qui n'hésitent pas à tirer sur les manifestants et à foncer sur eux avec des camions, Hussein perd petit à petit son cortège : il se retrouve seul dans la rue Chérif Pacha, où il meurt en martyr de l'Égypte indépendante.

Un roman en arabe, *Fâtat al-thawra al-'urâbiyya*³¹ (« La fille de la révolution 'urabiste »), paru à Alexandrie en 1930, fait d'une jeune *fallâha* une héroïne nationale. Son auteur est Yûsuf Sabrî³², sur lequel on n'a malheureusement pas de renseignements à part la

²⁷ Dans son avant-propos, après avoir souligné la vivacité de la culture populaire égyptienne, Finbert déclare : « Malheur aux peuples dont la source des légendes est tarie, car en vérité ils n'ont plus rien à donner au monde que leur sécheresse et leur abandon ».

²⁸ FINBERT É., *Hussein*, Grasset, Paris 1930.

²⁹ *Ibid.*, p. 80.

³⁰ Finbert mentionne « Gabbari, Karmouze, Manchiéh, Ras-el-Tine », p. 177, ainsi que « la Mosquée Abou-el-Abbas » dans la Presqu'île, p. 188, et, hors Alexandrie, « Sidi Bichr et Aboukir », p. 185. Il souligne la participation des coptes à l'émeute, en décrivant un jeune prêtre copte qui harangue la foule en plaidant l'Indépendance « au nom de la Sainte Trinité : la Patrie, la Justice et la Liberté », p. 185.

³¹ SABRÎ Y., *Fâtat al-thawra al-'urâbiyya*, Ahmad Husayn sâhib maktaba wa matba'a wa warshat tajlîd al-qutr al-misrî, al-Iskandariyya 1930.

³² Les recherches sur les dictionnaires biographiques n'ont pas donné de résultats, d'autant plus que le nom de famille Sabrî est très fréquent en Égypte et dans le monde arabe. Quant aux romans en question, ils n'offrent pas de profil de l'auteur. Seuls indices : en couverture il est mentionné comme Yûsuf Hasan Sabrî (Hasan étant donc vraisemblablement le prénom de son père) ; dans la préface à *Fâtat al-thawra al-'urâbiyya*, qu'il signe comme Yûsuf Sabrî, il situe la rédaction du livre 47 ans après les faits de 1882, i.e. en 1929.

publication à Alexandrie, la même année et chez le même typographe, de deux romans³³ dont la visée éducative est explicitement revendiquée³⁴. Dans *Fâtat al-thawra al-'urâbiyya* cette visée se marie à une volonté d'entretenir le lecteur, à travers une histoire d'amour que les circonstances adverses transforment en parcours de maturation, personnelle et politique, pour l'héroïne. Restée seule et sans défense à Quwîsnâ après la mort de son père, Khadîja échappe à une tentative de viol de la part de son voisin Husayn. Elle est recueillie par Ibrâhîm, à la fois son cousin et son amoureux, soldat fidèle à Ahmad 'Urâbî, qui l'emmène avec lui au Caire. Avant que les deux puissent se marier, Khadîja est enlevée par le méchant Husayn. Elle réussit à s'enfuir, tour à tour aidée ou trahie par les personnages auxquels elle fait confiance, en traversant de nombreuses épreuves qui lui apprennent à ne compter que sur ses propres moyens. L'aboutissement de son parcours n'est pas dans les retrouvailles avec Ibrâhîm, au milieu d'une Alexandrie mise à feu et à sang après le bombardement du 11 juillet 1882 et le débarquement des troupes britanniques, mais dans le choix de camp par lequel Khadîja défend son intérêt de femme et d'Égyptienne. Face à la décision d'Ibrâhîm de retourner se battre pour défendre la révolution 'urabiste, Khadîja ne se borne pas à prendre les armes pour se joindre à lui : elle harangue les soldats pour qu'ils accomplissent leur devoir de patriotes. Et si l'engagement national de cette héroïne se heurte à la défaite des 'urabistes, son engagement de femme est couronné par le mariage avec son amoureux :

Pendant que 'Urâbî Pacha lance son dernier regard aux côtes de son Égypte bien-aimée, en allant vers l'exil, le lieutenant (*al-mulâzim*) Ibrâhîm dépose son premier baiser sur la bouche de sa femme Khadîja. Va en paix, héros sublime au combat. Va en paix, Ibrâhîm, avec la fille de la révolution³⁵.

3.2 *Du méditerranéisme au sémitisme*

La mise en valeur de l'élément égyptien, au sein de l'oriental, ne s'arrête ni à la fiction ni à la célébration de personnages locaux, femmes ou paysans. En 1939 deux ouvrages sortent qui se présentent comme une théorisation universaliste où l'Orient, dont l'Égypte est vue comme l'heureuse synthèse, est considéré primordial : il s'agit de *Contributions de l'Orient*

³³ À part *Fâtat al-thawra al-'urâbiyya*, cité ci-dessus, on a : SABRÎ Y., *Al-sayf wa-al-nâr fî fath al-sudân* (« Le feu et le sang dans la conquête du Soudan »), Ahmad Husayn sâhib maktaba wa matba'a wa warshat tajlîd al-qutr al-misrî, al-Iskandariyya 1930.

³⁴ Le sous-titre de *Fâtat al-thawra* définit le roman comme « littéraire historique politique social sentimental » (*adabiyya ta'rikhiyya siyâsiyya ijtimâ'iyya gharâmiyya*). *Al-sayf wa al-nâr* met de côté le divertissement apporté par l'intrigue amoureuse pour se présenter tout simplement comme « littéraire historique politique social ».

³⁵ Ainsi se clôt le livre : cf. SABRÎ Y., *Fâtat al-thawra al-'urâbiyya* (1930), p. 143.

*Méditerranéen à l'Occident*³⁶ et *L'esprit Méditerranéen dans le Proche-Orient*³⁷. Leur auteur est l'Alexandrin Gaston Zananiri (1904-1996), fils de Georges et frère de Nelly dont les textes sont analysés dans le paragraphe précédent. Quant à sa propre production – qui investit à la fois la prose et la poésie, la fiction et la non-fiction – elle se fait porteuse d'une conception de méditerranéisme qui ne saurait être réduite à celle égyptienne classique, ni à celle européenne. La première, développée dans les années vingt par Salâma Mûsâ³⁸ et systématisée par Taha Husayn³⁹ en 1938, fait de l'élément pharaonique l'ancêtre des cultures grecques et latines, vues à leur tour comme la source civilisationnelle de l'Europe. Or, en définissant en même temps l'héritage pharaonique comme racine de l'Égypte contemporaine, Mûsâ et Husayn ne se limitent pas à réaffirmer l'appartenance de leur pays au champ européen : ils déplacent cette appartenance de la sphère politique à la sphère culturelle et de la dépendance coloniale à un échange entre égaux⁴⁰.

Quant au méditerranéisme de matrice européenne, et notamment italienne⁴¹, ramené sur le devant de la scène par la propagande fasciste, les théorisations de Zananiri semblent naître précisément comme une réaction à celui-ci. Dans ses mémoires, l'auteur place le début de son engagement culturel en tel sens en 1935, suite au constat que l'annonce d'un colloque sur l'humanisme méditerranéen, organisé à Monaco l'année suivante⁴², traite de la Méditerranée « comme d'un lac gréco-latin⁴³ ». Zananiri publie une riposte sur le *Bulletin de la Société des Gens de Lettres* de France, dont il est membre, en rappelant que « la Méditerranée n'était pas un lac gréco-latin, mais bien sémitico-gréco-latin, compte tenu des civilisations sémitiques, notamment juive et musulmane, qui s'étaient épanouies sur ses

³⁶ ZANANIRI G., *Contributions de l'Orient Méditerranéen à l'Occident*, Académie Méditerranéenne, Paris juin 1939.

³⁷ ZANANIRI G., *L'esprit méditerranéen dans le Proche Orient*, Les Cahiers du Sud, Marseille 1939.

³⁸ Salâma Mûsâ (1887-1958), issu d'une famille copte aisée, est un intellectuel égyptien acquis au socialisme. Essayiste, journaliste et traducteur, sa conception de méditerranéisme est développée notamment dans *Al-yawm wa al-ghad* (« Aujourd'hui et demain ») de 1927.

³⁹ Taha Husayn (1889-1973) est un écrivain et intellectuel égyptien majeur, ainsi qu'une personnalité académique et politique du pays. Formé à al-Azhar, il achève ses études à la Sorbonne. Sa conception de méditerranéisme comme trait d'union entre Égypte et Europe est exprimée dans l'essai *Mustaqbal al-thaqâfa fi misr* (« Le futur de la culture en Égypte ») de 1938. Sur le méditerranéisme de Taha Husayn, cf. partie I, chap. 2, par. 2.6.

⁴⁰ Cf. AFIFI M., « Les racines historiques de la notion de méditerranéisme en Égypte » (2000). À noter que le livre de Taha Husayn sort au lendemain du Traité anglo-égyptien de 1936, qui limite l'ingérence britannique dans les affaires égyptiennes restée en suspens dès 1922, en ouvrant la voie à l'adhésion de l'Égypte à la Société des Nations. Comme Afifi le rappelle, Husayn pose d'ailleurs dans son livre la question de l'évolution culturelle du pays à la suite de l'obtention d'une indépendance plus complète : cf. partie I, chap. 2, par. 2.6.

⁴¹ CONSOLO V. e CASSANO F., *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo italiano* (2000). Pour un regard plus large, notamment au niveau diachronique, cf. aussi DI NOLFO E. e GERLINI M. (a cura di), *Il Mediterraneo attuale tra storia e politica* (2012).

⁴² Le colloque est organisé par l'Académie méditerranéenne, une association culturelle fondée à Nice en 1926.

⁴³ ZANANIRI G., *Entre mer et désert*, Éditions du Cerf, Paris 1996, p. 197.

rivages⁴⁴ ». Quelques semaines plus tard, ayant reçu l'invitation à participer au colloque pour y apporter son point de vue, il se met à rédiger sa « Communication sur le sémitisme », qui est à la base des publications de 1939. Il est important de souligner que Zananiri se dresse en porte-parole de ces revendications sémitiques, en soumettant le texte à la lecture et à l'approbation « des représentants de l'Intelligentsia d'Alexandrie et du Caire⁴⁵ ». C'est de la sorte qu'il obtient – explique-t-il – une cinquantaine de signatures de personnalités musulmanes, chrétiennes et juives : Égyptiens et non-Égyptiens résidant en Égypte, ayant à cœur que l'apport culturel de ce pays, et donc du sémitisme, à l'histoire de l'humanité soit enfin reconnu. Parmi les signataires il y a sa sœur Nelly ainsi que d'autres auteurs d'expression française ou arabe (Jacques-René Fiechter, Jeanne Arcache, Patrice Alvère, Georges Cattau, Khalîl Mutrân, Khalîl Shaybûb...⁴⁶), des rédacteurs en chef de journaux et revues, mais aussi des figures dont l'action ne se situe pas dans le domaine de la presse et des lettres : telles les féministes Hudâ Sha'rawî, Sîzâ Nabarâwî⁴⁷ et Esther Fahmy Wissa⁴⁸, le proviseur du Lycée français d'Alexandrie Marcel Fort ou le grand rabbin d'Alexandrie David Prato⁴⁹, qui contribue même – paraît-il⁵⁰ – à l'élaboration du texte.

À la base de celui-ci⁵¹ il n'y a pas seulement la volonté de combler une lacune historique dans l'approche européenne de la Méditerranée, mais aussi de plaider pour un futur où l'Égypte et l'Orient, champions du sémitisme, sont appelés à jouer un rôle de premier plan. À l'instar de Salâma Mûsâ ou de Taha Husayn, Zananiri pense à l'Égypte comme à un pays pouvant peser sur l'avenir du monde de tout le poids de son héritage historique et culturel. Toutefois, à la différence de ceux-ci, l'héritage qu'il choisit de mettre en valeur n'est pas pharaonique (et donc spécifiquement égyptien) mais sémitique (et donc partagé parmi les peuples de la Méditerranée orientale). De plus, à un pharaonisme antéchrétien et antéislamique, conçu comme le noyau d'une égyptianité susceptible de rassembler coptes et musulmans, Zananiri préfère un sémitisme où le dénominateur commun est précisément la religion : à savoir, le monothéisme juif-chrétien-musulman avec ses productions

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Cf. fiches auteurs. Sur Cattau, Mutrân et Shaybûb cf. aussi chap. préc. ; sur Arcache cf. *infra* par. 3.5.

⁴⁷ Sur Hudâ Sha'rawî et Sîzâ Nabarâwî, cf. *supra* note 19.

⁴⁸ Sur Esther Fahmy Wissa, cf. *infra* par. 3.3.

⁴⁹ David Prato (1882-1951), né à Livourne (Italie), a été le Grand rabbin d'Alexandrie de 1927 à 1936. Sur cette expérience il a écrit un livre en italien *Cinque anni di rabbinato* (« Cinq ans de fonction rabbinique »), publié à Alexandrie en 1933.

⁵⁰ Cf. ZANANIRI G., *Entre mer et désert* (1996), p. 197.

⁵¹ La communication est publiée en 1935 par *La Semaine égyptienne*, traduite en arabe en 1936 par *Al-Muqtataf* et reproduite enfin dans les mémoires de Zananiri en 1996. Cf. ZANANIRI G., *op. cit.*, p. 200-208.

philosophiques et morales. Forts de ce socle partagé, les sémites peuvent selon lui s'investir dans le futur :

La culture sémitique, teintée de certains principes puisés à l'esprit gréco-latin et qui a donné un tel élan à la civilisation européenne, doit aujourd'hui imprimer à la pensée des peuples de l'Orient méditerranéen une tournure nouvelle. Or, l'Égypte est le foyer qui semble le plus indiqué à matérialiser cette synthèse. L'Égypte porte en elle deux forces : l'héritage de la pensée méditerranéenne centralisée jadis à Alexandrie et l'activité spirituelle du monde arabe centralisée aujourd'hui au Caire⁵².

Ce renouvellement implique donc un double volet égyptien, qui consiste à « faire revivre l'école alexandrine, une école alexandrine nouvelle, imbue de principes jeunes⁵³ » tout en développant le Caire « comme centre de ralliement par l'action de ses écrivains, de l'Université du Caire et enfin de son Académie arabe⁵⁴ ». Mais l'action égyptienne ne serait pas efficace si elle n'était pas suivie par un semblable réveil linguistique, culturel et spirituel dans le reste de l'Orient méditerranéen ; en premier lieu à Jérusalem, berceau d'une identité hébraïque – plus que juive – vue comme complémentaire à l'arabité. C'est de la sorte que Zananiri dénationalise le dessein sioniste de renaissance de l'hébreu comme langue d'usage d'un État hébreu à fonder en terre d'Israël :

En Palestine, Eliézer Ben Yehouda⁵⁵, en attachant sa vie à la rénovation de l'hébreu, n'a pas seulement jeté la base d'une union entre les Juifs, mais il a également posé le principe d'une renaissance sémitique qui ne pouvait avoir effet que du jour où les deux langues [*hébreu et arabe*], issues d'une même souche, auraient été employées pour l'expression de la pensée contemporaine dans l'Orient méditerranéen⁵⁶.

Le projet sioniste de Ben Yehouda acquiert ici une signification plus large, dépassant les frontières du peuple juif pour toucher tous les peuples sémitiques. Mais il y a là une autre

⁵² ZANANIRI G., *L'esprit méditerranéen dans le Proche Orient* (1939), p. 74.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.* À noter que, plus loin, Zananiri met l'accent aussi sur le rôle culturel d'al-Azhar et sur le cheikh réformateur Muhammad 'Abduh.

⁵⁵ Eliézer Ben Yehouda (1858-1922), juif d'origine russe installé à Jérusalem, est considéré comme le père de la langue hébraïque contemporaine, qu'il fut le premier à sortir de l'usage cultuel et à adapter non seulement à l'expression littéraire (ce qui se faisait déjà depuis un siècle dans les milieux juifs laïcisés) mais aux nécessités de la vie quotidienne.

⁵⁶ ZANANIRI G., *L'esprit méditerranéen dans le Proche Orient* (1939), p. 76.

frontière à dépasser, pour rejoindre le but de ce méditerranéisme sémitique qui se veut une synthèse universelle :

De tels principes donneraient à la jeunesse méditerranéenne dans l'Orient méditerranéen, une conscience et un esprit qui leur permettraient de participer à la création d'une nouvelle culture adaptée toutefois aux principes de l'Occident aryen. (...) C'est dans Philon, St. Augustin, Averroès, Maïmonide, enfin Spinoza, c'est dans l'ardeur de St. Paul, la charité de St. Basile, la modestie d'Abou-Bekr, le mysticisme d'El Ghazaly, la philosophie d'El Moutanabbi, la clairvoyance du cheikh Mohamed Abdou et d'Élie Benamozegh que la civilisation sémitique, sur laquelle se sera greffé le génie de l'esprit aryen, retrouvera les principes qui la mèneront à sa renaissance⁵⁷.

La renaissance du peuple juif est ainsi fonctionnelle à la renaissance sémitique, qui représente à son tour une simple étape sur la voie de la renaissance humaine. Grâce à des greffes successives de cultures une synthèse civilisationnelle sera produite, dans un processus d'agrégation universelle qui engendrera un véritable humanisme, clé de l'évolution du monde. Loin d'un relativisme cosmopolite où la multiplicité des appartenances serait une valeur en soi, le méditerranéisme sémitique de Zananiri n'est donc que le premier maillon dans un chemin vers une appartenance unique : celle à l'humanité.

3.3 *Une race cosmopolite vs le genre humain*⁵⁸

La méfiance envers le cosmopolitisme acquiert parfois, au cours des années vingt et trente, une nuance spécifique en relation aux juifs. Loin d'être une particularité égyptienne, ou encore moins alexandrine, ce phénomène – témoignage de la diffusion des clichés antisémites qui voient en les juifs les ressortissants d'un peuple sans patrie, incapables donc d'une véritable allégeance aux nations qui les abritent – nous aide à replacer ces deux décennies de vie culturelle alexandrine dans le contexte de l'histoire globale de leur époque. Ce sont des textes alexandrins de genres différents, en anglais ou en français, qui – de façon plus ou moins explicite – prennent leurs distances d'un cosmopolitisme vécu comme un attribut des déracinés ou contestent la vision de l'élection divine comme apanage exclusif d'un seul peuple, au détriment des autres.

⁵⁷ *Ibid.*, p.78.

⁵⁸ Le titre résulte de la paraphrase d'un vers de Nizza analysé dans ce paragraphe.

Le premier de ces textes, en ordre chronologique, est un bref poème de Nizza (1904-1953). De son vrai nom Marguerite Croisier-Goubran, cette Suissesse mariée à un Égyptien fréquente les milieux francophones alexandrins et caiotes, en publiant ses écrits dans la presse locale⁵⁹. Dans un de ceux-ci, on trouve les vers suivants :

La plus grande richesse est au fond d'un berceau.
L'argent sort d'une race cosmopolite.
Il y a un seul genre : le genre humain⁶⁰.

S'il est vrai que la pauvreté des renseignements sur le parcours de Nizza⁶¹ et la structure de ses poèmes (semblables à une succession d'aphorismes plus qu'à des vers liés par un contexte commun) rendent difficile l'interprétation, il ne l'est pas moins que l'association du cliché du cosmopolitisme à celui de l'argent – classique dans le discours antisémite – permet d'affirmer avec une raisonnable approximation que l'expression de « race cosmopolite » fait allusion aux juifs. Quoiqu'il en soit, on peut faire émerger de l'analyse du texte, cette fois sans crainte de tomber dans l'approximation, le rapport dialectique opposant « cosmopolite » et « humain ». Les termes, jadis employés comme synonymes par Evaristo Breccia⁶², apparaissent ici comme étant antinomiques : « genre humain » se faisant porteur d'un sens universel ; « race cosmopolite » indiquant une partie spécifique de ce genre humain, qui serait cosmopolite dans une signification plus proche de celle de Jean-Léon Thuile : sans patrie, sans attaches, de nulle part⁶³.

La même opposition entre cosmopolite et universel, entre peuple juif et genre humain se retrouve, à différents degrés, dans les écrits de deux auteurs juifs francophones. Carlo Suarès (1892-1976), Alexandrin issu d'une importante famille juive d'origine italienne⁶⁴, et le déjà cité Élian Finbert⁶⁵ (1896-1977) signent des ouvrages difficilement classables, à mi-

⁵⁹ Au cours des années 1927 et 1928, elle voit ses poèmes, toujours intitulés *Brindilles*, paraître dans *La Semaine Égyptienne*.

⁶⁰ NIZZA, « Brindilles », *La Semaine égyptienne*, n. 27-28, septembre 1927 (l'hebdomadaire devient mensuel pendant l'été), p. 34.

⁶¹ Éléments dus à Jean Moscatelli et Jean-Jacques Luthi. Cf. fiche auteure.

⁶² Cf. partie III, chap. 1, par. 1.5 et 1.6.

⁶³ Sur le concept d'*acosmie* et sur l'emploi du terme « cosmopolite » par Jean-Léon Thuile, cf. partie III, chap. 2, par. 2.4.

⁶⁴ Cf. fiche auteur. Pour un bref aperçu sur les Suarès, ainsi que sur les Tilche (famille d'origine de Nadine, l'épouse de Carlo Suarès), cf. GABBAY É., « Nadine et Carlo Suarès », *Nahar Misraïm*, 2^e trimestre 2011, n. 46, p. 17-20. *Nahar Misraïm* est le bulletin de l'Association pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel des Juifs d'Égypte (ASPCJE) de Paris.

⁶⁵ Cf. par. 3.1 et fiche auteur. Pour un aperçu sur Élian Finbert, cf. aussi GABBAY É., « Portrait : Elia Juda Finberg », *Nahar Misraïm*, 1^e trimestre 2012, n. 49, p. 17-19. Ce portrait est plus exhaustif que plusieurs notes biographiques sur l'auteur, qui ne prennent en compte que son parcours jusqu'aux années trente-quarante.

chemin entre la fiction et l'autobiographie. Ces livres sont conçus comme les témoignages de parcours personnels universalisables, destinés à sensibiliser leurs contemporains à la recherche de la Vérité avec un grand v, au-delà des contingences identitaires. Si les prémisses ne sont pas sans rappeler l'ascèse des héros dans l'écriture du Néant⁶⁶, l'aboutissement est tout autre, car l'objectif est ici la production d'un universel viable, où les différences sont estompées entre soi-même et les autres, voire soi-même et la nature, sur la voie d'une identification au Tout qui se veut profonde et positive. Tel est le dénominateur commun aux ouvrages de Suarès et Finbert, que la vision partagée des différences culturelles et religieuses comme simples apparences extérieures, trompeuses, greffées sur un substrat universel, mène à une collaboration étroite. Les deux hommes fondent, en 1926, une revue alexandrine francophone intitulée *Les Messages d'Orient*⁶⁷, dans le but de favoriser un rapprochement avec l'Occident. Bien sûr, il n'y a pas que des analogies dans les écrits de Suarès et Finbert, d'autant plus que leur collaboration tourne court en 1927, quand les deux s'installent à Paris afin – semble-t-il – de développer ultérieurement la revue, en lui donnant une plus vaste audience en Europe⁶⁸.

À Paris, Carlo Suarès rencontre Jiddu Krishnamurti⁶⁹ et, avec lui, la pensée philosophique et théosophique. En 1928 Suarès sort un livre – *Sur un orgue de Barbarie*⁷⁰ – qui se veut une sorte de message prophétique, un évangile où la bonne nouvelle, annoncée à la première personne, est la découverte d'une élection universelle du genre humain, face à laquelle la notion biblique des juifs comme peuple élu a l'air d'un héritage archaïque à dépasser :

Me voici dans l'avenue du Peuple Élu et je vois que ce peuple c'est l'Homme !
Hommes si vous saviez votre beauté ! En vous est l'Étincelle !

⁶⁶ Sur l'écriture du Néant, cf. partie III, chap. 2, par. 2.4.

⁶⁷ Quelques numéros paraissent à Alexandrie entre 1926 et 1927, avec un discret succès, avant la fermeture définitive de la revue.

⁶⁸ Ce projet échoue après l'abandon de Suarès. Cf. KOBER M., « L'oiseau et l'arbre d'Orient » (2012), p. 36-37.

⁶⁹ Jiddu Krishnamurti (1895-1986), d'origine indienne, est élevé pendant sa jeunesse comme une figure messianique au sein de la Société théosophique. Il prend ensuite ses distances de ce mouvement, ainsi que – officiellement – de toute autorité voulant encadrer le parcours spirituel de l'individu. Personnalité controversée, il nous intéresse ici pour sa prédication de l'Universel, centrale dans l'approche de Suarès. Profondément marqué par cette figure, Suarès est en effet un promoteur infatigable de ses idées. Il traduit ses livres en français et écrit sur lui : cf. SUARÈS C., *Krishnamurti*, Adyar, Paris 1932 et ID., *Krishnamurti et l'Unité humaine*, Le cercle du livre, Paris 1950.

⁷⁰ SUARÈS C., *Sur un orgue de Barbarie*, Librairie de France, Paris 1928. Le livre s'ouvre sur une dédicace imprimée : « À mon ami Jiddu Krishnamurti, qui m'a montré le chemin où l'on ne marche que seul ».

Vous êtes les Élus ! Tous ! Tous ! Tous !⁷¹

L'aboutissement de ce parcours initiatique entrepris par l'auteur, mais ouvert à tous ceux qui veulent le suivre, est une sorte de dissolution du soi dans une dimension absolue vers laquelle ni les religions, ni l'athéisme, ni les idéologies, avec leurs conditionnements, ne sauraient mener.

Une annulation du soi dans l'absolu est aussi l'aboutissement prêché par Élian Finbert dans un livre de 1930 – *Un homme vint de l'Orient*⁷² – qui partage le ton prophétique de Suarès, mais pas les étapes de réalisation de la prophétie. Finbert ne puise pas son inspiration dans l'enseignement de Krishnamurti⁷³. Il étale devant son lecteur un parcours dont la première station est la prise de conscience de l'unité fondatrice de la condition humaine, qui débouche sur un universalisme bien loin de l'indifférentisme cosmopolite, qu'il semble ici condamner de façon quasi explicite :

Je veux élargir en moi le sens de l'homme et sa miraculeuse prédestination, en allant vers les hommes de toutes les latitudes pour mieux les comprendre. Non pas avec cette tolérance seule et triste des désabusés et des sceptiques, mais par une lutte incessante vers plus de charité et vers plus d'amour⁷⁴.

Point besoin de tolérance, en effet, si les différences culturelles et religieuses ne sont que des attributs à la surface d'une même essence :

Je ne suis de nulle part et je suis pourtant de partout. Je me vois sans cesse poussé vers un autre moi-même. Derrière moi je ne laisse rien, devant moi il y a mon ombre. Je ne porte pas en moi le poids des accoutumances⁷⁵.

Et Finbert va plus loin, en appelant au dépassement de cette essence commune par une « brusque retombée, sans effort, dans le primitif⁷⁶ » et une « entière soumission⁷⁷ » à la

⁷¹ *Ibid.*, p. 184.

⁷² FINBERT É., *Un homme vint de l'Orient*, Grasset, Paris 1930.

⁷³ Des références à la figure d'al-Khidr, au « derviche ivre de son Aimé » (p. 32) et à une nécessité de « soumission » à la nature (p. 122 et 135) semblent suggérer chez Finbert une libre interprétation de la mystique soufie, en particulier dans sa tension vers le *tawhîd* (l'unité entre Dieu et les êtres) à travers le *fanâ'* (annulation du soi).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 11-12.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 95-96.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 106.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 135.

nature, dont la vie paysanne – ou plus précisément, une vision édulcorée de celle-ci – devient le modèle. Dans les années suivantes Finbert reprend cette conception dans une trilogie inachevée, relatant l'échec d'un jeune juif en quête de racines. Les deux volumes existants témoignent de la voie sans issue empruntée par le héros, à qui l'auteur donne le nom d'Hillel Schwartz⁷⁸. Aveuglé à la fois par une identification à l'Orient, en particulier au peuple juif (dans le premier volume⁷⁹), et à l'Occident, en particulier à la France (dans le second⁸⁰), le parcours de cet homme est construit comme une sorte d'exemple *a contrario*. Et si le caractère incomplet de l'œuvre nous prive, cette fois, d'un dénouement identitaire heureux, les recommandations qui en émergent sont en revanche très claires : toute adhésion – nationale, religieuse ou culturelle – à une partie spécifique de l'humanité est une illusion stérile, qui mène à une désillusion douloureuse⁸¹.

La même conviction est partagée, quoique d'un différent point de vue, par Esther Fahmy Wissa⁸² (1895-1990). Égyptienne copte, originaire d'Assiout mais évoluant entre le Caire et Alexandrie, engagée dans la lutte nationaliste et féministe mais également dans des associations chrétiennes, Fahmy Wissa est l'auteure d'un livre en anglais conçu comme un message adressé à la fois au peuple juif et à l'humanité toute entière. Achievé en 1932 et proposé à des maisons d'édition londoniennes qui n'hésitent pas à le refuser, *He Maketh Wars to Cease*⁸³ paraît enfin à Alexandrie en octobre 1940. Juste à temps, selon l'auteure, pour appeler l'humanité à se dresser contre le plan de l'Antéchrist (*the plan of Anti-Christ*⁸⁴), qui sème le conflit dans le monde. Si, dans la préface postérieure à l'éclatement de la Seconde Guerre mondiale – comme dans plusieurs textes francophones de l'époque⁸⁵ – l'Antéchrist est

⁷⁸ Hillel Schwartz est aussi le nom d'une personnalité politique du monde juif égyptien, qui fonde en 1942 un des mouvements communistes actifs à l'époque : l'*Iskra*, du nom du périodique animé par Lénine. Ce petit parti, dont les membres sont pour la plupart des étrangers ou des juifs issus de la haute bourgeoisie européenne, est accusé d'immoralité par ses adversaires politiques, qui pointent du doigt son mode de recrutement (à travers des soirées mondaines) et son libertinisme (à cause d'unions mixtes et extra-matrimoniales parmi ses membres). Cf. KRAMER G., *The Jews in Modern Egypt* (1989), p. 176-178 ; BEININ J., *The dispersion of Egyptian Jewry* (1998), p. 142-143. On ne peut affirmer avec certitude que Finbert s'inspire de cette figure pour son roman, mais il est possible que les deux hommes se soient connus en Égypte (d'autant plus que Finbert stigmatise la vie dissolue que mène son Hillel Schwartz avant qu'il ne réponde à l'appel de Dieu).

⁷⁹ FINBERT É., *Le fou de Dieu*, Fasquelle, Paris 1933.

⁸⁰ FINBERT É., *Le destin difficile*, Albin Michel, Paris 1937.

⁸¹ Dans *Le fou de Dieu*, la fierté d'appartenir au seul peuple jouissant d'une élection divine, créée initialement dans le désert par Hillel Schwartz, se révèle trompeuse.

⁸² Sur Esther Fahmy Wissa (Istir Fahmî Wîsâ), cf. fiche auteure. Sur son engagement politique dans le *Wafd* et dans l'Union féministe égyptienne, aux côtés de Huda Sha'rawî, cf. BARON B., *Egypt as a woman* (2005).

⁸³ FAHMY WISSA E., *He Maketh Wars to Cease. World Unrest, Causes and Cure*, Whitehead Morris, Alexandria 1940. Le titre est une citation biblique des Psaumes 46, 10 : « Il a fait cesser les combats jusqu'au bout de ta terre, il a brisé l'arc, il a rompu la lance, il a consumé par le feu les chars de guerre ».

⁸⁴ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁵ Cf. *infra*, par. 3.5. La seule différence, jusque là, entre Fahmy Wissa et ces auteurs francophones est le fait que, chez elle, le rempart contre l'Antéchrist n'est pas la France mais la Grande Bretagne.

clairement identifié à l'Allemagne, le corps du livre, écrit avant la montée au pouvoir d'Hitler, aborde le projet satanique sous un autre angle.

L'auteure déclare avoir retrouvé, dans sa maison alexandrine, un volume dont la lecture se révèle pour elle fondamentale : *Les Protocoles des Sages de Sion*⁸⁶. Étant donnée la nature controversée de la publication et le poids des imputations qu'elle véhicule, Fahmy Wissa décide de convier les Sages de Sion à un procès en bonne et due forme, pour leur laisser – au moins symboliquement – la possibilité de se défendre :

Ce livre représente une Cour de Justice. Un accusé est amené devant elle. Les sous-mentionnés Sages de Sion sont accusés d'avoir comploté contre le monde, de l'avoir mené au présent état d'agitation et de troubles.⁸⁷

Or, le procès mis en scène dans le livre se conclut par une condamnation sans appel : les *Protocoles* sont authentiques et les Sages de Sion des agents de l'Antéchrist, visant à assujettir le monde à travers l'argent et le chaos. Pourtant, Fahmy Wissa réaffirme son amour chrétien envers le peuple juif, à travers quelques passages logiques éloquents. D'abord, on ne peut opérer une identification entre des individus spécifiques et l'Antéchrist, qui est un esprit maléfique. Ensuite, s'il est vrai que cet esprit peut être représenté par des individus, comme les Sages de Sion, ces derniers ne sont qu'une partie dévoyée du peuple juif. De plus, même si ce dévoiement incarne une tendance susceptible de se généraliser, la communauté chrétienne a le devoir de pardonner et de montrer la voie. En effet, la voie est commune, pour le peuple élu et pour le reste de l'humanité : les juifs seront effectivement appelés, une fois reconnu le Christ, à dominer le monde ; non pas par l'argent et le chaos, mais par l'amour et la charité chrétienne. Fahmy Wissa affirme que Dieu n'élit pas l'esprit étriqué de Jacob, mais la largeur d'Israël, en faisant de Jacob – l'intrigant qui vole le droit d'aînesse à son frère Ésaü – le symbole d'un état d'arriération du peuple juif, plongé dans une tendance aux complots et à la cupidité qui lui serait consubstantielle. De Jacob converti au message de Dieu, sous le nouveau nom d'Israël, elle fait en revanche la clé du salut universel : « Et ils ne seront plus à appeler Jacob, juifs, mais Israël, Israël de Dieu, le peuple élu de Dieu » (*And they shall be called no more Jacob, Jews, but Israel, God's Israel, the chosen people of God*⁸⁸).

⁸⁶ *Les Protocoles des Sages de Sion* est un faux, qui se présente comme le compte-rendu de réunions entre des juifs tissant un complot pour dominer le monde. Rédigé en russe au début du XX^e siècle, à l'instigation de la police secrète tsariste, il est un classique du discours antisémite.

⁸⁷ FAHMY WISSA E., *He Maketh Wars to Cease* (1940), p. 19.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 238.

En dé-judéisant ainsi le peuple juif à travers l'universalisation de son élection, en niant un statut de minorité, à craindre ou à pardonner, pour le noyer dans la totalité des humains, Fahmy Wissa offre un ultérieur témoignage de la méfiance – spirituelle, philosophique et politique – par laquelle on songe désormais, à l'heure des nationalismes, à un peuple dispersé parmi les nations.

3.4 *Critique sociale de la mixité*

Ce n'est pas uniquement sous un angle spirituel, philosophique ou politique – ni uniquement en relation avec les juifs – que le cosmopolitisme est désormais mis en accusation. Plusieurs romans, en français ou en italien, parus au cours des années trente, en donnent une image péjorative sur le plan social, voire même moral. Les auteurs de ces textes, liés de différentes façons à la ville d'Alexandrie, s'inspirent d'un certain mode de vie citadin – décrit sur place ou transposé ailleurs – pour représenter la mixité comme un fléau : source de chaos dans la société et d'égarement dans la vie personnelle. Leurs cibles ne sont pas seulement les individus mais également les couples, légitimes ou illégitimes, durables ou éphémères, résultants de cette mixité.

En 1932, deux romans sortent – l'un à Paris, l'autre au Caire – qui offrent un portrait quasi spéculaire de cette coexistence funeste de gens d'origines différentes dans les villevoyages des deux rives de la Méditerranée. *La gamme alexandrine*⁸⁹ d'Émile Gerthey, Alexandrin de naissance qui vit et travaille entre Le Caire et Alexandrie, s'attelle à condamner cette coexistence dans la ville estivale d'Égypte. Alors que *Navire à l'ancre*⁹⁰ d'Alec Scouffi, Alexandrin d'origine grecque, pointe le doigt sur Nice. Sans jamais mentionner le terme « cosmopolite », ni en bien ni en mal, Scouffi emploie des paroles dures pour qualifier la mixité niçoise, fruit de la présence d'étrangers de toute sorte, hommes et femmes que seule unit, souvent pour le bref espace d'un été, la passion pour l'argent facile, le jeu, le sexe. Les femmes – « folle armée d'aventurières polyglottes⁹¹ » qui envahissent la Promenade des Anglais et le Casino⁹², en invitant les présents à la débauche – retiennent tout particulièrement l'attention de l'auteur, avec leurs intrigues d'amour ou d'intérêt. Les hommes – gentils ou méchants – sont des personnages plus estompés. Français, Russes, Américains, Italiens, ils

⁸⁹ GERTEINY É., *La gamme alexandrine*, Imprimerie C. E. Albertiri, Le Caire 1932.

⁹⁰ SCOUFFI A., *Navire à l'ancre*, Louis Querelle, Paris 1932.

⁹¹ *Ibid.*, p. 61.

⁹² On est à des années lumière de la description du Casino alexandrin de San Stefano comme symbole de la coexistence heureuse entre les nations, due à la plume d'Édouard de Lagarenne : cf. partie III, chap. 1, par. 1.4.

sont souvent de véritables débris de la Grande Guerre, à qui les champs de bataille ont appris l'athéisme et le nihilisme. Le jugement sur Nice est donc sans appel : « ce caravansérail international abrite couramment des races contraires, empressées de se nuire⁹³ », car l'indifférentisme vis-à-vis des origines n'est pas considéré comme le synonyme d'une intégration réussie.

Émile Gerteiny, quant à lui, décrit une Alexandrie où l'indifférentisme va encore plus loin sur le plan moral. Dans *La gamme alexandrine*, en outre, le mot « cosmopolite » apparaît plusieurs fois et toujours dans un sens péjoratif. Au cœur du livre il y a un mariage mixte qui tourne à la tragédie : entre un jeune rentier égyptien, musulman, riche et cultivé et une fille française, corse, d'origine modeste. Leur mariage sert de prétexte pour décrire la jeunesse alexandrine : « des petites gens de commerce ou de banque, sans le sou, sans pudeur, d'origines mêlées, riches en brillantes bêtises, enflés de sot orgueil, dénués de vraie culture⁹⁴ ». Cette jeunesse aux origines mêlées se livre au « brouhaha cosmopolite⁹⁵ » de vulgaires fêtes qui tournent à l'orgie et « malgré son instruction relative, elle parle toutes les langues grâce à la vie cosmopolite des plages et à la fusion des races⁹⁶ ». Quant aux femmes « cosmopolites », ce sont des « jeunes filles déjà femmes dès l'âge de la puberté », qui « forment l'autre pendant d'une société aux ascendances louches » : elles sont vues soit comme des femmes vicieuses, soit comme des prostituées⁹⁷.

De plus, à la différence de Scouffi, chez qui tous les étrangers s'équivalent dans le chaos niçois, Gerteiny ne taxe de « cosmopolites » que les Alexandrins d'origine grecque, italienne, juive ou syrienne : à savoir, le « ramassis de bourbe humaine sans cesse vomie par les autres ports de la Méditerranée⁹⁸ », vivant « dans les bas quartiers de la ville, au fond de ruelles aux émanations nauséabondes » et investissant le Casino San Stefano⁹⁹ ou la plage de Sidi Bishr en quête de promotions sociales faciles ou de loisirs douteux. L'auteur souligne que l'héroïne française se sent supérieure aux filles égyptiennes et à toutes leurs « semblables, italiennes, juives, syriennes¹⁰⁰ ». Pourtant, ni l'héroïne ni le héros de ce roman n'échappent à la mixité qui semble souiller les origines de tous ceux qui ont à faire à Alexandrie. L'épouse

⁹³ SCOUFFI A., *Navire à l'ancre* (1932), p. 62.

⁹⁴ GERTEINY É., *La gamme alexandrine* (1932), p. 20-21.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 1.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 21-22.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 144 : « Les représentantes de toutes les classes de la société cosmopolite alexandrine obéissent soit à ses caprices, chèrement payés, soit aux leurs, purement vicieux ! ».

⁹⁸ *Ibid.*, p. 21 pour ce passage et le suivant.

⁹⁹ Encore une fois, le Casino San Stefano a toute autre image que celle peinte par Édouard de Lagarenne : cf. partie III, chap. 1, par. 1.4.

¹⁰⁰ GERTEINY É., *La gamme alexandrine* (1932), p. 91.

française est en réalité corse et tire de cela toute une série de mauvais comportements dus au sang chaud méditerranéen (rage, vengeance, volonté de revanche). L'époux égyptien se révèle lui aussi un « sang mêlé », de mère égyptienne et père turc ; et si ses deux parents étaient au moins musulmans, autant ne peut se dire de lui-même, « pareil en cela à la généralité de l'aristocratie égyptienne, européanisée. Il mangeait, volontiers, du porc, et il trempait, avec délices, ses lèvres dans toutes sortes de boissons alcooliques, au détriment des lois les plus strictes du Coran¹⁰¹ ».

Ces origines mêlées, qui pèsent comme un péché originel sur les personnages, sont également au centre d'un roman paru à Alexandrie en 1934 : *Secret de princesse*¹⁰² d'un certain Georges Orfali¹⁰³. Chez lui « la fusion des races » stigmatisée par Gerteiny s'accompagne d'une souillure morale, qui semble se perpétuer à travers les générations en entraînant dans son sillage, en guise de châtiment, misère et mort. Le décor n'est pas pour autant une zone populaire, mais le beau quartier alexandrin de Gianaclis¹⁰⁴ où habite une famille aisée, ainsi composée : Angèle, ancienne danseuse de casino et ancienne maîtresse d'un membre de la famille royale égyptienne, avec qui elle a conçu sa fille Gisèle ; André, qui a accepté d'épouser Angèle contre de l'argent, pour sauver l'honneur de cet amant haut-placé ; Gisèle, fille du péché séduite à son tour par son père adoptif, avec qui elle conçoit une deuxième fille du péché. Cette chaîne de perversion risque d'être interrompue par l'entrée en scène de Raymond, amoureux de Gisèle, qui la demande en mariage. Mais le refus initial de celle-ci, qui l'aime aussi mais a honte de sa condition d'enfant illégitime et de fille-mère, finit par jeter Raymond dans les bras d'Angèle. Si, contre toute attente, le dénouement est heureux et l'avenir l'emporte sur le lourd passé des personnages, ce n'est qu'en acceptant leur lot de souffrances que certains d'entre eux peuvent se purifier des intrigues macabres d'une vie où « la torturante voix de la chair triomphait et étouffait en elle toute autre voix¹⁰⁵ ».

L'année suivante Fausta Cialente, Italienne installée à Alexandrie depuis 1921, publie un roman intitulé *Pamela o la bella estate*¹⁰⁶. Cette fois, la mixité alexandrine n'est pas condamnée au niveau moral, mais stigmatisée comme une illusion fragile dans une société où les communautés ne sont pas sur un pied d'égalité et les différences de statut social se mêlent irrémédiablement à une sorte de hiérarchisation des origines. Ainsi, dans le couple formé par

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰² ORFALI G., *Secret de Princesse*, Stabilimento Grafico Dante Alighieri, Alexandrie 1934. Daté par l'auteur au juillet 1933, le roman est achevé d'imprimer en 1934.

¹⁰³ Cf. fiche auteur, même si les renseignements sur lui sont minces.

¹⁰⁴ Ce quartier est situé bien au-delà de la Presqu'île et de la ville intra-muros, en longeant la côte vers l'est.

¹⁰⁵ ORFALI G., *Secret de Princesse* (1934), p. 100.

¹⁰⁶ CIALENTE F., « Pamela o la bella estate », *Occidente*, Roma 1935.

la vénitienne Pamela, ancienne blanchisseuse, et l'arménien Averkessian, modeste photographe, c'est ce dernier, en tant qu'Oriental, à avoir le deuxième rôle. Seule couche véritablement mélangée de la société alexandrine, c'est dans cette marche au milieu de l'échelle sociale – composée par les Grecs, Italiens, Juifs, Syriens tant méprisés par Gerteiny – qu'on trouve des mariages mixtes. Point de couples mixtes, en revanche, en bas de l'échelle, où l'on a ceux que Cialente appelle *arabi*, « Arabes » : hommes et femmes à tout faire, à qui elle n'attribue jamais de noms individuels, comme s'ils faisaient partie du décor. Et point de couples mixtes en haut, où se dressent les Français, perçus eux aussi comme une présence collective, anonyme car inaccessible. Et quand ces Français, artistes peintres, débarquent pour un été dans la maison alexandrine que Pamela et Averkessian, faute d'argent, sont obligés de louer, ce n'est pas un échange qui se tisse, mais une illusion. Éblouie par les fêtes que ces étrangers organisent, par le monde qui envahit chaque soir son jardin et qu'elle regarde de loin, Pamela se laisse séduire par un de ces Français, qui ne lui dit pas un mot et dont elle ne connaît même pas le nom. L'homme s'en va le lendemain avec les autres, en laissant l'amante d'une nuit à son mari arménien, qui feint stoïquement ne pas être au courant de son incartade tout en la prévenant, avec une ironie amère, que l'été est fini.

Si ces romans des années trente présentent une critique sociale ou morale de la mixité dans la vie des couples et des individus, ce n'est qu'en 1940 – avec la Seconde Guerre mondiale en arrière-plan – que la critique sociale rejoint celle politique et l'élément individuel devient la base d'un projet national. C'est par une pièce de théâtre que Morik Brin, Français résidant entre le Caire et Alexandrie, et Nausicaa Bellos, vraisemblablement¹⁰⁷ une Alexandrine d'origine grecque, s'attellent à appeler les amis de la France à se mobiliser après l'occupation nazie de Paris de juin 1940. Leur texte, *Karima ou la patrie avant l'amour*¹⁰⁸ met en scène une union mixte qui n'aura jamais lieu. Les deux amoureux – Karima, jeune Égyptienne fille du *'umda* du village, éduquée par une institutrice française, et Robert, ingénieur français invité du *'umda* – sont rattrapés par la guerre en août-septembre 1939. Leur rêve d'une vie partagée, voire d'une fuite ensemble, si nécessaire pour contourner l'opposition à leur union de la part de l'entourage de Karima, s'envole face à une actualité cruelle. Robert, ancien poilu dont le frère a été emporté par la Grande Guerre et la mère par le chagrin, accepte un nouvel sacrifice, en choisissant une fois de plus « la patrie avant l'amour » et en abandonnant son aimée pour rentrer dans les rangs de l'armée française.

¹⁰⁷ Les renseignements biographiques sur elle sont minces. Cf. fiche auteure.

¹⁰⁸ BELLOS N. et BRIN M., *Karima. Ou la patrie avant l'amour*, Les Amis de la Culture Française en Égypte, Le Caire 1940.

Quant à Karima, fille européanisée qui fait du vélo et rêve de Paris, son sacrifice est également considérable : elle devra oublier son éducation, ses espérances et ses principes pour accepter le mariage arrangé voulu par les siens. « Dresse-toi dans le devoir, aussi ferme, aussi noble, que tu t'es dressée dans l'amour !¹⁰⁹ » : telle est l'exhortation de Robert, suite à laquelle Karima « se fait ferme dans sa soumission¹¹⁰ », en regagnant la place que la tradition et l'autorité paternelle lui ont consacrée depuis toujours. La guerre, avec ses appels à renoncer au bien individuel pour le bien national, sonne dans ce texte le glas pour cette mobilité socio-communautaire représentée par les unions mixtes et déjà stigmatisée auparavant.

3.5 *De la francophonie à la francophilie*

Dans ce cadre, dès la fin des années trente, le choix du français comme langue d'expression littéraire s'accompagne non seulement d'une appartenance culturelle, mais d'une connotation plus clairement politique et plus explicitement revendiquée. En effet, si l'appartenance culturelle peut être appréhendée comme un simple substrat (avec son cortège de bois, bourgs, clochers et ses allusions à Jeanne d'Arc, Napoléon, Corneille et Racine tout à fait explicables chez des auteurs nés à Alexandrie mais éduqués dans des écoles francophones), un message plus ouvertement politique est décelable à ce-moment, qui prend la forme d'une véritable affiliation.

Trois auteurs, issus de familles syro-libanaises chrétiennes installées à Alexandrie et nés eux-mêmes dans cette ville, illustrent tout particulièrement cette tendance. Chez Jeanne Arcache (1902-1961), l'affiliation politique à la France se révèle déjà avant le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale, dans un roman publié à Paris en 1938¹¹¹. Intitulé *L'Émir à la Croix*, ce livre se propose de retracer l'existence de l'émir druze du Mont-Liban Fakhreddine Maan (1572-1635), non pas pour un simple intérêt biographique ou historique, mais dans le but de peindre une figure exemplaire. Le ton hagiographique, omniprésent, fait du héros le symbole d'une attitude, à la fois politique et morale, que l'auteure récupère en puisant dans le passé pour mieux la recommander pour le futur. Fakhreddine Maan est présenté comme un homme doté de toutes les qualités nécessaires à un chef politique charismatique, digne de figurer sur le devant de la scène, mais capable en même temps de mettre de côté ses ambitions personnelles pour l'intérêt collectif de son peuple. Malgré les deuils qu'il a vécus à cause de

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 91.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 97.

¹¹¹ ARCACHE J., *L'Émir à la Croix*, Plon, Paris 1938.

la domination ottomane, l'émir de Jeanne Arcache voit loin, en préférant lutter pour l'unification du Mont Liban plutôt que pour son indépendance, qui serait à ce moment-là prématurée. C'est ainsi que le désir de vengeance personnelle cède la place à un pardon chrétien (Fakhreddine Maan, d'origine druze, est élevé par des maronites et converti au christianisme), ainsi qu'à un dessein politique qui a pour but le bien du plus grand nombre. Symbole d'une parfaite intégration entre calcul politique et engagement moral, le parcours de cet émir en préfigure un autre, que Jeanne Arcache préconise pour le Liban : le choix d'œuvrer pour que son unification, assurée depuis 1920 par le Mandat français, soit bien réelle, au lieu de précipiter la lutte pour son indépendance. La présence française au Liban est pour Arcache la seule garantie d'un développement du pays qui soit à la fois politique et éthique ; lui mettre fin sur le champ équivaldrait à freiner son chemin de « résurrection¹¹² » du gouffre de la Grande Guerre.

La vision de la France comme emblème de justice se précise et se radicalise avec la Seconde Guerre mondiale, en particulier après la défaite française de juin 1940. Si, dans ses *Poèmes épars* vraisemblablement publiés en 1938¹¹³, Édouard Gargour (1896 - ?) célèbre la grandeur française sur un ton qui n'est pas sans rappeler celui de Jeanne Arcache, dans ses *Poèmes héroïques*¹¹⁴, écrits entre 1940 et 1944, la célébration cède la place à une adhésion désespérée et la grandeur politique à une grandeur éthique, qui fait la stature de la France même dans la ruine. La victoire militaire de l'Allemagne nazie devient ainsi une défaite morale, indice de l'assujettissement de tout un peuple à des valeurs contraires à la civilisation, qui deviennent les dogmes d'une véritable anti-religion, où l'Antéchrist prend la place du messie :

L'Antéchrist attendu supprimait toute vie
Qui ne le reconnût pour un nouveau messie¹¹⁵.

Et, en termes encore plus explicites :

Pour tous, Hitler incarne un suppôt du diable,
Gonflé, tel Lucifer, d'insatiable orgueil;

¹¹² L'expression revient maintes fois dans le livre.

¹¹³ GARGOUR É., *Poèmes épars*, Édition de l'auteur, Alexandrie s.d. Je propose la date de 1938 car ce recueil non daté, donné par les sources comme précédent *Poèmes héroïques* (regroupant les poèmes de guerre, écrits entre 1940 et 1944), est dédié au roi Farouk I à l'occasion de son mariage (qui eut lieu le 20 janvier 1938).

¹¹⁴ GARGOUR É., *Poèmes héroïques (1940-1944)*, Édition de l'auteur, Alexandrie s.d.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 5.

Égoïste et cruel, il plonge dans le deuil
Ceux qui ne veulent pas suivre sa tyrannie;
Son cœur est un extrait d'horrible félonie;
De père autrichien, il se fait allemand;
Qu'importe au renégat un pareil changement,
Pourvu que le germain, pris d'une rage folle,
Le prenant pour un dieu, lui façonne une idole¹¹⁶.

Face au « germain » imbu de haine, la France apparaît comme le dernier rempart de la civilisation. Tout d'abord au niveau collectif, comme nation qui, fidèle à son histoire, ne cesse de prodiguer autour d'elle « la Science et l'Amour, le Travail et la Paix¹¹⁷ ». Mais aussi à travers les actes individuels de ses citoyens, qui restent dignes de l'envergure de leur pays. C'est ainsi que, dans un poème intitulé « Conte de Noël 1943 », un miracle vient couronner la foi d'une femme et d'un enfant qui ne prient que pour « voir la France, au plus tôt, des Huns débarrassée¹¹⁸ » et qui reçoivent, la nuit de Noël, la visite inattendue du père de famille : un soldat français, prisonnier dans un camp allemand, qui arrive enfin à s'évader.

La même identification heureuse entre responsabilité personnelle et projet collectif est présente dans la France de Céline Axelos (1902-1992), dont le premier recueil, paru en 1943¹¹⁹, porte aussi la marque de la défaite. Dans des poèmes tels « La Beauté en exil », Axelos laisse libre cours à sa douleur pour l'écroulement de sa patrie idéale, à laquelle elle lie les espoirs de progrès de l'univers entier. Mais le désespoir est tout de suite contrecarré par les appels à l'engagement où, de façon encore plus explicite que chez Gargour, Axelos ne fait plus la différence entre Français et francophones, en englobant les deux catégories dans le même « nous » rassembleur :

Jamais ils ne pourront détruire notre Foi,
Déchirer nos drapeaux, ni renverser nos lois !
Patrimoine sacré, croyance de nos Pères,
Prière, qu'à genoux, répétait notre Mère,
Au foyer retrouvé, glorieux et sanglants,
Nous viendrons vous graver au cœur de nos enfants¹²⁰.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹¹⁷ GARGOUR É., *Poèmes héroïques (1940-1944)* (s.d.), p. 21.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹¹⁹ AXELOS C., *Les deux chapelles*, Cosmopolis, Alexandrie 1943.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 43.

Ce passage de la francophonie à la francophilie trouve en Axelos un accomplissement éloquent. Par des poèmes tels « O France... », reproduit ci-dessous, l'auteure s'identifie de façon si profonde au champ français, qu'elle se dresse en chantre de sa résistance, visant à en serrer les rangs de l'intérieur :

O France, il est encor des matins d'Espérance
Et des midis de Foi, des soirs de Charité...
Ensemble, nous irons aux champs de nos souffrances
Glaner la gerbe d'or d'immortelle beauté !

Comme indiqué dans le recueil, ce poème est exposé, en décembre 1940, dans la vitrine d'un certain Daillecourt, Français, auquel on doit les illustrations de l'ouvrage. Si on n'a pas pu établir le genre et la localisation de cette vitrine¹²¹, on peut raisonnablement affirmer, au-delà de l'évaluation du différent impact qu'elle aurait eu en se trouvant à Paris ou bien à Alexandrie, qu'il s'agit pour Axelos d'une prise de position dans l'espace public par laquelle le passage de la francophonie à la francophilie s'achève par une francophilie militante.

Cette militance pro-française, plus marquée chez Axelos mais également mise en avant par Arcache et Gargour, est récompensée, à divers degrés et moments, par la patrie d'élection des trois auteurs, qui se voient décerner des reconnaissances allant au-delà du simple domaine littéraire. En 1938, Jeanne Arcache reçoit le Prix de l'Académie Française pour son roman *L'Émir à la croix*, suivi en 1939 des Palmes académiques de la République française et, en 1942, de la Médaille d'honneur du mérite libanais en argent avec palmes, qui lui est attribuée par un Liban encore sous Mandat français¹²². Dans ses recueils poétiques publiés à ses frais, Édouard Gargour n'oublie pas de mentionner son statut de membre de la Société des poètes français¹²³ et le fait que, lui aussi, a reçu un prix de l'Académie française, avec laquelle il semble entretenir des contacts durables. La couverture de *Poèmes épars* reproduit le passage d'une lettre de Georges Goyau, Secrétaire perpétuel de l'Académie depuis 1938, louant « l'esprit de fierté française et de fraternité chrétienne¹²⁴ » des vers de Gargour ; *Poèmes héroïques* s'ouvre sur une lettre-préface écrite en 1945 par Georges

¹²¹ René Salm, petit-fils de l'auteure, n'a pas pu donner d'informations ni sur ce Daillecourt, qu'il connaît seulement comme illustrateur du recueil *Les deux chapelles*, ni sur cette vitrine.

¹²² On trouve mention de ces prix dans la biographie inédite sur Jeanne Arcache écrite par son neveu : BOUVIER J.-F., *Jeanne Arcache* (2007). Je remercie Sandro Manzoni, qui a porté ce texte à ma connaissance.

¹²³ Fondée à Paris en 1902, la Société des poètes français a dès le début une vocation internationale, d'ouverture à la francophonie. Un bref aperçu historique est sur le site de la Société : <http://www.societedespoetesfrancais.eu/creation.html>

¹²⁴ GARGOUR É., *Poèmes épars* (s.d.), couverture.

Lecomte, également membre de l'Académie française, qui le félicite pour son « affectueuse fidélité à la France dans son malheur immérité » et pour sa « confiance en sa résurrection¹²⁵ ». Quant à Céline Axelos, elle finit par recevoir en 1975, en vertu de sa militance culturelle pour la France, le titre de Chevalier dans l'Ordre des Arts et des Lettres¹²⁶.

3.6 Pourquoi il est athée¹²⁷

La Seconde Guerre mondiale peut aussi jouer le rôle d'un simple décor. Le 23 juillet 1940 un cadavre est déposé par les vagues sur la plage de Glim, à Alexandrie. Ses habits civils font douter qu'il s'agisse d'une victime du conflit en cours. Mais c'est une lettre retrouvée dans la poche de sa veste, et adressée au procureur en charge de l'enquête, qui vient éclaircir – ou compliquer – la position du défunt¹²⁸. Il s'agit d'Ismâ'îl Adham (1911-1940)¹²⁹, un homme de science et de lettres rentré à Alexandrie, après des études de mathématiques en Turquie et en Russie, une carrière universitaire jugée prometteuse entre Moscou, Leningrad et Astana, des publications littéraires sur des figures alexandrines telles Tawfîq al-Hakîm et Khalîl Mutrân et un drôle de texte autobiographique – *Limâdhâ anâ mulhid ?* (« Pourquoi je suis athée »), paru en 1937 dans la revue *al-Imâm*¹³⁰ – qui est à l'origine d'une âpre polémique sur éducation, religion et identité.

La fameuse lettre¹³¹ d'Ismâ'îl Adham, présentée comme celle, authentique, retrouvée dans sa poche, explique les raisons de son suicide par « une désillusion vis-à-vis du monde et une indifférence envers la vie » (*ya's min al-dunya wa zahâda fî al-'aysh*). L'auteur y invite également à ne pas inhumier son cadavre mais à le brûler, après avoir soumis son cerveau à une autopsie visant à établir les traces matérielles du génie (*al-'abqariyya*) qui l'aurait porté à douter systématiquement de tout acquis religieux, philosophique et culturel, jusqu'à déboucher sur une sorte de scepticisme absolu. Ce suicide¹³², dont il est difficile de nier la

¹²⁵ LECOMTE G., « Lettre-préface », dans GARGOUR É., *Poèmes héroïques* (s.d.), p. 3.

¹²⁶ La nouvelle est donnée par la note biographique sur Axelos disponible sur Wikipedia (http://en.wikipedia.org/wiki/Celine_Axelos) et écrite – mais non signée, conformément au règlement du site – par son petit-fils René Salm.

¹²⁷ Le titre est la paraphrase de celui d'un ouvrage d'Ismâ'îl Adham analysé dans ce paragraphe.

¹²⁸ Cf. AL-HAWÂRÂ A., « Muqaddima », dans ADHAM I. A., *Al-mu'allafât al-kâmila* (1984), p. 3-4.

¹²⁹ Cf. fiche auteur.

¹³⁰ Initialement fondée au Caire en 1903 par Muhammad Abû Shâdî, la revue *al-Imâm* est reprise / refondée à Alexandrie par son fils, le poète Ahmad Zakî Abû Shâdî. Pour un bref aperçu sur l'histoire de cette revue, cf. BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt* (1990), p. 424-428.

¹³¹ La lettre est publiée le 5 août 1940 par la revue *al-Risâla*, avec laquelle Adham a collaboré par le passé.

¹³² Un autre cas de suicide avait touché le milieu littéraire arabophone d'Alexandrie quand, en mars 1940, le poète Fakhrî Abû al-Su'ûd (1910-1940) s'était tiré une balle dans la tête. Cette fois, au moins selon la lecture attitrée, la guerre semble avoir joué un rôle plus important dans ce dénouement désespéré. Marié avec une

composante de mise en scène, semble accompli par un héros tout droit sorti d'un livre de 'Abd al-Rahmân Shukrî ou Jean-Léon Thuile¹³³ : un être aux capacités intellectuelles supérieures à la moyenne, qui ose mettre en discussion les conventions culturelles et sociales jusqu'à percer – et à révéler à ses semblables – la vanité de l'existence, dont la seule issue digne de ce nom serait le choix volontaire de la mort. Cette fin aux contours romanesques fait d'Ismâ'îl Adham un personnage quasi littéraire, à tel point que les quelques essais¹³⁴ le concernant abordent sa vie, toute entière, comme si elle avait été une simple étape de préparation à la mort.

C'est donc le récit de cette vie, dû à la plume d'Adham lui-même, qui est propulsé au rang d'élément central de sa production, dans une sorte de perspective centripète qui tend à lire les autres écrits à la lumière de celui-ci. Ce texte central – *Limâdhâ anâ mulhid ?* (« Pourquoi je suis athée ») – paraît pour la première fois en revue en août 1937¹³⁵. Il est conçu comme un bref roman (autobiographique) de formation, où l'auteur retrace le parcours qui l'a mené, depuis l'enfance, aux positions qui lui sont propres au moment où il écrit. Adham commence par décrire ses origines composites. Il déclare être né à Alexandrie d'une mère allemande, cultivée, fille d'un professeur protestant et très attachée à la liberté de pensée (*hurriyat al-tafkîr*) et d'un père musulman pratiquant, officier de l'armée turque, fils à son tour d'un professeur de turc de l'Université de Berlin. Sa mère étant décédée quand il n'a que deux ans et la carrière militaire retenant son père loin de la maison, Ismâ'îl Adham grandit à Astana chez de proches parents : ses deux sœurs, formées par des missionnaires chrétiens à l'Université Américaine d'Astana, ainsi que des oncles et des tantes paternels, musulmans. L'enfant passe ainsi d'une éducation chrétienne à une éducation musulmane, en se livrant en même temps à des études d'autodidacte, maladroitement encadrées par ses proches, pendant lesquelles il puise dans la bibliothèque familiale pour lire en trois langues (arabe, turc, allemand). Pendant la Grande Guerre, qu'il passe à Astana, il ne voit quasiment jamais son père. Et cela continue jusqu'en 1923, l'homme ayant fait le choix de se battre avec Mustafa Kemal pour l'indépendance de la Turquie. Ce n'est que suite à son retrait de la vie militaire,

Anglaise et père de deux enfants, le poète s'était retrouvé seul à Alexandrie : ses enfants ayant péri dans le naufrage du navire qui les emmenait de Grande Bretagne aux États-Unis, où ils auraient été à l'abri ; sa femme ne pouvant quitter Londres pour rentrer en Égypte une fois le conflit déclenché. Cf. AL-QABBÂNÎ 'A., *Fakhrî Abû al-Su'ûd, 1910-1940 : hayâtuhu wa shi'ruhu* (1973).

¹³³ Cf. chap. préc., par. 2.4.

¹³⁴ Si nombre de textes mentionnent son suicide, peu d'études systématiques sérieuses sont consacrées à l'œuvre d'Adham. On les doit pour la plupart à Ahmad Ibrâhîm al-Hawârâ, de l'Université de Zagazig. Cf. AL-HAWÂRÂ A., « Fihrist tahlîlî » et « Muqaddîma », dans ADHAM I., *Al-mu'allafât al-kâmila* (1984), vol. 1.

¹³⁵ Probablement victime d'une *damnatio memoriae* due au sujet délicat qu'il aborde, ce texte n'a pas été réédité – au moins à ma connaissance – en tant que tel, mais il est reproduit à l'intérieur des œuvres complètes d'Ismâ'îl Adham présentées par al-Hawârâ. Cf., ADHAM I., *op. cit.*, vol. 3, p. 80-91.

en 1924, qu'Ismâ'îl Adham, adolescent, fait retour avec lui à Alexandrie. Le bagage culturel du jeune garçon (façonné par Darwin, Descartes, Kant, Hobbes, Spinoza, Schopenhauer) semble incompatible avec la stricte pratique islamique exigée par son père, à laquelle il finit par se rebeller ouvertement : « Je ne suis pas croyant. Je suis darwinien et crois en l'origine et en l'évolution » (*Anâ lastu bi-mu'min. Anâ dârwinî wa-u'min bi al-nushû' wa-al-irtiqâ'*¹³⁶).

Dès lors, l'exercice du doute ne le quitte plus : suscité par ses premières lectures de penseurs européens, pratiqué à l'Université d'Astana, il est ensuite aiguisé par une liberté de pensée qu'Adham voit se répandre, quoique lentement et difficilement, aussi bien en Égypte. C'est lui-même qui mentionne trois figures égyptiennes l'ayant profondément influencé dans ce domaine : 'Alî 'Abd al-Râziq¹³⁷, dont *Al-Islâm wa-usûl al-hukm* (« L'islam et les fondements du pouvoir »), en 1925, rompt avec la conception selon laquelle il y aurait un lien de cause à effet entre la doctrine islamique et le pouvoir temporel exercé dans les sociétés musulmanes ; Taha Husayn¹³⁸, dont *Fî al-shi'r al-jâhilî* (« Sur la poésie antéislamique »), en 1926, remet en question l'authenticité de ce *corpus* poétique, en laissant entrevoir la possibilité de soumettre à une analyse philologique désidéologisée le texte même du Coran ; et Ismâ'îl Mazhar¹³⁹, traducteur en arabe de Darwin¹⁴⁰ et fondateur, en 1927, de la revue *Al-'Usûr* (« Époques ») qui se fait porteuse d'un véritable combat pour une approche rationaliste des domaines culturel et social. Ces œuvres et ces figures, ainsi que les difficultés auxquelles elles ont fait face pour défendre leurs idées, poussent Adham à aller encore plus loin dans la « révolution intérieure » (*thawra nafsiyya*¹⁴¹) qu'il a entamée depuis l'enfance. Qu'il soit envoyé étudier au Caire ou à Astana, qu'il s'engage dans un doctorat en Russie ou dans l'enseignement, Adham agit au nom de cette révolution, ne cessant de remettre en cause les

¹³⁶ ADHAM I., *Al-mu'allafât al-kâmila* (1984), vol. 3, p. 82. Cette déclaration d'Adham se fait l'écho du titre du livre de Shiblî Shumayyil *Falsafat al-nushû' wa al-irtiqâ'* (« Philosophie de l'origine et de l'évolution »), paru en 1910, qui contribue à la diffusion du darwinisme social en Égypte. Cf. partie I, chap. 2, par. 2.3.

¹³⁷ 'Alî 'Abd al-Râziq (1888-1966) est un juriste et un théologien égyptien. Formé à al-Azhar, il poursuit ses études à Oxford. Pour l'essai ici mentionné, en 1925, il est déchu par la Cour des *'ulamâ'* de son statut de *'âlim*, qu'il ne peut réacquiescer qu'en 1940. Cet épisode entraîne une âpre polémique qui a des retombées politiques en Égypte, au sein même du gouvernement en charge. Cf. partie I, chap. 2, par. 2.6.

¹³⁸ Pour l'essai ici mentionné, en 1926, Taha Husayn est dénoncé pour atteinte à la religion islamique, avant d'être acquitté car – en vertu de la Constitution égyptienne de 1923 – la libre expression de la pensée d'un chercheur ne peut être poursuivie par la loi. Son livre est néanmoins interdit et republié en 1927, avec quelques modifications, sous le titre de *Fî al-adab al-jâhilî* (« Sur la littérature antéislamique »). Sur cet épisode, cf. aussi. partie I, chap. 2, par. 2.6.

¹³⁹ Ismâ'îl Mazhar (1891-1962) est un intellectuel égyptien. Après des études de biologie, il s'intéresse également aux lettres. Traducteur, rédacteur de la revue *al-Muqtataf*, il fonde en 1927 sa propre revue : *Al-'Usûr* (« Époques »). Tout en ayant vie brève (jusqu'en 1931), ce périodique est un point de repère pour la diffusion en Égypte de la pensée libérale. Cf. partie I, chap. 2, par. 2.3.

¹⁴⁰ Mazhar traduit et publie en 1918 l'essai de Darwin *Asl al-anwâ'* (*De l'origine des espèces*), qui connaît plusieurs rééditions.

¹⁴¹ ADHAM I., *Al-mu'allafât al-kâmila* (1984), vol. 3, p. 81.

fondations des savoirs et des traditions qui encadrent son parcours. Doctrine musulmane, libre arbitre chrétien, géométrie euclidienne : tout est passé au crible et refusé en tant que dogme indémontrable (*fikra awwaliyya*).

En même temps, se précise chez lui la conviction que la cause primaire à l'origine de l'univers soit immanente à l'univers lui-même et repose sur la loi de la probabilité (*qânûn al-ihtimâl*) qui – à l'échelle de la vie d'un homme – s'identifie à la loi du hasard (*qânûn al-sudfa*). Dans un passage qui n'est pas sans rappeler « Biqâ' al-naw' wa-ta'âsat al-fard » (Permanence de l'espèce et misère de l'individu) de 'Abd al-Rahmân Shukrî¹⁴², Adham peint un univers où tout (vie, amour, sentiments) est régi par des lois mathématiques inflexibles, face auxquelles le bonheur et le malheur individuels ne sont que de simples contingences. Dans ce monde où l'on vit par défaut, l'athéisme est une croyance comme les autres :

Je suis athée et mon âme s'apaise et se repose en cet athéisme. Je ne diffère donc pas, sous cet angle, du croyant qui agit selon sa foi (*anâ mulhid wa-nafsî sâkina li-hadhâ al-ilhâd wa-murtâha ilayhi. Fa-anâ lâ aftariq min hadhihi al-nâhiya 'an al-mu'min al-mutasarrif fî îmânihi*¹⁴³).

Mais si croyance et athéisme ont les mêmes retombées dans la vie quotidienne, les deux positions ne sont pas égales sur le plan intellectuel. Adham conclut son texte par des mots cinglants, qui revendiquent la primauté absolue de ce dernier :

Je ne vois pas d'autre voie que de persister dans ma croyance scientifique et propager ma théorie fondée sur la loi du hasard, qui représente en même temps la plus grande gifle à ceux qui croient en Dieu (*lâ ajid buddan min al-thabât 'alâ 'aqîdatî al-'ilmiyya wa-al-da'wa li-nazariyyatî al-qâ'ima 'alâ qânûn al-sudfa al-shâmil alladhî yu'tabar fî al-waqt nafsihi akbar darba li-alladhîna yu'minûn bi-wujûd Allah*¹⁴⁴).

Il suscite une polémique acharnée qui occupe, les mois suivants, les pages des périodiques culturels égyptiens.

¹⁴² Cf. chap. préc., par. 2.4.

¹⁴³ ADHAM I., *Al-mu'allafât al-kâmila* (1984), vol. 3, p. 84.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 91.

Parmi les réponses les plus critiques, qui se font l'écho du titre choisi par Adham pour mieux le contester, il y en a une digne de note : *Limâdhâ huwa mulhid ?*¹⁴⁵ (« Pourquoi il est athée »), signée par Muhammad Farîd Wajdî¹⁴⁶ et publiée en 1937 dans la revue d'al-Azhar, organe de l'université islamique homonyme. À la différence des autres, centrées sur une défense de sa propre posture de croyants et/ou sur une apologie de la religion en général, celle-ci vise à liquider l'athéisme comme position intellectuelle marginale, si ce n'est dévoyée. Pour ce faire, elle cite des passages entiers de l'autobiographie d'Adham en montrant, dans une sorte de prophétie auto-réalisatrice, que le résultat de ses origines composites, de son enfance sans religion et de son éducation sans maîtres ne peut être que l'athéisme. Rien de très loin, dans les prémisses, du déterminisme qui marque aussi le raisonnement d'Adham, si ce n'est que la conclusion est tout autre : de posture individuelle à propager, fruit d'une intelligence hors norme, l'athéisme est ici hors norme dans un sens plus proche de la pathologie sociale, à combattre par une éducation qui permette à l'individu de se penser comme membre d'un groupe. Qu'elle touche le domaine de la nationalité ou celui de la religion, la multi-appartenance apparaît encore une fois comme une voie sans issue.

3.7 *Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail*

Les sources littéraires alexandrines en français, arabe, anglais et italien qu'il a été possible de repérer pour les années vingt et trente révèlent un positionnement *après* la révolution égyptienne de 1919 et la déclaration d'indépendance de l'Égypte de 1922. Si les historiens du politique n'hésitent pas à rappeler la portée toute relative de cette indépendance octroyée par la Grande Bretagne, soumise à de strictes restrictions de l'autonomie en des matières aussi fondamentales que l'économie et la politique étrangère, les historiens du culturel se doivent de compléter le portrait en montrant, dans le jeu des appartenances de l'époque, une nouvelle fierté d'être Égyptien ou de se revendiquer d'un horizon identitaire lié à l'Égypte indépendante. Les sources montrent, dès les années vingt, une approche positive de la figure de Saad Zaghloul non seulement chez des poètes arabophones porteurs d'un idéal nationaliste (tels Ismâ'îl Sabrî et Khalîl Muṭrân), mais également chez des poètes

¹⁴⁵ « *Limâdhâ huwa mulhid ?* » est reproduit dans les œuvres complètes d'Adham, dans une section consacrée aux débats d'idées incluant aussi des textes écrits par d'autres auteurs. Cf. ADHAM I., *Al-mu'allafât al-kâmila* (1984), vol. 3, p. 92-118.

¹⁴⁶ Muhammad Farîd Wajdî (1875-1954) est un intellectuel égyptien, auteur d'un commentaire coranique ainsi que d'ouvrages portant sur le rôle de l'islam dans la société, dans l'éducation et dans la vie de la femme. Éditeur en chef de la revue d'al-Azhar de 1933 à 1952, c'est dans ce cadre qu'il prend part à la polémique suscitée par le texte d'Adham. Pour approfondir son parcours, cf. BAYÛMÎ M. R., *Muhammad Farîd Wajdî, al-kâtib al-islâmî wa-al-mufakkir al-mawsu'î* (2003).

francophones et francophiles (tels Édouard Gargour). Bien loin de la condamnation d'Ahmad 'Urâbî, unanime chez les auteurs alexandrins non-arabophones et présente chez certains auteurs arabophones non-égyptiens, Zaghoul est vu par arabophones et non-arabophones, Égyptiens et non-Égyptiens comme un héritage partagé¹⁴⁷.

Parallèlement, la participation populaire à la révolution de 1919 semble entraîner une nouvelle vision de l'Égyptien ordinaire. Les textes littéraires alexandrins, en arabe et en français, font de lui un héros romanesque, si ce n'est un héros national. On assiste, aussi bien chez des non-Égyptiens, à un changement de taille dans l'appréciation de l'Égyptien de basse condition sociale habitant les campagnes. Le *fallâh* anonyme qu'Édouard de Lagarenne¹⁴⁸ décrivait en 1897 comme structurellement voué à courber l'échine, nourrissant « ses oppresseurs du meilleur de son blé¹⁴⁹ », devient à trois décennies de distance non seulement un participant actif à la révolution, mais un meneur de foule charismatique qui acquiert de la plume d'Élian Finbert un nom – *Hussein* – affiché dans un titre de roman. Et on est face également à une reconsidération de la figure féminine qui, dans le sillage de la participation des femmes à la révolution de 1919 et de la fondation de l'Union féministe égyptienne qui en découle, fait son entrée en littérature comme héroïne à part entière, qui n'hésite pas à s'opposer à la famille et à la tradition pour son bonheur individuel (chez Nelly Zananiri) ou à sacrifier consciemment ce bonheur pour l'intérêt national (chez Yûsuf Hasan Sabrî). L'intérêt même pour le folklore égyptien se déplace de l'exotisme au nationalisme et la vivacité de la culture populaire du pays devient, chez Georges Zananiri comme chez Élian Finbert, la preuve de son envergure civilisationnelle et de la légitimité de ses aspirations à jouer un plus grand rôle sur la scène internationale.

Célébrée au début du XX^e siècle comme une identité en soi, voire comme la véritable identité alexandrine¹⁵⁰, la multi-appartenance cède désormais la place à d'autres formes de dépassement de l'horizon local. C'est ainsi que Gaston Zananiri apporte à la conception de méditerranéisme une nuance sémitique, visant à fédérer les peuples d'Orient pour qu'ils puissent mieux contribuer à une renaissance sémitico-aryenne, embrassant l'humanité toute entière. Or, l'universalité de Zananiri ne serait pas envisageable sans l'idée de nation, les

¹⁴⁷ Vatikiotis souligne qu'une conception séculière de l'identité égyptienne permet à Zaghoul de gagner un plus large soutien par rapport à des nationalistes tels Mustafâ Kâmil ou le shaykh 'Alî Yûsuf, chez lesquels l'élément islamique était présent. Cf. VATIKIOTIS P. J., *The Modern history of Egypt* (1969), p. 252-253. Sur la participation des coptes à la révolution de 1919, cf. aussi partie I, chap. 2, par. 2.4.

¹⁴⁸ Cf. partie III, chap. 1, par. 1.4 et 1.6.

¹⁴⁹ LAGARENNE É., *L'Égypte fantaisiste*, Imprimerie de la Correspondance égyptienne, Alexandrie 1897, p. 13.

¹⁵⁰ Cf. partie III, chap. 1, par 1.5 et 1.6.

projets de renaissance nationaux – principalement de l'Égypte et d'Israël – étant les premières étapes, sur le plan logique et chronologique, de ce projet global.

Dans ce cadre où l'humanisme s'identifie à l'internationalisme, la méfiance s'approfondit envers les membres de ce que l'on considère comme un peuple sans nation : définis en termes de « race cosmopolite » en opposition au « genre humain » (Nizza), les juifs sont désormais regardés comme des traîtres potentiels des nations qui les abritent, voire du monde entier qu'ils essaieraient de dominer au nom de leurs propres intérêts particuliers (Esther Fahmy Wissa). Des auteurs d'origine juive (Carlo Suarès, Élian Finbert) portent eux aussi un regard critique sur la notion de « peuple élu » désignant les juifs. Dans des livres – qui se veulent prophétiques – ils déclarent que, loin de privilégier un seul peuple au détriment des autres, l'élection divine est universelle, embrassant tous les êtres humains sans distinction.

Une pareille méfiance touche aussi les villes-ports, réceptacles d'étrangers de tous bords qui quittent leurs nations d'origine en quête d'argent facile ou d'aventures douteuses (Alec Scouffi). Plusieurs romans francophones, parus au début des années trente, condamnent la mixité d'Alexandrie, en voyant dans la coexistence de différentes communautés sur le même sol la racine d'un assouplissement des freins moraux. Qu'elle se donne sous la forme d'une promiscuité dans les quartiers populaires (Émile Gerthey) ou d'une vie frivole et insouciant menée dans les banlieues aisées (Georges Orfali), la notion de mixité glisse vers celle de confusion morale, faite non seulement de sexe hors du mariage mais de prostitution, orgies, abus, incestes : un état de fait que Gerthey qualifie expressément de « cosmopolite ». Même quand elles ne sont pas pointées du doigt sur le plan moral, les unions mixtes sont critiquées comme leurre social (Fausta Cialente) ou politique (Morik Brin et Nausicaa Bellos), en particulier suite au déclenchement de la Seconde Guerre mondiale et à la défaite française de 1940, face à laquelle les auteurs français et francophones d'Égypte appellent à choisir – selon la formule de Brin et Bellos – « la patrie avant l'amour ».

Après l'indépendance de l'Égypte de février 1922, c'est la défaite française, avec l'occupation nazie de Paris de juin 1940, qui représente un tournant dans la construction des appartenances des non-Égyptiens. L'emploi du français, qui relevait d'un simple habitus¹⁵¹ chez des auteurs alexandrins éduqués depuis l'enfance à la francophonie (Jeanne Arcache, Édouard Gargour, Céline Axelos), est assumé désormais comme un choix de camp. En glissant du culturel au politique, la francophonie devient francophilie : témoignage d'une allégeance à la France, malgré l'époque difficile qu'elle traverse, que le champ français

¹⁵¹ Au sens développé par Pierre Bourdieu en rapport avec l'éducation, à la fois scolaire et de milieu. Cf. BOURDIEU P. et PASSERON, *Les Héritiers* (1964) et BOURDIEU P., *La distinction* (1979).

reconnaît à son tour sur le plan institutionnel. Quant au champ égyptien au cours des années trente, il semble aussi condamner la multi-appartenance comme une opacité identitaire, un relativisme national et religieux qui ne peut que déboucher sur un indifférentisme moral. Dans ce cadre la publication, en 1937, du texte autobiographique *Limâdha anâ mulhid ?* (« Pourquoi je suis athée ») de l'alexandrin Ismâ'il Adham suscite un tollé de polémiques par lesquelles on entend prendre ses distances avec cet athéisme, en établissant qu'*il* est athée à cause de *son* éducation hybride, sans attaches nationales, à mi-chemin entre christianisme et islam. Ainsi, suite au suicide d'Adham en 1940, les critiques voient *a posteriori* dans son texte la chronique d'un suicide annoncé, comme si la décision de s'ôter la vie était la seule issue possible pour quelqu'un ayant eu son parcours.

Après la fin de la Grande Guerre et des empires qui ne lui ont pas survécu, l'État-nation, qu'il soit perçu comme triomphant (l'Égypte après l'indépendance de 1922) ou perdant (la France après la défaite de 1940), semble s'imposer comme le seul cadre de référence possible pour les individus en quête d'identité. Quant aux construits qui le défient, en esquissant des horizons d'appartenance plus vastes, ils ne plaident pas pour une coexistence de différentes nations dans la même cité, selon la formule cosmopolite de Breccia¹⁵², mais pour un nouvel ordre international, voire pour un nouvel humanisme impliquant l'effacement des différences entre les individus sur la voie d'une agrégation universelle.

Plusieurs pistes de travail peuvent se dégager d'une approche de l'histoire culturelle égyptienne des années vingt et trente, marquée par des recompositions identitaires, individuelles ou collectives, souvent issues des ruptures provoquées par la fin de la Grande Guerre¹⁵³. L'abolition du protectorat britannique en 1922 confère à l'Égypte un statut d'État indépendant, en scellant le début d'un repositionnement du pays par rapport au champ européen, alors que la suppression du califat proclamée par Kemal Atatürk en 1924 entraîne en même temps un repositionnement égyptien vis-à-vis du monde musulman¹⁵⁴. De plus, l'effondrement de l'empire ottoman et la crise de l'ordre colonial sur lesquels se fondaient, à divers degrés, la présence des communautés étrangères et le statut des minorités religieuses en Égypte enclenchent aussi une phase de recompositions identitaires auprès des non-Égyptiens et/ou des minoritaires. Si la loi sur la nationalité égyptienne n'est mise en place qu'à partir de

¹⁵² Cette approche philologique de la notion de cosmopolitisme est celle mise en valeur par Evaristo Breccia comme quintessence de l'identité alexandrine. Cf. partie III, chap. 1, par. 1.5.

¹⁵³ Cf. aussi partie I, chap. 2.

¹⁵⁴ Pensons aux réactions opposées de Rashîd Ridâ, qui propose l'Égypte comme siège d'un califat arabe après sa suppression en Turquie, et 'Alî 'Abd al-Râziq, qui soutient que le califat est une contingence politico-historique, non pas une nécessité doctrinaire pour les sociétés musulmanes : cf. partie I, chap. 2, par. 2.6.

1926¹⁵⁵ et l'abolition officielle des Capitulations dans le pays ne date que des accords de Montreux de 1937¹⁵⁶, cela n'empêche pas à l'appartenance communautaire de traverser une époque de crise qui n'attend pas le sceau institutionnel pour s'amorcer.

Comme l'analyse des sources littéraires alexandrines le montre, les juifs d'Égypte – à la fois comme objet et sujet de perceptions – semblent constituer un nœud fondamental autour duquel se cristallisent les dynamiques d'inclusion et d'exclusion, par rapport à la majorité musulmane et aux autres minorités, mais aussi dans un sens global¹⁵⁷. Deux ouvrages¹⁵⁸ – l'un de Gudrun Kramer, l'autre de Joel Beinin – abordent l'histoire des juifs dans l'Égypte contemporaine sans céder à des visions idéologiques ou nostalgiques et sans réduire à une homogénéité interprétative l'hétérogénéité de leur objet d'étude. Kramer souligne, pour la période qui va de la Grande Guerre à la fin des années trente, les défis auxquels les juifs sont confrontés à une époque où la nation elle-même se redéfinit. Elle aborde la contribution de quelques personnalités juives à la lutte pour l'indépendance égyptienne, ou à l'essor du communisme ou du sionisme, comme autant des parcours idéal-typiques de « réactions juives » (*Jewish reactions*¹⁵⁹) au changement. Tout en mettant plus nettement l'accent sur des dynamiques qui ne se réduisent pas forcément à un engagement politique, Beinin¹⁶⁰ risque de renvoyer à un spectre tout fait de choix identitaires possibles pour les juifs d'Égypte : allant du cosmopolitisme (*cosmopolitanism*) à l'égyptianisme (*egyptianism*), selon la façon de se positionner par rapport à une appartenance culturelle plus marquée à l'Égypte et/ou à l'Europe.

Ces approches trouvent un complément intéressant dans le travail de Frédéric Abécassis, qui se penche sur la difficile coexistence entre cadre étatique et cadres communautaires, dans l'Égypte des années trente, à travers des conversions au christianisme de jeunes filles juives scolarisées dans des établissements catholiques. En faisant le lien entre le culturel et le politique, il aborde ces conversions d'individus anonymes – avec les réactions des familles, des communautés et des pouvoirs constitués qu'elles entraînent – comme des « cas-limites pour expliciter le lien communautaire et la crise qu'il traverse dans la première moitié du XX^e siècle¹⁶¹ ». Or, en élargissant le champ de l'analyse par rapport à la conversion

¹⁵⁵ Cf. partie I, chap. 2, par. 2.1 et 2.5.

¹⁵⁶ Qui prévoient une abolition graduelle, en l'espace de 12 ans, des privilèges capitulaires. Cf. AGHION R. et FELDMAN I. R., *Les Actes de Montreux annotés* (1937).

¹⁵⁷ Cf. aussi partie IV, chap. 2, par. 2.2 et suivants.

¹⁵⁸ KRAMER G., *The Jews in Modern Egypt* (1989) ; BEININ J., *The Dispersion of Egyptian Jewry* (1998).

¹⁵⁹ KRAMER G., *op. cit.*, p. 167-204.

¹⁶⁰ BEININ J., « Authenticity and Cosmopolitanism », *The Dispersion of Egyptian Jewry* (1998), p. 5-7.

¹⁶¹ ABÉCASSIS F., « Entre logiques d'État et logiques communautaires » (1997), p. 279.

religieuse institutionnalisée¹⁶² et en investissant aussi bien les sources littéraires¹⁶³, on pourrait essayer d'aborder de façon autant systématique que possible les renégociations identitaires qui intéressent les juifs du Proche Orient : non seulement pour ce qui est de la tension entre appartenance communautaire *et* appartenance nationale, face aux montées diamétralement opposées des nationalismes arabes et du sionisme, mais également entre appartenance nationale-communautaire *et* appartenance universelle. Ce dernier angle d'attaque, qui pourrait paraître paradoxale à une époque successive à l'effondrement des empires, révèle pourtant son efficacité à la lumière des positionnements de quelques auteurs : il suffit de penser au messianisme politique, teinté de francophilie et d'universalisme, de Georges Cattai¹⁶⁴ ; au sémitisme de Gaston Zananiri ; à la notion de « peuple élu » ressentie comme un héritage sectaire par Carlo Suarès et Élian Finbert.

En se penchant sur les recompositions identitaires des années vingt et trente, reste également à écrire, au moins à ma connaissance, une histoire de l'athéisme en Égypte. Or, il serait intéressant d'aborder le phénomène non seulement dans ses retombées contemporaines sur les plans juridique et social, notamment en rapport à la notion d'apostasie en contexte islamique, mais surtout dans ses racines culturelles (liées à la diffusion du darwinisme social¹⁶⁵ et de la pensée libérale¹⁶⁶ en Égypte) et historiques (indissociables de la perte de repères que le pays vit à partir des années dix et de la dégradation sociale, ressentie en même temps comme une crise des valeurs, qui touche certains quartiers urbains au cours et à l'issue de la Grande Guerre¹⁶⁷). Au lieu de céder à la facilité de certaines lectures psychologisantes, si ce n'est romanesques, qui font de l'athéisme un phénomène purement individuel, le choix de ne pas croire *et/ou* celui d'afficher son incroyance dans l'espace public pourrait faire l'objet d'une analyse féconde dans une perspective d'histoire sociale et culturelle, y compris en termes de conversion.

¹⁶² Piste préconisée d'ailleurs par Abécassis. Cf. ABÉCASSIS F., « Conversions » (2013).

¹⁶³ Piste qui a montré sa pertinence dans le cadre de ce chapitre.

¹⁶⁴ Qui s'est d'ailleurs converti au catholicisme. Sur Cattai cf. fiche auteur et partie III, chap. 2, par. 2.3.

¹⁶⁵ Cf. partie I, chap. 2, par. 2.3.

¹⁶⁶ À noter qu'Ismâ'îl Adham fait explicitement appel à la liberté de pensée établie par la Constitution égyptienne de 1923 pour défendre ses propres positions ainsi que celles de quelques libres penseurs l'ayant influencé, notamment Taha Husayn et 'Alî 'Abd al-Râziq.

¹⁶⁷ Cf. chap. préc.

Partie IV.
Mémoire.

Dans son autobiographie, *Franc-Tireur*, l'historien Eric Hobsbawm, né à Alexandrie, fait table rase d'une conception nostalgique de la mémoire, en déclarant n'avoir aucun souvenir de sa ville d'origine, qu'il a quittée à l'âge de deux ans :

C'est pour cette raison que l'Égypte, à laquelle je suis enchaîné depuis ma naissance par des documents officiels, ne fait pas partie de ma vie. Je n'en ai pas le moindre souvenir, sauf peut-être une cage de petits oiseaux au zoo de Nouzha et quelques bribes déformées d'une chanson enfantine que me chantait probablement ma nurse grecque. Je n'ai pas éprouvé non plus la moindre curiosité pour le lieu de ma naissance, le quartier connu sous le nom de Sporting Club. À en croire E. M. Forster, dont le séjour à Alexandrie coïncida presque avec celui de mes parents, il ne présentait pas grand intérêt¹.

Comme on le voit, cette table rase n'est pourtant pas totale. Si Hobsbawm reconnaît sans détours ne pas avoir de souvenirs de première main, il s'appuie sur la mémoire d'autrui, donc sur des souvenirs de seconde main, pour asseoir la légitimité non pas tant de son oubli, pleinement justifié par son bas âge au moment du départ, mais de son manque de curiosité à l'égard de son quartier alexandrin natal. Cette dernière attitude acquiert une aura de naturel, si ce n'est d'évidence², grâce à une mémoire « externe » : celle de l'écrivain Edward Morgan Forster (1879-1970), sur la base de laquelle on établit le faible intérêt de ce même quartier. Hobsbawm n'est pas la source directe de cette mémoire alexandrine, ni quelqu'un en mesure de la vérifier, pour la confirmer ou la démentir d'après sa propre expérience personnelle : le choix de légitimer son vide cognitif par le plein mémoriel d'un tiers apparaît donc comme une reconnaissance d'autorité envers cette mémoire autre.

Cette dynamique, qui appelle une réflexion sur les mémoires individuelle et collective, ainsi que sur l'autorité de certaines mémoires collectivisées, trouve une première description efficace dans le travail de Maurice Halbwachs. Dans son ouvrage *La mémoire collective*, Halbwachs parle d'un oubli qui survient par détachement d'une « communauté affective³ », ce qui semble être le cas de Hobsbawm, qui non seulement ne se souvient pas d'Alexandrie mais n'a pas éprouvé le moindre besoin – la curiosité, dit-il – de combler cet oubli. Son rattachement à un souvenir⁴ de son quartier natal se fait à travers une mémoire qui n'est pas la

¹ HOBBSAWM E., *Franc-Tireur* (2005), p. 17.

² Pour une remise en question de ce concept en perspective historique, cf. HARTOG François, *Évidence de l'histoire* (2005) et GINZBURG C., *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto* (2006).

³ HALBWACHS M., *La mémoire collective* (1950), p. 11-13.

⁴ *Ibid.*, p. 7-11.

sienne, mais qui fait autorité : celle d'un écrivain connu et reconnu, Edward Morgan Forster. Or, dans le cadre de cette étude, il ne serait point satisfaisant de clore la question en réaffirmant, sans l'interroger, l'existence de ce principe d'autorité qui s'incarne, en matière de mémoire alexandrine, dans certains souvenirs de certains écrivains ayant vécu à Alexandrie dans certaines périodes au cours du dernier siècle. Le but est ici d'aborder la question en termes socio-historiques, en se demandant tout d'abord comment et pourquoi *certaines* mémoires représentent désormais *les* mémoires, voire *la* mémoire par excellence, sur la ville d'Alexandrie (ce que l'on verra dans le premier chapitre), alors que d'autres ont fini par être cantonnées à des domaines locaux ou familiaux (ce qui est le sujet du troisième et dernier chapitre) ; sans oublier d'investiguer d'éventuelles réactions à cette mémoire alexandrine dominante (abordées dans le deuxième chapitre).

Chapitre 1.

La capitale de la Mémoire⁵ : Durrell et la construction d'un éternel alexandrin

Bien qu'il représente la mémoire validée par Eric Hobsbawm, Edward Morgan Forster n'est ni le seul écrivain ni le plus important dont les écrits soient cités comme référence incontournable, à caractère littéraire mais pourvus d'une certaine fiabilité historique⁶, sur la ville d'Alexandrie. Le nom qui s'impose sur tous est, d'abord, celui de Lawrence Durrell (1912-1990), auquel Edward Morgan Forster semble être rattaché, tout comme Constantin Cavafy (1863-1933), comme une sorte de figure ancillaire dans l'univers littéraire alexandrin universellement reconnu. Avant d'historiciser la formation de cette triade littéraire alexandrine⁷, due pour la plupart à Lawrence Durrell lui-même, il convient de dire quelques mots sur l'imaginaire durrellien et sur sa façon de (ré)écrire Alexandrie comme s'il s'agissait de sa (ré)écriture ultime et définitive.

1.1 *Durrell d'Alexandrie ou Alexandrie de Durrell ?*

Écrivain britannique né aux Indes, vécu en Grèce et mort en France, Lawrence Durrell débarque en Égypte en 1941, fuyant l'invasion nazie de l'île de Corfou, où il résidait auparavant. Il n'arrive à Alexandrie qu'en 1942, comme attaché de presse du British Information Office, pour un séjour de deux ans environ. Grâce aux notes prises sur place, nourries par de nombreuses réminiscences littéraires (notamment Forster et Cavafy), ce séjour est la source de sa célèbre tétralogie sur la ville : *The Alexandria Quartet*, « Le Quatuor d'Alexandrie », un ensemble de quatre romans rédigés ensuite à Chypre et parus en quatre volumes distincts (*Justine*, 1957 ; *Balthazar*, 1958 ; *Mountolive*, 1958 ; *Clea*, 1960), réunis en un seul en 1962.

⁵ « Alexandrie, la capitale de la Mémoire » (*Alexandria, the capital of Memory*) est une célèbre expression par laquelle Durrell définit Alexandrie dans *Justine*, le premier volume du *Quatuor*.

⁶ Pour une discussion de ce glissement de la fiction à un domaine propre à l'histoire, ainsi que de ses motivations et implications culturelles, cf. par. suiv.

⁷ Nombre de chercheurs (Robert Mabro, Khaled Fahmy, Hala Halim, Deborah Starr) reconnaissent, parfois non sans ironie, l'existence d'une sorte de trinôme, désormais établi, de figures d'écrivains alexandrins (Cavafy-Forster-Durrell) dont les noms sont évoqués, comme si cela allait de soi, à chaque fois qu'on évoque la ville.

Si le destin, personnel et professionnel, de Lawrence Durrell ne semble pas étroitement lié à Alexandrie – ville où il séjourna brièvement, qu’il détesta, comme il l’avoue lui-même à Henry Miller⁸, et dont il fit le décor de sa tétralogie pour la simple et bonne raison que son Athènes bien-aimée, qu’il connaissait de trop près, ne lui aurait pas offert une vue suffisamment à distance⁹ – la réciproque n’est pas valable. Alexandrie, dans son image dominante de ville littéraire¹⁰, est, elle, étroitement liée à Lawrence Durrell. Sa tétralogie a fini par être lue comme le manifeste éternel de cette ville, en scellant une sorte de binôme Alexandrie-Durrell, où la mention de l’écrivain semble indissociable de celle du lieu.

Quelques exemples suffiront à mieux cerner la portée de ce binôme. Dans son roman pour la jeunesse *Les premiers jours*, de 2002, Eglal Errera se raconte au moment où, enfant, elle a quitté son Alexandrie natale, en liant l’espoir de garder ses racines à la volonté de lire un jour « Lawrence Durrell, *Le Quatuor d’Alexandrie*, pour Alexandrie bien sûr¹¹ ». Cette « Alexandrie bien sûr », sorte d’absolu alexandrin capturé par la plume de Durrell, se présente aussi comme figé dans le temps, éternellement valable. L’écrivain libanais francophone Henri El Kayem, également d’origine alexandrine, nous le rappelle éloquemment dans ses mémoires, parues en 1999, en affirmant que la tétralogie durrellienne « parvient à composer un univers de passions et d’intrigues sur un canevas éternel. L’âme de la ville ressurgit, intacte, comme si le flux de l’Histoire ne l’avait pas touchée¹² ». Encore, dans son film *Alexandrie... New York*, de 2004, le cinéaste alexandrin Youssef Chahine déclare qu’Alexandrie est Durrell, et il le fait à travers un personnage qui mérite d’être décrit : il s’agit d’un juif polonais exerçant la profession de musicien qui, tout en jouant du piano, évoque d’un air nostalgique une Alexandrie qu’il n’a jamais vue, mais qu’il élit modèle de tolérance et de cosmopolitisme par opposition aux persécutions antisémites européennes, en mobilisant le nom de Durrell comme référence incontournable pour condenser cette vision. Et ce ne sont pas que les auteurs ou les cinéastes issus d’Alexandrie à mentionner Durrell comme une sorte de sceau ultime sur l’image de cette ville. Il suffit de penser à un des romans du

⁸ Dans une lettre à Miller datée au printemps 1944, Durrell décrit Alexandrie en ces termes : « Et puis cette ville démolie, cette ville napolitaine lépreuse, avec ses amas de maisons levantines qui perdent leur peau au soleil. Une mer plate, d’un brun sale, sans vagues, qui gratte les rebords des quais. Des Arabes, des Coptes, des Grecs, des Levantins français ; pas de musique, pas d’art ; pas de vraie gaieté. Un ennui moyen-européen saturé, complet, auquel se joignent l’alcool, les Packard et les cabines de plage ». La lettre est publiée dans DURRELL L. et MILLER H., *Une correspondance privée* (1963), p. 235. Elle n’est pas la seule où Durrell exprime sa désaffection pour Alexandrie et l’Égypte en général.

⁹ Cf. ROESSEL D., « A passage through Alexandria » (2004), p. 323-336.

¹⁰ Pour une analyse de l’imaginaire commun qui voit en Alexandrie une ville faite de réminiscences littéraires, cf. *infra* la suite de ce chapitre.

¹¹ ERRERA E., *Les premiers jours* (2002), p. 12.

¹² EL KAYEM H., *Par grand vent d’est avec rafales* (1999), p. 72.

catalan Manuel Vázquez Montalbán, *Milenio Carvalho*, où son célèbre personnage de détective privé, Pepe Carvalho, aux prises avec une enquête qui l’emmène en Afghanistan en passant par l’Italie, la Grèce et l’Égypte, débarque à Alexandrie en lisant un long passage tiré de *Justine*, le premier livre du *Quatuor* de Lawrence Durrell. Reporté intégralement dans le texte, le passage est ensuite glosé en ces termes par Vázquez Montalbán : « Si nous ne connaissions pas l’histoire des villes, nous nous priverions d’un imaginaire prêt à l’emploi, et encore plus si nous ignorions la littérature ou le cinéma pour lesquels elles ont pris la pose¹³ ».

Cet imaginaire prêt à l’emploi, confectionné dans le cas d’Alexandrie par Lawrence Durrell, montre une capacité de pénétration qui va bien au-delà du champ artistique ou littéraire. L’Alexandrie durrellienne devient, à divers degrés, une référence tout aussi pour des approches de chercheurs. Considérée bien souvent comme une toile de fond acquise, plus que comme une vision à passer au crible de la réflexion critique, cette référence est mobilisée comme point de départ. Elle devient un socle tacite, presque implicite, sur la base duquel esquisser des comparaisons, en réaffirmant le bien-vu durrellien ou en supposant l’existence d’exceptions qui ne font, au bout du compte, que confirmer la règle. Telle est, à titre d’exemple, la dynamique décelable chez Dominique Avon, spécialiste d’histoire des religions et des mouvements religieux en Méditerranée, qui, dans un ouvrage consacré aux dominicains en terre d’Égypte, en s’occupant d’un frère originaire d’Alexandrie, du nom de Georges Chehata Anawati, clôt sa description en déclarant : « Qui a lu Cavafy ou Durrell s’étonnera de voir là les traits d’un Alexandrin de la grande époque¹⁴ ». Il entend par ces mots qu’Anawati, grand travailleur depuis son plus jeune âge, passionnément consacré aux études de théologie et de chimie, ne serait pas à l’aise dans cette « ville cosmopolite, ville de négoce, ville de plaisirs qui joue avec la frontière mouvante de la liberté et de la licence¹⁵ » : à savoir, dans une ville-image littéraire conçue à travers la lecture de Cavafy et Durrell et considérée par Avon, sans discussion préalable, comme correspondante à la réalité historique citadine de la première moitié du XX^e siècle.

Le même procédé – l’identification implicite de Durrell à une voix scientifique fiable sur le passé proche alexandrin – apparaît dans bien d’ouvrages qui, tout en ayant une prétention historique, tombent dans le piège de mentionner le *Quatuor* comme on mentionnerait une source dont la fiabilité historique n’est plus à démontrer. Cette mention est souvent employée comme un sceau de véridicité, capable de pourvoir – par une sorte de

¹³ VÁZQUEZ MONTALBÁN M., *Milenio Carvalho* (2006), p. 82.

¹⁴ AVON D., « L’Alexandrin », dans *Les Frères prêcheurs en Orient* (2005), p. 289.

¹⁵ *Ibid.*

transfert d'autorité, en vertu de son prestige universellement reconnu – une crédibilité culturelle inébranlable aux textes qui s'y appuient¹⁶.

1.2 *Le Quatuor : résumé d'Alexandrie*

Comment expliquer que *Le Quatuor d'Alexandrie* de Lawrence Durrell – ce livre et pas un autre dans la vaste production, plus ou moins récente, inspirée par Alexandrie – jouisse de ce rôle de livre-ville, d'ouvrage capable de condenser la réalité citadine non seulement de façon accomplie, donc tout-englobante et définitivement acquise, mais également véridique, digne d'être intégrée dans les approches des chercheurs ? Ce court-circuit entre littérature et histoire, fiction et document, mérite d'être pris en compte. Il représente, avec la vocation totalisante du *Quatuor*, une des clefs principales pour comprendre sa capacité à faire autorité. Il n'est pas faux de dire, en effet, qu'une visée encyclopédique et une ambition de véridicité¹⁷ sont explicitement présentes, voire expressément revendiquées, dans la tétralogie durrellienne.

Tout en s'ouvrant sous une forme interrogative – « Que contient et résume ce mot : Alexandrie ?¹⁸ » – le *Quatuor* se présente immédiatement comme la réponse, exhaustive et définitive, à la question à peine posée. À travers le personnage de Darley, son double fictionnel¹⁹, Durrell déclare avoir pris du recul d'Alexandrie « afin de rebâtir pierre par pierre cette ville dans ma tête²⁰ ». Il annonce donc une re-construction opérée à partir d'une mise à distance spatiale et temporelle (et de ce fait prétendument objective) et d'un bout à l'autre (et de ce fait prétendument exhaustive), ainsi que porteuse d'une dimension de véridicité (car rattachée à une réalité bien concrète, à un bâti qui se dresserait, pierre par pierre, sur place). Si le parti pris à la base de l'écriture est la création d'un texte qui contienne Alexandrie, celui que, selon Durrell, devrait guider la lecture est l'attention à parcourir les quatre romans

¹⁶ Pour quelques exemples de l'usage de Durrell comme sceau d'autorité sur les prises de position des historiens, cf. partie I, chap. 1.

¹⁷ Dans un essai consacré à l'écriture de l'histoire, Pomian distingue le récit historique (ayant une ambition de véridicité) du récit fictionnel (ayant purement et simplement, vis-à-vis du réel, une ambition de vraisemblance) : cf. POMIAN K., « Histoire et fiction », dans *Sur l'histoire* (1999), p. 15-78. La tétralogie durrellienne, quant à elle, semble brouiller les pistes de cette distinction de visées, en ne cachant pas son ambition de se présenter comme la vérité sur Alexandrie. Bien sûr, au-delà des visées, un discours sur les méthodes doit être soulevé, pour éviter de tomber dans le piège de se fier aux affirmations programmatiques de Durrell en corroborant, en tant que chercheurs, un brouillage de frontières entre histoire et fiction qui n'est en soi que fictionnel, pour ne pas dire fictif.

¹⁸ Les citations en français sont faites à partir de la traduction de Roger Giroux : DURRELL L., *Le Quatuor d'Alexandrie*, Buchet-Chastel, Paris 1987, p. 13.

¹⁹ Dans le *Quatuor*, Darley est une figure fictionnelle conçue comme une sorte d'alter-ego de l'auteur : le personnage d'un écrivain britannique ayant séjourné un certain temps à Alexandrie, avant de la quitter – tout comme Lawrence Durrell – pour une île grecque.

²⁰ DURRELL L., *op. cit.*, p. 15.

composant la tétralogie comme « un tout », un « continuum de mots » : une forme romanesque que l'auteur déclare avoir conçue pour répondre « au principe de la relativité²¹ ».

Loin d'être un aveu d'impuissance à cerner un absolu alexandrin, la relativité ici invoquée renvoie à la structure des trois premiers romans du *Quatuor*, qui se présentent comme des textes synoptiques. Se déroulant simultanément, chacun d'eux aborde les mêmes événements mais d'une perspective particulière, censée correspondre au point de vue et au positionnement dans l'action d'un personnage de la tétralogie (dont le nom – Justine, Balthazar, Mountolive – coïncide avec le titre de l'ouvrage concerné). Pourtant, la première personne renvoie toujours au double fictionnel de l'auteur, Darley, qui ne cède jamais vraiment la place à d'autres voix, tout en faisant montre d'accorder un statut privilégié aux vicissitudes d'un personnage spécifique (*Justine*, *Mountolive*) ou d'intégrer la lecture des faits que celui-ci lui propose (*Balthazar*). Les trois romans synoptiques ne sont relatifs que l'un par rapport à l'autre, en raison d'explications discordantes, voire contradictoires, et de renversements de perspective qui remettent en cause les acquis du roman précédent. Pris ensemble, selon la recommandation de l'auteur, ils constituent en revanche un gage d'absolu : la réalité y est explorée dans toutes ses facettes, y compris celles qui ne s'accordent pas entre elles ; elle émerge ainsi de ce prisme de possibles où l'on fait le tour d'horizon de toutes les interprétations données sur les faits et gestes de Darley et de son entourage alexandrin. Dans cette relativité durrellienne, les points de vue discordants ne sont pas équivalents entre eux et la vérité n'est pas hors d'atteinte. C'est *Clea*, le dernier roman, qui la fait émerger.

Clea n'est pas un texte synoptique, mais la (seule) suite des trois livres qui le précèdent. On y abandonne la mise à distance spatio-temporelle, du moins celle fictionnelle, pour faire revenir Darley dans l'Alexandrie de son présent : « cette ville que je haïssais (oui, je le savais maintenant, j'osais me l'avouer) me proposait quelque chose de différent – une nouvelle évaluation de l'expérience qui m'avait marqué²² ». Ce retour à Alexandrie se présente comme l'inévitable dénouement : après avoir fait le tour du réel, relatif et synoptique, Darley revient à la source, en quête d'une « nouvelle évaluation » qui ne peut que s'apparenter de la vérité, unique et définitive. Grâce à ce retour, il découvre l'authentique nature de ses amis, amours et connaissances, ainsi que d'ultérieurs détails qui éclaircissent leurs comportements une fois pour toutes²³. Ce dernier acte, qui s'ouvre au moment où la Seconde Guerre mondiale a désormais investi la ville – le bateau de Darley arrive en vue du

²¹ Les trois expressions entre guillemets sont tirées de la préface de l'auteur au *Quatuor*.

²² DURRELL L., *op. cit.*, p. 766.

²³ C'est ainsi, par exemple, qu'il réalise que sa passion pour Justine appartient au passé, alors que sa compagne, pour le présent et le futur, est Clea, qui donne le titre au roman conclusif.

port lors d'un bombardement nocturne – utilise le conflit comme un formidable déclencheur de significations. Tout en jouant un rôle de simple toile de fond, de décor dans lequel les camions militaires ont remplacé les taxis devant l'hôtel Cecil²⁴, la guerre sert de moment de vérité, capable de mettre à nu non seulement la nature intime des personnages mais aussi celle de la ville, qui en sort complètement vidée de son sens. Voici ce qu'en dit Darley, dans une lettre à Clea qui préannonce la conclusion du livre :

Si je n'avais tellement envie de te revoir, je crois que je ne retournerai pas à Alexandrie. Je sens que cette ville s'estompe en moi, qu'elle se déprend de mes pensées, comme un mirage qui s'éloigne, comme la triste histoire d'une grande reine dont le destin s'est perdu dans la déroute des armées et les sables du temps ! Mon esprit se tourne de plus en plus vers l'Occident, vers le vieil héritage de l'Italie ou de la France. Il y a peut-être encore bien des trésors à retirer de leurs ruines...²⁵

Et la réponse de Clea n'est pas moins tranchante :

J'ai là, sur la table, à côté de moi, un billet de bateau pour la France ; hier, la certitude absolue m'est venue que je devais aller là-bas. [...] je crois que je ne reviendrai pas à Alexandrie avant longtemps. Cette ville a maintenant perdu tout attrait à mes yeux. [...] D'ailleurs, il souffle un vent de départs en ce moment, comme pour éparpiller nos vies et les redistribuer sur une nouvelle trame. Car je ne suis pas la seule à partir, tant s'en faut.²⁶

Alexandrie apparaît donc comme la vieille trame, désertée par les personnages mêmes du livre qui porte son nom. Et pendant que, à l'image de Durrell, ses personnages se redéployent dans la vieille Europe, Alexandrie, ne pouvant se redéployer, est représentée comme une ville qui se replie sur elle-même. Dans cette représentation conclusive, la ville n'est pas que

²⁴ DURRELL L., *op. cit.*, p. 786. L'hôtel Cecil, dans lequel Durrell logeait au début de son séjour à Alexandrie, est désormais une étape incontournable dans le parcours touristique à travers les lieux de la mémoire durrellienne dans la ville. Cet immeuble en style moresque-vénitien, situé près de la corniche et de la gare de Ramleh, a été projeté par l'architecte d'origine italienne Giuseppe Alessandro Loria et inauguré en 1929. Depuis Durrell, il est mobilisé comme l'une des images les plus puissantes d'une Alexandrie au visage moderne et européen, par opposition à une Alexandrie arabe.

²⁵ *Ibid.*, p. 1017.

²⁶ *Ibid.*, p. 1019-1020.

résumée : elle est épuisée ; comme si, ayant naturellement conclu son cycle, elle n'offrirait plus, sur son compte, aucun sujet à exploiter²⁷.

1.3 *Au-delà de Durrell : historiciser la vacance de l'histoire*

S'il y a, dans l'imaginaire durrellien, une date de sortie d'Alexandrie de l'histoire universelle – coïncidant avec la fin de la Seconde Guerre mondiale et la phase des départs, de plus en plus fréquents, des étrangers²⁸ – il y a aussi une date d'entrée, pour la ville, dans le parcours de la civilisation humaine. Alexandrie entrerait dans l'histoire non seulement par sa fondation glorieuse, due à Alexandre le Grand, mais surtout grâce à l'époque hellénistique qui s'ouvre ensuite, avec le règne des Ptolémées, et à la successive occupation romaine, vue comme une sorte d'achèvement naturel du développement grec²⁹.

Entre cette entrée et cette sortie, l'histoire alexandrine n'emprunterait pas un chemin évolutif linéaire, graduel et ininterrompu, vers un aboutissement culturel inégalé, rejoint avant la décadence incarnée par la Seconde Guerre mondiale. Au contraire, une décadence pluriséculaire aurait déjà touché la ville, depuis sa conquête arabe par les troupes de 'Amr ibn al-Âs en 641 et jusqu'à la montée au pouvoir en Égypte, en 1805, du souverain Mohammed Ali, qui ouvrirait le pays à l'immigration européenne³⁰. Dans cette vision, la domination arabe est considérée comme un vide civilisationnel, une vacance de l'histoire qui mettrait Alexandrie entre parenthèses, avant et après les âges d'or ancien (gréco-romain) et contemporain (colonial) qui feraient grande « la ville moderne, la capitale hellénistique des banquiers et des visionnaires du coton – tous ces commis voyageurs de l'Europe dont les entreprises ont redonné sang et flamme au rêve de conquête d'Alexandre après les siècles de

²⁷ L'image d'une Alexandrie épuisée de son sens est d'autant plus éloquente que, comme on l'a vu, le statut de la ville a, dans le *Quatuor*, une prétention de véridicité. « Seule la ville est réelle », déclare l'auteur à travers Darley, qui évoque ensuite Alexandrie comme « la ville qui se sert de nous, la ville dont nous étions la flore, qui jeta en nous des conflits qui étaient les siens et que nous imaginions être les nôtres ». Grâce à cet escamotage, les personnages fictionnels apparaissent comme des échantillons de l'humanité alexandrine, une galerie de portraits acquérant un poids spécifique considérable en vertu de la véridicité du portrait citadin : points de rechute dans lesquelles s'incarnent les conflits – réels – de la ville.

²⁸ La conception selon laquelle les départs des étrangers d'Alexandrie seraient tous successifs à la Révolution des Officiers libres et à la montée au pouvoir de Nasser se révèle un construit idéologique. Dès les années trente, et encore plus dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, les départs se font plus fréquents, y compris pour des communautés historiquement installées en Égypte, comme la grecque. Cf. NTALACHANIS A., *Leaving Egypt. Greeks and their strategies 1937-1967* (2011).

²⁹ Pour une discussion de cette vision de la gréco-romanité où les Romains sont vus comme les héritiers naturels des Grecs, cf. aussi JOCKEY P., « Le Musée gréco-romain d'Alexandrie » (2007).

³⁰ Pour une mise en contexte (extra-durrellienne) de l'action de ce souverain et de ses retombées alexandrines, cf. partie I, chap. 3, par. 3.1.

poussière et de silence qu'Amr lui avait imposés³¹ ». Cet aplatissement imprimé à un millénaire d'histoire – qui devient ici un trou noir, « poussière et silence » engloutissant la splendeur hellénistique jusqu'aux « sang et flamme » d'une renaissance sous l'égide de l'Europe – n'est pas qu'une trouvaille durrellienne. Au contraire, l'analyse des œuvres produites à Alexandrie, et sur Alexandrie, dans la première moitié du siècle dernier permet d'esquisser une généalogie culturelle pour cette conception qui a eu une telle fortune dans la seconde moitié du siècle, et jusqu'à nos jours, qu'elle a fini par s'imposer comme un véritable *topos* culturel.

Parcourue à rebrousse-chemin, cette généalogie nous mène d'abord à Edward Morgan Forster. Concitoyen de Lawrence Durrell, de trente ans son aîné, Forster débarque à Alexandrie en 1915³², pendant la Grande Guerre, pour y travailler comme volontaire de la Croix Rouse. Il ne quitte la ville qu'en 1919, à la suite de quatre ans qui constituent le noyau central pour l'écriture de deux ouvrages : un guide (*Alexandria : a history and a guide*) et un recueil de récits (*Pharos and Pharillon*). Achievés par Forster dans la période même de son séjour alexandrin³³, les deux livres ne paraissent qu'ensuite, respectivement en 1922 et 1923 ; en tout cas, bien avant l'arrivée à Alexandrie – à vingt ans et une guerre de distance – de Lawrence Durrell, qui fait de ces textes ses compagnons de voyage pour la découverte de la ville. Comme Durrell lui-même le déclare, dans la préface à une réédition d'*Alexandria : a history and a guide*³⁴, sa vision d'Alexandrie – ainsi que la re-construction qu'il en fait à distance, depuis Chypre, en rédigeant le *Quatuor* – est en large partie d'inspiration forsterienne. Seule nuance : si, tout en étant sur les lieux, Durrell se promène le guide de Forster dans la poche, en arpentant le tissu urbain selon les itinéraires établis par son prédécesseur, une fois à Chypre il utilise ce même guide comme scénographie urbaine, en y projetant les personnages du *Quatuor* et en y dessinant leurs trajectoires. Cette Alexandrie forsterienne, toile de fond de l'imaginaire de Durrell, est déjà, comme Robert Ilbert le

³¹ DURRELL L., *Le Quatuor d'Alexandrie* (1987 [1962]), p. 785-786. J'y ai corrigé le terme « hellène », qui figurait en français, en préférant « hellénistique » qui correspond mieux à l'original anglais « Hellenistic » (la traduction italienne consultée, par Fausta Cialente, est d'ailleurs « ellenistica »). À noter que le traducteur français semble être tombé dans le piège d'aplanir les aspérités du texte original en le rendant plus immédiatement explicable (une des « tendances déformantes » qui hantent la traduction, selon Antoine Berman).

³² Tout comme Durrell après lui, Forster déteste Alexandrie. Débarqué dans la ville après un voyage aux Indes, ayant déjà achevé quelques parties de son fameux ouvrage *A Passage to India* (publié ensuite en 1924), Forster ne cesse de traîner Alexandrie, et l'Égypte en général, dans des comparaisons avec l'Inde d'où elle sort toujours perdante (comme une sorte d'Orient à l'eau de rose, par rapport au véritable Orient indien). Cf. ROESSEL D., « A passage through Alexandria » (2004), p. 323-336.

³³ Des textes de Forster qui servent de base à l'écriture d'*Alexandria* et de *Pharos and Pharillon* sortent, pendant son séjour alexandrin, sur *The Egyptian Gazette* et *The Egyptian Mail*. Cf. SPEAR H. D., *The Uncollected Egyptian Essays of E. M. Forster* (1988).

³⁴ La réédition en question est FORSTER E. M., *Alexandria : a history and a guide*, Michael Haag, London 1982. Durrell y reconnaît sa dette, personnelle et artistique, envers l'ouvrage de son concitoyen.

relève³⁵, ancrée dans un passé hellénistique largement mêlé à la légende, où la ville contemporaine devient un simple support physique pour effectuer un pèlerinage dans la ville antique. À la recherche des traces d'un passé gréco-romain englouties par la décadence arabe, Forster n'hésite pas à les transposer dans les tissu urbain de ses jours, en appelant « grec » ou « juif » des quartiers qui ne le sont plus depuis l'époque ptolémaïque. Et quand ces traces ne sont pas décelables, c'est grâce à la légende qu'il comble la lacune : en inscrivant par exemple dans la topographie citadine, sous la mosquée Nébi Daniel, l'emplacement – pourtant seulement hypothétique – du tombeau d'Alexandre le Grand.

Encore une fois, cette mytho-histoire alexandrine n'est pas une invention de Forster. Elle puise dans un imaginaire courant à Alexandrie au début du XX^e siècle, dans le sillage du renom acquis par un musée (le Musée gréco-romain, fondé en 1892 sous l'impulsion d'une petite société savante, l'*Athenaeum*, mise en place en 1891) ainsi que par un autre guide (*Alexandrea ad Aegyptum. Guide de la ville ancienne et moderne et du musée gréco-romain*, publié d'abord en 1907³⁶, élargi et republié en 1914, traduit en anglais en 1922)³⁷. À la confluence du Musée et du guide, nous trouvons Evaristo Breccia³⁸ (1876-1967). Il s'agit d'un archéologue italien, qui réside pendant trente ans à Alexandrie, en y dirigeant le Musée gréco-romain d'avril 1904 à octobre 1931³⁹ et en y signant, parmi tant d'autres ouvrages, le guide *Alexandrea ad Aegyptum*. Ce guide, envers lequel Forster lui-même reconnaît sa dette intellectuelle⁴⁰, peut être considéré comme le socle à partir duquel se fabrique l'imaginaire forsterien, et ensuite durrellien, sur la ville d'Alexandrie.

1.4 Evaristo Breccia⁴¹, source de Forster et Durrell

Divisé en deux parties de la même ampleur – l'une consacrée à la « Ville », l'autre au « Musée » – le guide d'Evaristo Breccia présente Alexandrie comme un lieu polarisé entre ces

³⁵ ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 2, p. 699.

³⁶ La première édition du guide, imprimée à Alexandrie en 1907 par la typographie Mourès, porte le simple titre de *Guide de la ville et du Musée d'Alexandrie*. Le nom de l'auteur, Evaristo Breccia, n'y figure pas en couverture – où l'on se borne à mentionner le patronage institutionnel de la Municipalité d'Alexandrie – mais à l'intérieur du texte, dans l'avertissement au lecteur.

³⁷ Pour une analyse de cet imaginaire, cf. partie III, chap. 1, par. 1.4 et 1.5.

³⁸ Pour approfondir le parcours égyptien d'Evaristo Breccia, cf. ABDEL FATTAH A. *et alii* (a cura di), *Annibale Evaristo Breccia in Egitto* (2003).

³⁹ Breccia succède à un autre archéologue italien, Giuseppe Botti (1853-1903), membre de l'*Athenaeum*, fondateur et premier directeur du Musée gréco-romain d'Alexandrie jusqu'à son décès en 1903.

⁴⁰ Dans son propre guide, *Alexandria : a history and a guide* (1922), Forster se dit débiteur du guide de Breccia : cf., en traduction française, FORSTER E. M., *Alexandrie : une histoire et un guide* (1991), p. 164.

⁴¹ Pour une mise en contexte de la vision breccienne dans l'Alexandrie *fin de siècle*, cf. partie III, chap. 1, par. 1.5.

deux entités, parmi lesquelles ce n'est pas la ville, mais le Musée gréco-romain, à jouer le rôle de pôle fondateur.

La section qui s'occupe de la ville est à son tour divisée en plusieurs chapitres, dont seul le premier traite de la « Ville moderne », alors que les quatre autres explorent des sujets liés à l'Antiquité hellénistique (ou gréco-romaine⁴², selon la définition breccienne). Dès le premier chapitre, le déséquilibre d'intérêt en faveur de l'Antiquité se précise par une conception partagée – parfois positive, parfois résolument négative – de la modernité alexandrine. La clef pour comprendre cette double vision réside dans le rapport de la modernité au passé gréco-romain. La modernité positive est, pour Breccia, celle dans laquelle se répéteraient les conditions considérées comme les marqueurs de l'époque gréco-romaine : en premier lieu, la présence à Alexandrie d'une « variété de races, de langues, de religions, de mœurs » qui vivraient en complète harmonie⁴³. Pour l'archéologue, ces éléments font de l'Alexandrie hellénistique – comme de celle de son époque, habitée par de nombreux ressortissants européens – une ville « cosmopolite », caractérisée par « la tolérance et le respect réciproques » ainsi que par « une solidarité touchante » dans les rapports sociaux⁴⁴. Vue comme héritière du glorieux passé gréco-romain, la modernité européenne n'est donc pas à fuir mais à plaider : descendance légitime d'une généalogie historique que Breccia, en reliant son époque à l'époque hellénistique, est ainsi parvenu à bâtir.

La modernité négative est, en revanche, celle qui s'oppose – ou est vue comme étant en opposition – au passé hellénistique alexandrin. Dans les détails, cette opposition s'articule tout simplement en termes de traces laissées dans le tissu urbain : donc, de constructions. N'étant pas justifiées en tant qu'héritage légitime d'un passé-source, les constructions arabes sont vues comme autant d'actes destructeurs de la ville hellénistique, même si elles s'érigent sur des terrains vagues, car elles occupent des emplacements qui, selon Breccia, devraient être exploités par des fouilles archéologiques. Dans sa vision, la ville arabe existe et se développe au détriment de la ville hellénistique. Elle est considérée, toute entière, comme un acte de vandalisme :

On a accusé les Alexandrins d'aujourd'hui d'avoir méconnu et méprisé tout ce qui leur restait de tangible de la gloire des anciens, car on sait qu'avec la fiévreuse activité qu'ils déployaient à niveler et à construire ils brisent ou ils recouvrent, à jamais

⁴² Pour l'interprétation de « gréco-romain » dans la vision breccienne, cf. JOCKEY P., « Le Musée gréco-romain d'Alexandrie » (2007).

⁴³ BRECCIA E., *Alexandrea ad Aegyptum* (1914), p. 2.

⁴⁴ *Ibid.*

peut-être, des monuments aussi nombreux qu'ils sont précieux. Cet état de choses a fait le malheur de deux générations d'archéologues et d'historiens ; mais, en dépit de ce vandalisme, il y a encore des choses très intéressantes à voir dans la ville des Ptolémées⁴⁵.

La valeur du terme « vandalisme », qui revient souvent dans le guide, apparaît encore plus marquée en rapport aux citations qui ouvrent les deux chapitres consacrés respectivement à la ville moderne et à la topographie alexandrine. Tirées du texte que le poète italien Giosué Carducci (1835-1907) consacre à Alexandrie, dans son recueil *Odi barbare (Odes barbares)*, elles célèbrent l'éternité de la ville, qui résiste à « la fuite des années barbares », « aux Barbares et aux années⁴⁶ ». La vision breccienne se dessine ici selon ses deux aspects fondamentaux. En premier lieu, le rapprochement entre les « Barbares » et les « années » : la construction d'un temps barbare, donc, qui se serait écoulé sur la ville et malgré elle, au risque d'en faire une ville barbare. Mais, et on en vient au deuxième aspect, ce risque aurait été conjuré par cette « résistance », cette capacité intrinsèque d'Alexandrie à demeurer éternellement telle qu'elle est – à savoir hellénistique – malgré les menaces extérieures.

L'histoire arabe, vue comme barbare, est ainsi repoussée à l'extérieur de la ville, chassée à ses marges, comme « le flot du désert⁴⁷ » qui voudrait la cerner sans pourtant y arriver complètement. C'est une histoire qui – à partir de Breccia, Forster et Durrell – est souvent réduite à l'invisibilité dans les approches européennes à Alexandrie⁴⁸. En revanche, l'histoire hellénistique devient, malgré l'indigence de traces tangibles dans le tissu urbain,

⁴⁵ *Ibid.*, p. VIII-IX.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1 et p. 49. Dans son texte, rédigé en français, Breccia transcrit ces citations en italien : *E non il flutto del deserto urtante / e non la fuga dei barbarici anni / valse a domare quella balda figlia / del greco eroe. // Alacre industrie a la sua terza vita / ella sorgea* (« Ni le flot du désert houleux / ni la fuite des années barbares / purent dompter cette vaillante fille / du héros grec. // Active industrielle à sa troisième vie / elle ressurgit », vers 73-76) ; et *Come la mia macedone corazza / stia nel deserto e a' barbari e agli anni / regga Alessandria* (« Qu'à l'instar de ma cuirasse macédonienne / puisse demeurer dans le désert et aux Barbares et aux années / puisse résister Alexandrie », vers 62-64).

⁴⁷ C'est encore une citation de Giosuè Carducci.

⁴⁸ Cf. CHITI E., « Incontournable Durrell » (2012). Cette vision d'Alexandrie comme ville au glorieux passé (hellénistique) et au mesquin présent (arabe) est parfois relayée par les chercheurs en termes de « visibilité » et « invisibilité ». Dans son ouvrage sur Alexandrie entre 1830 et 1930, l'historien Robert Ilbert cite largement le *Quatuor* de Durrell, en y voyant la clef pour comprendre un certain mode de vie alexandrin (celui des communautés étrangères et de la Municipalité, des clubs et des cafés, et de la sociabilité qui se fait dans ces lieux) censé identifier la ville par antonomase : « Durrell a su comprendre que l'on ne pouvait s'en tenir à l'impression première, celle d'une ville démolie », cf. ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 2, p. 692. Ilbert invite ainsi à aller au-delà de la ville visible pour rechercher, dans un passé désormais invisible, un prestige alexandrin révolu, véhiculé par l'approche durrellienne. Cette conception selon laquelle « There is nothing to see – except what there was once, for Alexandria » est critiquée notamment par l'historien Khaled Fahmy et l'économiste Robert Mabro. Dans leurs contributions respectives à un volume intitulé *Alexandria Real and Imagined*, de 2004, les deux chercheurs pointent du doigt ce substrat durrellien trop souvent mobilisé comme référence, y compris pour l'écriture de l'histoire d'Alexandrie.

l'histoire d'Alexandrie par excellence : l'époque à faire remonter à la surface par les fouilles archéologiques, le développement du Musée et les (ré)créations livresques, dans une sorte de lutte culturelle où ces dernières finissent par jouer, face aux progrès lents et difficiles de deux premières instances, le rôle fondamental. S'il est vrai en effet que, par les fouilles, Breccia augmente considérablement la collection muséale alexandrine, il ne l'est pas moins que, la fondation du Musée ne remontant qu'à 1892, bien d'antiquités sont déjà dispersées hors de la ville, voire même hors d'Égypte. Ensuite, les éclaircissements que ces fouilles apportent sur la ville antique, et notamment sur sa topographie, sont loin d'être exhaustifs. L'emplacement de monuments d'une importance pourtant capitale (dont le tombeau d'Alexandre le Grand) demeure encore flou, à cause de lacunes documentaires que ne cache pas le guide breccien⁴⁹.

Cet aveu de limites ne semble pas pour autant arrêter Breccia, qui essaie de combler ce qui est incomblable du point de vue scientifique par le biais de ses choix muséaux, en allant jusqu'à exposer sans médiation son Alexandrie idéale en regroupant, dans une salle du Musée destinée en principe à la topographie antique, des pièces autant hétérogènes du point de vue archéologique que parfaitement cohérentes dans cet effort de construction d'une ville-idée. Dans cette salle on trouve des plans de la ville antique où l'emplacement – hypothétique – du tombeau d'Alexandre est inscrit avec force de certitude dans la topographie citadine. À côté d'eux figurent des reconstructions, peu importe si parfois « fantaisistes⁵⁰ », de monuments alexandrins disparus (comme le Phare), ainsi que des photographies d'antiquités alexandrines désormais conservées à l'étranger (comme un des obélisques connus sous le nom « d'aiguilles de Cléopâtre »). Et il y a aussi des reproductions de tableaux (comme *La Prédication de Saint Marc à Alexandrie* des frères Bellini) inspirés par l'histoire alexandrine mais produits ailleurs, n'ayant jamais eu de liens tangibles ni avec Alexandrie ni avec l'époque hellénistique dont est censé s'occuper son Musée gréco-romain.

Cette topographie imaginaire sort l'Alexandrie hellénistique de sa dimension spatio-temporelle pour en faire une ville de l'esprit, un legs civilisationnel universellement et éternellement valable. Face à l'échec de l'archéologie dans la récupération de ses traces matérielles, face aux limites du Musée dans leur patrimonialisation, c'est le guide qui se charge – par une sorte d'archéologie de l'esprit – de redonner vie à cette gloire révolue. Breccia y traite les monuments comme des institutions dont, faute de restes tangibles, on aborde les règles de fonctionnement pour retenir les grandes visées intellectuelles. La Bibliothèque d'Alexandrie est présentée comme un établissement fondamental pour le

⁴⁹ BRECCIA E., *Alexandrea ad Aegyptum* (1914), p. 54.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 146.

déroulement des recherches du *Mouséion* (le Musée ptolémaïque), défini à son tour comme un organisme qui, à quelques différences près, « pourrait être comparé à nos Universités d'Occident⁵¹ ». Dépouillés de leur matérialité, le Musée et la Bibliothèque deviennent deux jalons de « l'éternité idéale d'Alexandrie⁵² », aboutissement ultime du dessein ptoléméen, vu comme un véritable projet civilisationnel, plus que comme une volonté d'œuvrer pour la grandeur dynastique :

Pour attirer et centraliser à Alexandrie tout le mouvement scientifique et littéraire de l'époque, les Ptolémées avaient créé deux institutions, pour lesquelles ils ont droit à la gratitude éternelles de tous ceux qui pensent : le Musée et la Bibliothèque⁵³.

Les passages de cette teneur sont nombreux dans le guide, où la ville-idée est présentée comme un patrimoine « dans l'histoire générale de la civilisation⁵⁴ », car « la civilisation alexandrine n'a pas cessé, même après sa disparition, d'être profitable à l'esprit humain, qui en gardera pour toujours des traces profondes⁵⁵ ». À travers son archéologie de l'esprit, Breccia identifie ces traces profondes aux valeurs de cosmopolitisme, solidarité et tolérance que les Ptolémées auraient léguées à l'humanité. Il affirme les reconnaître dans l'Alexandrie hellénistique ainsi que dans celle de son époque, dans un fil rouge qui unirait Alexandre, le fondateur d'Alexandrie, à celui qui est vu comme le « fondateur de la prospérité d'Alexandrie⁵⁶ » : le souverain Mohammed Ali, qui règne sur l'Égypte de 1805 à 1849, en posant les bases pour l'ouverture de plus en plus poussée du pays à la pénétration européenne :

Il fut donc donné au grand Mohamed-Ali de ressusciter une ville morte. (...) La population européenne profita de la libérale hospitalité de ce prince éclairé et s'y établit chaque jour plus nombreuse. La mort, à son tour, fut chassée par la vie⁵⁷.

L'équation entre « Européens » et « vie » est ainsi établie, justifiant à elle seule la présence européenne à Alexandrie, à l'époque de Breccia : non seulement comme gage d'un

⁵¹ *Ibid.*, p. 36, c'est moi qui souligne.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁷ *Ibid.*, p. VIII.

avancement culturel autrement impossible à atteindre, mais comme le retour tout naturel de la ville à une prospérité que seuls les successeurs légitimes d'Alexandre et des Ptolémées peuvent garantir. En liquidant l'histoire arabe d'Alexandrie comme une parenthèse de vide et de silence, Breccia peut faire des Européens de son temps les descendants directs des souverains hellénistiques : plus anciens que les Arabes, et donc plus légitimes, dans le rôle de maîtres de la ville. Si, comme André Burguière l'affirme, « une bonne généalogie commence par une intégration réussie⁵⁸ », on peut conclure que l'œuvre de Breccia a bien atteint son but : forts d'une filiation directe du fondateur de la ville Alexandre le Grand et de ses premiers successeurs, les Européens peuvent envisager une intégration heureuse à Alexandrie, où ils reviennent comme des natifs⁵⁹ rentrant chez eux ; non pas comme de simples migrants. Sans oublier que la validité éternelle de l'héritage alexandrin confère à la « communauté imaginée⁶⁰ » par Breccia – véhiculée par son Musée gréco-romain et justifiée par son guide – une certaine légitimité à durer.

1.5 *Alexandrie, 1977 : Durrell se dresse en référence alexandrine*

C'est en effet sous l'angle d'un natif revenant chez lui que Lawrence Durrell se met en scène en décrivant son retour à Alexandrie, en 1977⁶¹ : trente ans après avoir quitté la ville où il a séjourné l'espace de deux ans. Il prend part, à cette occasion, à un documentaire de la BBC intitulé *Spirit of Place*, qui se propose d'amener l'écrivain britannique (re)faire le tour des endroits fréquentés lors de son séjour alexandrin et peints ensuite dans le *Quatuor*. Escorté par une troupe de télévision ainsi que par une cohorte d'admirateurs, on ne saurait affirmer que Durrell se livre à ce moment-là à un voyage de la nostalgie. Au contraire, ce retour autant fugace que filmé, et planifié dans les moindres détails, apparaît comme une étape fondamentale dans la validation – et l'auto-validation – de la réputation de Durrell comme chantre de la ville, voix sur Alexandrie par excellence.

⁵⁸ BURGUIÈRE A., « La généalogie » (1992), p. 32.

⁵⁹ Pour une discussion des généalogies visant à établir une sorte d'autochtonie pour les Européens installés en Égypte, cf. aussi STARR D., « Making the cosmopolitan native », in *Remembering Cosmopolitan Egypt* (2009).

⁶⁰ Cf. ANDERSON B., *Imagined communities* (1983).

⁶¹ Ce retour est relaté par Lawrence Durrell dans sa préface à une réédition du guide de Forster : DURRELL L., « Introduction », in FORSTER E. M., *Alexandria : a history and a guide*, Michael Haag, London 1982. Mais également par d'autres : cf. HAAG M., *Alexandria: City of Memory* (2004), p. 1-2 et AWAD M., « Bref retour à Alexandrie » (2004), p. 61-67. Ce dernier semble pourtant se tenir à la version fournie par Haag, pour approfondir ensuite, du point de vue de la conservation du patrimoine architectural, l'état d'abandon et de délabrement dans lequel se trouve actuellement villa Ambron, où jadis habitait Durrell. Khaled Fahmy critique le compte-rendu de Michael Haag, et le ton d'hagiographie durrellienne par lequel il raconte ce retour de Durrell à Alexandrie. Cf. FAHMY Kh., « The essence of Alexandria » (2012).

D'abord, le choix d'articuler cette remémoration sous la forme d'un parallèle continu entre passé et présent n'est pas anodin, surtout parce que les changements que Durrell relève par rapport à ses souvenirs sont considérés comme autant d'éloignements de la véritable Alexandrie, une sorte de trahison de « l'esprit du lieu » qui donne le titre au documentaire. L'écrivain se plaint ainsi de l'état de délabrement de certains endroits, de la fermeture de sa librairie préférée (*La Cité du Livre*) et du « stock lamentable » des autres librairies de la ville, jugé par rapport aux seules publications disponibles en anglais et en français. Mais il se plaint surtout du panorama linguistique et culturel qui a changé, en gommant les apports plurilingues pour bâtir un univers monolingue – arabe – où, nous dit-il l'écrivain, l'achat même d'une boîte d'aspirine relève d'un parcours du combattant⁶².

Le passage d'une pluralité à une unité linguistique et culturelle, coïncidant avec la décolonisation et les nationalisations de l'époque nassérienne, est vu comme le symptôme d'un manque d'envergure d'un présent tellement borné et médiocre, qu'il oublie même de préserver les traces de son glorieux passé. Par rapport à la vision breccienne, identifiant à l'époque hellénistique le passé-source sur la base duquel mesurer la période contemporaine, la nuance réside ici dans le fait que, en quête d'une référence pour jauger le présent alexandrin, Durrell ne remonte plus aux Ptolémées mais à soi-même. Ayant réussi, grâce à Breccia et à Forster, son intégration heureuse dans la ville, n'ayant plus besoin de se justifier comme l'issue légitime d'une généalogie citadine, Durrell peut désormais se dresser en tant que natif – de plus ancienne souche que les Alexandrins qu'il rencontre – de retour dans une Alexandrie qui, même à distance, lui appartient. Il a le droit de la soupeser et de l'évaluer en vertu de son passé dans la ville et de l'image – véritable et définitive, valable donc jusque dans le présent – qu'il a su capturer d'elle dans son *Quatuor*. À maintes reprises, Durrell évoque les changements survenus par rapport aux lieux fréquentés par lui-même, par Cléa (une peintre alexandrine devenue personnage fictionnel dans le *Quatuor*⁶³) ou même par Justine (un personnage fictionnel tout court, quoiqu'inspiré, nous dit-on, par une femme en chair et en os⁶⁴). Il y a en effet, dans ce compte-rendu durrellien de la visite de 1977, une confusion constante qui est entretenue entre le souvenir et la fiction, entre Durrell (référence alexandrine en vertu de son vécu dans la ville) et Darley (référence alexandrine en vertu de son vécu dans le *Quatuor*).

⁶² Difficile d'imaginer concrètement pourquoi, vu qu'aspirine, en arabe, se dit « aspirine ».

⁶³ Sur la mémoire et la contre-mémoire liées au personnage de Clea, cf. chap. suiv, par. 2.1.

⁶⁴ Il s'agit de l'Alexandrine Eve Cohen, que Durrell épouse en deuxième noces.

Ce glissement, pour ne pas dire cet aplatissement, entre ce qui est absent – donc non perceptible dans le présent alexandrin – en tant que passé et ce qui est absent en tant que fictionnel contribue à mettre histoire et fiction sur un pied d'égalité quant à leurs facultés de produire un discours véridique sur Alexandrie. Or, cette attitude durrellienne visant à assimiler histoire et fiction ne remonte pas qu'à la visite de 1977. Déjà bien présente dans le *Quatuor*, elle est à l'origine de la réputation acquise par Constantin Cavafy comme poète d'Alexandrie, ainsi que de la construction d'une triade alexandrine (représentée par Cavafy, Forster et Durrell) qui s'impose désormais comme la mémoire – littéraire et non littéraire – capable de faire autorité sur la ville.

1.6 Cavafy, personnage fictionnel de Forster et Durrell

Né à Alexandrie en 1863, Constantin Cavafy reste pratiquement inconnu du grand public jusqu'aux dernières années de sa vie, si ce n'est jusqu'à après sa mort, survenue en 1933. Il n'est qu'un obscur employé du Service de l'Irrigation alexandrin quand, en 1916, on le présente à Edward Morgan Forster. L'écrivain britannique, de quinze ans son cadet, jouit déjà, lui, d'un renom considérable. Et c'est dans cette situation de succès inégal que Forster se propose de faire connaître le poète néo-grec au monde anglophone, en entamant – selon l'expression de Peter Jeffreys, éditeur de la correspondance Forster-Cavafy – « a great promotional campaign⁶⁵ » : une grande campagne de promotion visant à mobiliser quelques-unes de ses connaissances dans le monde des lettres anglaises, pour ouvrir à Cavafy la voie de la publication à Londres. Forster se charge même du projet de traduction, en faisant appel au traducteur George Valassopoulo et en proposant la collaboration de l'historien Arnold Toynbee pour une révision d'expert de l'œuvre traduite. Même si le projet n'aboutit pas sous une forme complète, des poèmes épars de Cavafy paraissent en traduction anglaise dans les deux ouvrages alexandrins de Forster : *Alexandria : a history and a guide* (1922) et surtout le recueil *Pharos and Pharillon* (1923).

Ce dernier, publié à Londres par Leonard et Virginia Woolf, propose pour la première fois à un public anglophone une étude de la poésie de Cavafy. Le bref essai, « The Poetry of C. P. Cavafy », est inclus dans la partie du livre consacrée non pas à « Pharos » (l'ancien Phare, métaphore de la splendeur alexandrine en période hellénistique) mais à « Pharillon » (une formule péjorative forsterienne parodiant l'ancien Phare, pour indiquer le décalage

⁶⁵ JEFFREYS P., *The Forster-Cavafy letters* (2009), p. 3.

incomblable entre la gloire de l'Antiquité et la petitesse du présent alexandrin). Quoique peint comme une sorte d'agréable dérivatif à la médiocrité ambiante (« a delightful experience⁶⁶ »), Cavafy fait partie de cet obscur présent. Jamais Forster ne dit que sa poésie suffit à le rédimier, à le rendre digne de considération en soi. Au contraire, la valeur qu'il attribue à l'œuvre de Cavafy semble résider précisément dans sa capacité à transcender le présent d'Alexandrie, que ce soit pour faire revivre son passé gréco-romain ou pour se bâtir un monde intérieur peuplé par des personnages empruntés à l'histoire ou à la légende de ce passé⁶⁷. De plus, comme Jeffreys le relève en soulignant les positions de force inégales de Forster et Cavafy lors de cette « grande campagne de promotion », l'écrivain britannique s'approprie le poète néo-grec pour ses propres fins littéraires. Et, pourrait-on ajouter, il en fait un personnage fictionnel :

...un gentleman grec en chapeau de paille, qui se tient debout absolument immobile, légèrement de biais par rapport à l'univers. Il a les bras tendus, peut-être. « Oh, Cavafy... ! ». Oui, c'est Mr. Cavafy, et il se rend de son appartement à son bureau, ou alors de son bureau à son appartement. Dans le premier cas, il disparaît aussitôt qu'aperçu, avec un petit geste de désespoir. Dans le second, il se peut qu'il accepte de commencer une phrase – une immense phrase compliquée, encore que bien structurée, riche de parenthèses qui ne se mêlent jamais et de réserves qui sont de vraies restrictions ; une phrase qui avance logiquement vers une fin que l'on devine, et qui néanmoins est toujours plus imprévue et saisissante que l'on ne l'attendait. La phrase se termine parfois dans la rue, parfois elle meurt victime de la circulation, et parfois se prolonge jusque dans son appartement. Elle traite des perfides agissements de l'empereur Alexis Comnène en 1096, ou des olives, de leurs débouchés et de leur prix, ou du sort de quelques amis, ou de George Eliot, ou des dialectes des montagnes de l'Asie Mineure. Elle est énoncée avec la même aisance en grec, en anglais, ou en français. Et l'on sent bien que, malgré sa richesse intellectuelle et sa qualité humaine, malgré la bienveillance mesurée de ses jugements, elle aussi se tient légèrement de biais par rapport à l'univers : c'est la phrase d'un poète⁶⁸.

Ce ton, par endroits caricatural, et cette volonté de s'approprier Cavafy pour en faire un héros romanesque caractérisent également l'approche durrellienne du poète néo-grec. Cavafy est

⁶⁶ FORSTER E. M., *Pharos and Pharillon*, Hogarth Press, London 1923, p. 91.

⁶⁷ Pour une remarque de teneur semblable, élaborée à partir d'un angle différent, quant à l'appréciation durrellienne et forsterienne de Cavafy, cf. FAHMY Kh., « For Cavafy with love and squalor » (2004), p. 263-281.

⁶⁸ La citation est tirée de la traduction française de Claude Blanc : FORSTER E. M., *Pharos et Pharillon*, Quai Voltaire, Paris 1991, p. 131-132.

très présent dans le *Quatuor*, mais pas comme une figure structurée, réaliste, bâtie avec un souci de vraisemblance. Au contraire, on assiste chez Durrell non seulement à une fictionnalisation mais à une mythification de Cavafy, par laquelle le poète est vidé de tout renvoi à son existence réelle, et récemment écoulée à Alexandrie, pour devenir une sorte de fantôme, une réminiscence mi-littéraire mi-léendaire qui hante la ville. Presque invariablement évoqué par les épithètes formulaires « the old poet of the city », « the old Greek poet », « the old man » – dans des passages où la récitation de ses vers, bien réels, est faite par la bouche des personnages fictionnels du *Quatuor* – Cavafy est mentionné par son vrai nom uniquement quand il devient un objet d'étude pour Darley, l'*alter ego* de Durrell. Dans le premier livre de la tétralogie, en effet, Darley déclare avoir été invité par l'Atelier d'Alexandrie⁶⁹ à donner une conférence sur Cavafy⁷⁰. Il raconte sa crainte, d'un côté, d'une réaction scandalisée du public, composé pour la plupart de dames de la bonne société, face à un poète comme Cavafy, qui tirait de la rue sa matière et son inspiration. Mais il révèle aussi l'inquiétude éprouvée en apercevant une sorte de présence fantomatique – « feeling the old man all around me » – comme si le « vieux poète » voulait surveiller la façon dont, *post mortem*, on parlait de lui.

Cette conférence romanesque consacre Darley comme expert fictionnel d'un poète bien réel et transforme ce poète bien réel en une sorte de croyance folklorique, de fantôme d'Alexandrie auquel on réserve quelques renvois fugaces, presque formulaires, comme ceux que l'on vouerait à une légende tenue pour acquise dans le bagage mémoriel citadin. Durrell devient donc, en quelque sorte, l'auteur même de Cavafy, ainsi que le digne successeur de Forster comme découvreur du poète grec et narrateur de la ville d'Alexandrie. Cette triade alexandrine (Cavafy, Forster, Durrell), aujourd'hui traitée comme l'aboutissement d'un travail de tri et de validation opéré par l'histoire littéraire⁷¹, est en réalité, au départ, un produit fictionnel durrellien. Fort d'une capacité considérable à brouiller les pistes entre l'histoire et la fiction, Durrell écrit le livre qui le consacre – à travers la consécration de son double fictionnel Darley – comme le chantre par excellence de la ville d'Alexandrie. Nombreux sont, en effet, les passages du *Quatuor* qui scellent ce brouillage entre la figure du narrateur interne (Darley) et celle de l'auteur (Durrell), en associant par exemple des lieux physiques d'Alexandrie aux souvenirs fictionnels que Darley en garde :

⁶⁹ Sur l'histoire de l'Atelier d'Alexandrie, cf. partie II, chap. 2, par. 2.4.

⁷⁰ DURRELL L., *Justine. The Alexandria Quartet*, Faber and Faber, London 1968 [1962], p. 30-31.

⁷¹ Cf. par exemple les approches de KEELEY E., *Cavafy's Alexandria* (1976) ou PINCHIN J.-L., *Alexandria still: Forster, Durrell and Cavafy* (1977).

Rue Piroa, rue de France, la mosquée Terbana (placards sentant la pomme), rue Sidi-Abou-El-Abbas (glaces à l'eau et café), Anfouchi, Ras El Tin (Cap des Figuiers), Ikingi Mariut (cueilli ensemble des fleurs sauvage, persuadé qu'elle ne pouvait pas m'aimer), statue équestre de Mohammed Ali dans le square... petit buste comique du général Earle, tué au Soudan en 1885... Des milliers d'hirondelles tournoyant dans le soir... les tombes de Kom El Shugafa, obscurité, trottoirs humides, tous les deux peur de l'obscurité... Rue Fouad, autrefois rue de la Porte-Rosette...⁷²

Les noms des lieux sont suivis de notations où les souvenirs personnels (perceptions sensorielles, digressions sentimentales) se mêlent à des renvois neutres, susceptibles de figurer dans un guide. Les deux catégories de souvenirs, ceux de Darley-personnage-fictionnel et ceux de Durrell-auteur-de-la-fiction, ont la même pertinence dans la (re)construction d'Alexandrie que représente le *Quatuor*.

La « capitale de la Mémoire »⁷³ fondée par Durrell se compose d'un tissu urbain où histoire et imaginaire vont de pair ; où, par cet amalgame entre remémorations réelles et fictionnelles, Durrell se constitue lui-même en référence alexandrine, ce qui fait que, dorénavant, la réminiscence des lieux de Justine ne sera pas moins légitime que celle du parcours de Cléopâtre. Quant aux renvois non fictionnels qui nourrissent ce tissu, ils sont soumis à un regard anthologique en vertu duquel Cléopâtre se tient à côté d'Alexandre le Grand et ce dernier côtoie Cavafy, les trois étant – comme les autres figures alexandrines – des « exemplaires de la ville⁷⁴ ». On a une remarque sur l'ancienne appellation de Rue Fouad mais pas sur la nouvelle, même si, depuis la Révolution des Officiers libres de 1952, l'Égypte n'est plus une monarchie et l'hommage au roi Fouad I^{er} a disparu de la dénomination officielle de cette rue, qui porte désormais le nom de Tarîq al-Hurriyya (Boulevard de la Liberté). Comme la mémoire humaine, cette capitale de la Mémoire est dépourvue de profondeur historique. Le temps y est réduit à simple notation topographique, à attribut du lieu. Et le lieu est congelé à un éternel présent qui ne prend en compte ni l'évolution citadine successive au départ des Européens, ni celle précédant leur arrivée.

⁷² DURRELL L., *Le Quatuor d'Alexandrie* (1987 [1962]), p. 199.

⁷³ *Ibid.*, p. 169.

⁷⁴ Cf. DURRELL L., *The Alexandria Quartet* (1968 [1962]), p. 338 : “the city's exemplars – Cavafy, Alexander, Cleopatra and the rest”.

1.7 *Survол d'ensemble, conclusions, pistes de travail*

Le but de ce chapitre était d'analyser l'image dominante, la mémoire qui fait autorité jusqu'à nos jours sur la ville d'Alexandrie, en la mettant en perspective historique. Le résultat auquel cette analyse nous a menés – à savoir la reconstruction d'une généalogie culturelle reliant Durrell à Forster et à Breccia – contribue à faire sortir le *Quatuor d'Alexandrie* de son aura de monument hors du temps. La tétralogie de Durrell est, au contraire, débitrice d'une vision viable dans une ville coloniale, où l'on justifie la présence des Européens en termes de filiation légitime d'un passé-source, considéré comme la seule matrice de civilisation. On trouve en effet, dans le *Quatuor*, des images coloniales, voire racistes, comme celle d'une Alexandrie « bâtie comme une digue pour contenir le flot de la négritude africaine [*African darkness*] » qui s'infiltrerait désormais dans les quartiers européens, en produisant une déplorable « osmose raciale⁷⁵ ». On pourrait donc s'étonner du fait que ce livre soit lu comme le manifeste éternel d'une Alexandrie cosmopolite et tolérante, si ce n'est que cosmopolitisme et tolérance sont – depuis Breccia, en passant par Forster – les valeurs alexandrines considérées de matrice hellénistique et utilisées comme socle apte à légitimer la présence européenne dans la ville. On en conclut ainsi que le *Quatuor* souffre (ou jouit) du même aplatissement historique qu'il imprime à Alexandrie : monument figeant de la ville, il est figé à son tour, relu plus que lu, abordé par de brefs passages sortis de leur contexte, réduits à des citations devenues presque formulaires.

Les pistes de travail qui se dégagent de cette considération s'appuient donc sur un énième appel à une dé-monumentalisation de la mémoire littéraire alexandrine. Comme l'ont déjà recommandé des chercheurs tels Khaled Fahmy⁷⁶, Robert Mabro⁷⁷, Hala Halim⁷⁸, l'histoire sociale et culturelle d'Alexandrie doit être abordée au-delà, ou en deçà, d'un renvoi continu à cet éternel alexandrin construit par Durrell – dans des circonstances bien précises de temps, de lieu et d'intention – mais souvent envisagé comme une entité essentielle en dehors de ces mêmes contingences. De plus, tout en n'étant pas la discipline de référence pour cette étude, l'histoire littéraire jouirait aussi d'une banalisation – sous la forme d'une historicisation – de cette triade alexandrine composée de Cavafy, Forster et Durrell, qui est présentée comme le fruit d'un simple constat de qualité, alors même qu'elle se révèle comme

⁷⁵ DURRELL L., *Le Quatuor d'Alexandrie* (1987 [1962]), p. 62.

⁷⁶ FAHMY Kh., « For Cavafy, with love and squalor » (2004) ; ID., « Towards a social history of Modern Alexandria » (2004).

⁷⁷ MABRO R., « Nostalgic literature on Alexandria » (2002) ; ID., « Alexandria 1860-1960: the cosmopolitan identity » (2004).

⁷⁸ HALIM H., *Alexandrian Cosmopolitanism : an Archive* (2013).

l'aboutissement de la stratégie de Durrell pour s'auto-valider en tant que référence alexandrine. Or, ce que l'histoire peut enseigner aux études littéraires est que, en abordant un texte comme document et non pas comme monument⁷⁹, on parvient à mieux l'interroger, car on cherche à lui poser, et à se poser, les bonnes questions avant qu'à en tirer les bonnes réponses. Si une Alexandrie de Cavafy, Forster ou Durrell veut donc être légitimement abordée, il faut aussi problématiser l'approche en termes de trajectoires sociales par lesquelles ces trois figures – acteurs sociaux parmi d'autres – ont évolué dans la ville.

⁷⁹ Cf. partie I, chap. 1.

Chapitre 2.

Contre-mémoires, ou Alexandrie malgré Durrell.

Appliquée de façon aussi abstraite qu'indiscriminée, à toutes les littératures dites post-coloniales, la notion de contre-écriture révèle non seulement sa faiblesse épistémologique mais aussi sa dangerosité idéologique, en risquant de cantonner au statut de *réaction* toute expression culturelle émanant des pays anciennement colonisés. Cette conception, qui postule implicitement un monopole de l'*action* pour les pays anciennement colonisateurs, finit par réifier les anciennes colonies en les figeant dans une subalternité structurelle. Cette critique, à mon avis nécessaire, d'un usage des grilles épistémologiques peu attentif aux réalités sur le terrain¹ ne doit pas pour autant déboucher sur le rejet, en bloc, d'un pan entier de réflexion sur les modes de production, diffusion et validation culturelle en situation post-coloniale². La notion de contre-écriture, introduite par Bill Ashcroft et ses collègues dans le domaine des études littéraires, a au moins le mérite de rendre compte d'une disproportion de forces persistante – entre anciens colonisateurs et anciennes colonies – dans la promotion de sa propre vision du monde. Or, transférée de la littérature à l'histoire culturelle et de la situation vaste et hétérogène des pays décolonisés à une réalité spécifique parmi ceux-ci, cette notion, soumise à une analyse plus fine des sources disponibles, se prête à des usages peut-être moins criants mais plus adaptés.

Dans le cas d'Alexandrie et de la mémoire³, dont il est question ici, la qualification de contre-écriture est applicable à une série d'écrits dont le but est, de façon plus ou moins explicite, d'aller à contre-courant de l'imaginaire durrellien dominant pour construire, diffuser et valider une autre mémoire alexandrine. Parfois tentatives minoritaires en termes de prestige culturel, parfois véritables luttes contre les moulins à vent, ces lectures alternatives de la réalité alexandrine méritent d'être décelées et analysées dans les approches de l'histoire culturelle d'Alexandrie (et sur Alexandrie). Le but n'est pas, bien entendu, de recenser et

¹ On peut en effet constater que, après la parution en 1989 de ASHCROFT B. *et alii*, *The Empire writes back* (1989), les *post-colonial studies* ont été de plus en plus figées – par leurs concepteurs mêmes – dans des glossaires ou des manuels, au risque de remplacer un débat mouvant par une grille de lecture sclérosée : cf. ASHCROFT B. *et alii*, *The Post-colonial Studies Reader* (1995) et *Key concepts in Post-Colonial Studies* (1998).

² J'emprunte l'expression de « situation post-coloniale » à un ouvrage qui fait le point sur la réception des *post-colonial studies* dans le débat français. Cf. SMOUTS M.-C. (éd.), *La situation post-coloniale* (2007). Cette expression est elle-même construite au miroir de « situation coloniale », définie comme cadre épistémologique par Georges Balandier en 1951 : BALANDIER G., « La situation coloniale. Approche théorique » (1951).

³ Dans son rapport à l'autorité : cf. introduction à la partie IV de cette étude.

étudier toutes ces lectures autres, ce qui serait en soi un travail digne d'une thèse, mais de donner une idée de l'existence d'un sous-bois de la mémoire alexandrine, qui se développe en marge de (comme on le verra dans le prochain chapitre) ou en opposition à (comme on le verra ici) la vision durrellienne dominante. Or, avant de se livrer à une reconstruction et à une interrogation de ces contre-mémoires, une dernière remarque s'impose. Leur relative hétérogénéité (en termes de langue, période, origine de l'auteur, domaine de référence, échelle mobilisée) appelle les chercheurs à ne pas réduire à un rapport purement binaire, entre anciens colonisateurs et anciens colonisés, ces stratégies de construction de mémoires alexandrines autres que celle de Durrell. En même temps, toutefois, la présence et la fréquence de ces contre-mémoires dans les champs littéraire et académique égyptiens, voire même arabes, et la façon dont elles se revendiquent de thématiques post-coloniales globales invitent à ne pas tomber dans le piège opposé : à savoir celui de minimiser, en négligeant l'étendue des réactions suscitées, l'impact de cet imaginaire durrellien dans la construction d'une mémoire post-coloniale non seulement alexandrine, mais égyptienne, voire même arabe.

2.1 *Clea de sa sœur vs Clea de Durrell*

Dans les archives, relativement récentes, de l'Atelier d'Alexandrie on trouve un livret signé par une certaine Jeanne Engalitcheff-Badaro et intitulé *Cléa Badaro (1913-1968). Sa vie, son œuvre*. Aucune mention n'y est faite de son lieu ou de sa date de parution, ni de son éditeur, mais la recherche du nom de l'auteure dans ces mêmes archives mène à quelques résultats concluants. La seule source qui éclaire son parcours – une nécrologie⁴ – n'est pas avare en renseignements. Elle nous présente Jeanne Engalitcheff-Badaro comme une ressortissante de la haute société européenne d'Égypte, née au Caire d'une famille aisée d'origine grecque, les Badaro, qui finit par être accablée de disgrâces. Quand la mère, atteinte de pneumonie, décède et le père, avocat et homme d'affaires, perd sa fortune, les deux filles Badaro – Jeanne et Clea – sont confiées à une grand-mère de Suisse. Les difficultés matérielles ne les empêchent pas de mener à bien leurs études et de réussir dans la vie. Clea devient peintre et, de retour en Égypte, s'installe à Alexandrie où, dans les années trente et quarante, elle collabore avec l'Atelier. Jeanne épouse en deuxièmes noces le prince Engalitcheff et à Rome, au cours de la Seconde Guerre mondiale, s'adonne à des activités sociales et mondaines pour soutenir des associations caritatives, avant de s'établir en Grèce

⁴ ANONYME, « Jeanne Engalitcheff, 1913-1983 », dans « Nécrologies », *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie* n° 6. *Le Cinquantenaire (1934-1984)*, Les Éditions de l'Atelier d'Alexandrie, Alexandrie 1985, p. 154-156.

avec son mari à la fin du conflit⁵. Les deux sœurs ne sont réunies qu'en 1959, quand Jeanne revient à Alexandrie pour veiller sur sa sœur Clea, gravement malade. Pendant presque dix ans, elle reste à ses côtés, en se consacrant à des activités qui étaient jusque là l'apanage de Clea : les collaborations de Jeanne avec l'Atelier d'Alexandrie, ses quelques articles publiés dans les *Bulletins* de l'association, remontent en effet à cette période. Après la disparition de Clea, survenue en 1968, Jeanne se dresse peu à peu comme une gardienne de sa mémoire et une promotrice de sa réputation de peintre. Elle ne quitte plus Alexandrie, où elle meurt en 1983, quelques années après⁶ avoir publié son unique monographie : le livret *Cléa Badaro (1913-1968). Sa vie, son œuvre*, dans le but de donner, une fois pour toutes, la vraie image de sa sœur Clea.

D'une façon qui semble, à un premier regard, tout à fait paradoxale, ce petit ouvrage se présente, malgré ses dimensions et sa diffusion qu'on peut supposer bien modeste⁷, comme un livre-vérité, écrit pour répondre à un impératif moral, comme s'il s'agissait pour Jeanne d'y consigner, en guise de testament spirituel, sa version sur le parcours de sa sœur Clea et de l'accréditer en même temps comme la seule version légitime. Mais en quoi la vie d'une peintre alexandrine disparue serait-elle sujette à controverse ? En quoi vérité et fausseté seraient-elles des catégories mobilisables pour évaluer les reconstructions de sa trajectoire ? L'explication réside dans la double vie de Clea : d'un côté, sa vie physique, humaine et artistique, entamée au Caire, poursuivie en Suisse et conclue à Alexandrie ; de l'autre, celle, livresque, de personnage littéraire, menée à son insu, dès 1957, dans les pages du *Quatuor d'Alexandrie* de Lawrence Durrell. Le dernier roman de la tétralogie, en particulier, porte le nom même de *Clea*, en faisant de ce personnage de peintre alexandrine inspiré de Cléa Badaro, déjà présent dans les trois premiers volumes, la muse incontestée du dernier. Dans ce dernier livre, Clea, décrite auparavant comme une artiste douée mais rigide et une personne charmante mais froide, s'ouvre à la vie, au sexe et à l'amour, en subissant une métamorphose qui la porte à mettre définitivement de côté l'intransigeance naïve de sa jeunesse pour devenir une vraie femme : la vraie femme avec laquelle Darley, l'alter-ego fictionnel de Durrell, construit son avenir. Voilà donc la version de Clea à laquelle s'oppose le livret de Jeanne Engalitcheff-Badaro.

⁵ Les activités de Jeanne Engalitcheff à Rome, où elle fréquente en pleine guerre la haute société citadine, semblent la relier à des milieux fascistes. Pourtant, sa nécrologie ne donne pas, sur cette période, d'éléments viables pour reconstruire ces sociabilités.

⁶ La nécrologie de Jeanne indique 1978 comme date de publication du livret sur Clea et l'Atelier d'Alexandrie comme éditeur.

⁷ Comme le lieu, la date et l'éditeur, le tirage n'est pas indiqué, ce qui renforce l'image d'une publication interne à l'Atelier d'Alexandrie, destinée à une commémoration également interne de la figure de Clea.

Le sentiment de paradoxe surgit à une première approche de celui-ci, et de la mission de vérité qu'il affiche, cède alors la place, tout simplement, à la prise en compte d'une disproportion de forces dans la construction, la diffusion, la validation des mémoires. Car, si l'histoire d'Alexandrie elle-même se heurte à l'imaginaire dominant sur la ville, figé par la plume de Durrell, il est facile de comprendre que le parcours de Clea-personnage-fictionnel ait eu l'effet d'éclipser totalement celui de la personne physique Clea Badaro, née en 1913 et morte en 1968. Comme un David contre Goliath, Jeanne Engalitcheff-Badaro livre quand même son combat pour la récupération de l'image de sa sœur, en s'appuyant sur plusieurs points. La première stratégie mise en œuvre – il est important de le souligner – est de redimensionner le côté alexandrin de Clea, comme si cela équivalait à retirer cette figure de l'emprise de la ville dominée par l'imaginaire durrellien :

Bien qu'elle soit désormais, pour ceux qui l'ont connue ou rêvée à travers son art, « Cléa d'Alexandrie », Cléa Badaro, ma sœur, naquit au Caire, à Zamalek, cette île de jardins que le Nil enlace de ses deux bras, telle une enfant chérie née entre la Ville Sainte limitée par les contre forts du Mokattam et les sables éternels où veille le Sphinx aux pieds des Pyramides⁸.

Cette ouverture sur « Clea du Caire », entre allusions à la chrétienté copte (donc autochtone) et au passé pharaonique, est bien loin de la vision d'Alexandrie « hellénistique et européenne » véhiculée par Breccia et Forster et figée par Durrell⁹. Ensuite, après avoir décrit l'enfance heureuse et les vicissitudes de l'adolescence et de la jeunesse de sa sœur, Jeanne en vient à l'époque alexandrine, en choisissant, une fois encore, de minimiser l'impact de Durrell dans la vie de Clea, ainsi que l'apport de celle-ci à la création de son double fictionnel. Nommé une seule fois, en passant, comme vague connaissance du peintre Clea Badaro, l'écrivain britannique n'est pas condamné mais banalisé :

Souvent ses amis venaient surprendre la belle artiste en plein travail (ce qu'elle détestait d'ailleurs) entraînant parfois des inconnus à leur suite. C'est ainsi qu'un jour elle [*Clea*] reçut la visite de Lawrence Durrell, qui était alors Attaché au Bureau d'Informations Britannique, et qui, fasciné par le nom original et le talent de Cléa Badaro, s'en inspira pour camper le personnage tout d'imagination de la « CLEA » du *Quartette Alexandrin (sic)*. Quant à Cléa Badaro, elle n'en sût rien et n'apprit

⁸ ENGALITCHEFF-BADARO J., *Cléa Badaro (1913-1968). Sa vie, son œuvre*, s.n., s.d., s.l., p. 1.

⁹ Cf. chap. préc., en particulier par. 1.4.

cette appropriation qu'une fois l'œuvre parue, s'apercevant alors qu'elle avait à son tour servi de modèle à cet autre grand artiste... de la plume !¹⁰

Précèdent et suivent cette déclaration des passages qui, sans plus la mentionner, semblent aller à l'encontre de l'image romanesque de Clea. Pour Jeanne, la vraie Clea est non pas froide, mais « très timide avec les inconnus » et toutefois douée d'une « nature ardente », d'une « passion impérieuse » pour l'art, et en même temps capable de se prodiguer « dans les activités hospitalières et cantinières, offrant son temps, son dévouement aux jeunes héros revenant des dures batailles du désert Nord-Africain », tout en étant entièrement consacrée comme femme à son mari Giovanni di Pietro « qui était vraiment le sel de sa vie » et dont la mort, en 1961, la précipita dans un « inconsolable chagrin »¹¹.

Bien sûr, Jeanne Engalitcheff-Badaro est loin d'aborder la trajectoire de sa sœur de façon dépassionnée. Les tons de commémoration, omniprésents dans son livret, finissent par faire de celui-ci une sorte de récit hagiographique, dont le but primaire est la restitution d'une mémoire de Clea qui, à la différence de la Cléa durrellienne, soit toute en lumière, complètement sans ombres. Toutefois, malgré le ton hagiographique, la volonté de vérité en amont de ce livret est constamment revendiquée. Jeanne se veut porteuse, tout d'abord, d'une vérité personnelle, s'appuyant sur une vue privilégiée – car faite de l'intérieur et depuis le début – du parcours de sa sœur. Pour conclure, elle déclare avoir puisé non seulement dans son cœur, mais aussi dans ses souvenirs pour « restituer » – c'est le mot qu'elle emploie – le visage de Clea Badaro¹². Mais le livret ne se réduit pas à cette restitution faite par Jeanne : aux vingt pages dont elle se compose font suite soixante-quatre autres, qui reportent des coupures de presse concernant le peintre Clea Badaro. De ses débuts en 1938, salués par quelques journaux francophones alexandrins, à la dernière exposition tenue au Caire de son vivant, et jusqu'à l'exposition *in memoriam* organisée par Jeanne avec l'Atelier d'Alexandrie en 1969, la trajectoire artistique de Clea est passée en revue à travers un grand choix d'articles élogieux, qui célèbrent de façon enthousiaste toutes les évolutions de son talent. Ce dernier chapitre de l'hagiographie de Clea Badaro est précédé par l'avertissement suivant :

¹⁰ ENGALITCHEFF-BADARO J., *Cléa Badaro (1913-1968)* (s.d.), p. 7-8, c'est moi qui souligne.

¹¹ *Ibid.*, p. 2, 3, 7, 16.

¹² *Ibid.*, p. 19.

Les écrivains, les critiques d'art et les journalistes dont les écrits vont suivre, ont laissé l'image qu'avait, de Cléa Badaro, le monde artistique et celui de la Presse. À eux la plume savante qui analyse sa manière ou relate ses succès¹³

C'est ainsi que Jeanne fonde l'existence, à côté de sa vérité personnelle, d'une vérité extérieure légitime sur le parcours – non pas humain, cette fois, mais artistique – de sa sœur Clea. Cette vérité extérieure, portée par le microcosme culturel francophone alexandrin et cairote, est légitimée à travers deux passages : d'abord, en mettant en avant les compétences professionnelles des membres de ce microcosme¹⁴ ; ensuite, en universalisant leur point de vue. Ce « monde artistique » et ce « monde de la Presse » ne sont pas limités par des spécifications géographiques, alors même que Jeanne souligne l'importance de l'art de Clea non seulement pour l'Égypte, « qui la révère, ne l'oublie jamais dans les tournées qu'elle organise pour ses artistes les plus représentatifs¹⁵ », mais pour le monde entier, qui connaît ses toiles à travers ces tournées, en appréciant l'art de « cette enfant d'Orient au rayonnement universel¹⁶ ». Clea Badaro n'aurait donc pas besoin de Durrell, ni même d'Alexandrie, pour se faire un nom dans le monde.

2.2 *Quand un critique perd sa distance critique*

La tentative de s'opposer à l'imaginaire durrellien dominant n'est pas que l'affaire d'une poignée de gens que cet imaginaire aurait touchés de près, dans leurs rapports intimes ou familiaux. C'est toute une ville qui, après la sortie de la tétralogie, se trouve confrontée à l'autorité de la vision d'Alexandrie figée par le *Quatuor*. Et il arrive parfois que certains de ses habitants se revendiquent de leur « alexandrité », de leur statut d'Égyptiens du cru, pour valider de ce fait leurs visions – autres que durrellienne – d'une ville dont ils se proclament les véritables connaisseurs et les seuls juges légitimes. Cette stratégie, qu'on voit à l'œuvre dans le champ littéraire, n'y est pas pour autant cantonnée. La diffusion et la puissance de l'imaginaire durrellien suscitent des réactions y compris dans le champ académique.

¹³ *Ibid.*, p. 18-19.

¹⁴ À noter que les articles cités par Jeanne Engalitcheff-Badaro sont signés par des critiques, auteurs ou journalistes *amateurs*, statut qui ne fait guère exception dans le panorama alexandrin (cf. partie II, chap. 1 de cette étude), mais qui est ici investi, en vertu d'une légitimité sociale, d'une aura de légitimité professionnelle.

¹⁵ ENGALITCHEFF-BADARO J., *Cléa Badaro (1913-1968)* (s.d.), p. 18.

¹⁶ *Ibid.*

L'exemple le plus notable de cette tendance est un article¹⁷ de Mahmoud Manzalaoui, critique littéraire reconnu, qui finit par descendre sur le terrain d'une confrontation avec Lawrence Durrell autour de la construction de l'image d'Alexandrie. Paru en anglais en 1962 – l'année où les quatre volumes de la tétralogie durrellienne sont réunis en un seul – cet article dévoile, dès le sous-titre, une position qui n'est pas réductible à celle, classique, d'un critique littéraire : « An Alexandrian Opinion of Durrell's Quartet ». En effet, si le terme « opinion » semble redimensionner la prétention de l'article en la déplaçant, par modestie ou par prudence, du champ scientifique à celui de l'appréciation personnelle d'un scientifique, l'adjectif « Alexandrian » vient tout de suite contrecarrer cette impression : cette opinion ne vient pas d'un scientifique quelconque, mais de quelqu'un qui est, en plus, d'Alexandrie. Dès le début, Manzalaoui fait montre de puiser sa légitimité non pas seulement dans son parcours professionnel, mais dans sa biographie d'Alexandrin. Toutefois, le ton reste initialement celui d'un chercheur, capable de garder une distance critique de son objet en mettant de côté ses implications émotionnelles. La toute première phrase va jusqu'à appeler, en général, à une approche dépassionnée du *Quatuor* : « Maintenant que l'on peut examiner plus calmement le *Quatuor* de Durrell, les jugements seront sans doute plus équilibrés¹⁸ ». Dès la deuxième ligne, le critique livre donc ce jugement, fruit d'un regard calme et équilibré, en déclarant qu'à son avis le *Quatuor* n'est ni un chef d'œuvre ni une œuvre infime, mais quelque chose de médiocre, de décevant en termes littéraires par rapport à d'autres productions durrelliennes où l'on peut percevoir une « poésie de la Méditerranée et des paysages intimes¹⁹ ».

Après cela, on glisse soudainement dans le personnel : « En tant qu'Égyptien et Alexandrin, j'étais en attente, et quand *Justine* [le premier volume de la tétralogie] a été annoncé, je me suis demandé si c'était bien cela, l'œuvre attendue²⁰ ». Tout en énumérant les mérites artistiques généraux de Lawrence Durrell, comme pour souligner l'objectivité de sa propre appréciation, Manzalaoui entame un parcours de délégitimation du *Quatuor* en plusieurs étapes. Comme un procureur qui, lors d'un procès, tenterait de saper la crédibilité générale de l'accusé pour mieux le démentir sur un point précis, Manzalaoui commence par mentionner les nombreuses erreurs linguistiques, historiques, géographiques dont le *Quatuor* est parsemé. Cela, comme il l'avoue d'ailleurs de façon explicite, pour montrer aux lecteurs le

¹⁷ MANZALAOUI M., « Curate's Egg: An Alexandrian Opinion of Durrell's Quartet », *Études Anglaises* vol. 15 n. 3, 1962, p. 248-260.

¹⁸ *Ibid.*, p. 248 : « Now that one can look at Durrell's Quartet more calmly, judgments are likely to be more balanced ».

¹⁹ *Ibid.*, p. 248.

²⁰ *Ibid.*, p. 249.

degré de fiabilité global de la tétralogie, dont la fausseté (*falseness*) ne touche pas qu'à Alexandrie.

En tout cas, bien évidemment, Alexandrie est le noyau central du livre, ainsi que le point sur lequel se focalise la contestation de Manzalaoui. En effet, tout en reconnaissant en règle générale la liberté des artistes de créer et recréer les réalités qu'ils investissent par leur art, le critique la nie en ce cas à Lawrence Durrell, à cause de la posture qu'il choisit d'assumer dans le *Quatuor* : un auteur qui déclare que « seule la ville est réelle²¹ » ne peut se plaindre s'il est jugé en termes de « réalité » ou de « fausseté » quant à la ville qu'il peint dans son œuvre. Et les indices de fausseté de l'Alexandrie du *Quatuor* sont aussi hétérogènes que nombreux : remarques topographiques invraisemblables, qui placent le désert en plein Delta ; ignorances logistiques criantes, comme l'affirmation selon laquelle l'eau du lac Mariout serait employée dans l'irrigation ; fautes dans pratiquement tous les mots arabes cités et dans nombre des français ; pastiches onomastiques impossibles, comme « Ahmed Zananiri », où un nom de famille chrétien est uni à un prénom exclusivement musulman... et ainsi de suite. La liste de Manzalaoui est minutieuse, allant jusqu'à inclure des remontrances – par exemple sur le fait que Clea puisse avoir acheté des oranges en plein été²² – qui semblent anodines, pour ne pas dire inutiles, à un œil extérieur. Le point, bien entendu, n'est pas la saisonnalité des oranges mais la crédibilité de Durrell, à laquelle Manzalaoui s'efforce de donner un sacré coup, en y parvenant sans doute dans l'espace de ces quelques pages, dans le cadre limité d'un article académique, tout en étant conscient des retombées minimales de ce coup sur l'image dominante – durrellienne – de la ville d'Alexandrie.

C'est probablement cette conscience, et l'amertume qui en découle, qui engendre chez Manzalaoui des prises de position dépassant le champ de la critique littéraire pour investir celui d'une critique exacerbée, aux tons de combat personnel. D'ailleurs, Manzalaoui lui-même admet, à un moment donné, son incapacité à garder une distance critique de son objet :

Il y a un niveau plus bas de cette attitude que je ne peux discuter de façon dépassionnée sur le plan littéraire, car il est trop profondément insultant. Je le laisse à d'autres, qui sauront le prendre en compte de façon moins émotionnelle :

²¹ DURRELL L., *Le Quatuor d'Alexandrie* (1987 [1962]), p. 13. Cette affirmation – « only the City is real », qui ouvre le premier roman de la tétralogie – est reprise et développée tout au long du *Quatuor*, contribuant à ce brouillage entre histoire et fiction qui est à la base de la construction durrellienne d'Alexandrie : cf. chap. préc., en particulier par. 1.2.

²² Il existe pourtant bel et bien une variété estivale d'oranges en Égypte : le *burtughâl baladî*, petites oranges à jus que l'on utilise aussi, avec l'orange amère (*naranj*), pour les confitures.

- « Arrête de pleurnicher comme un Arabe [dit par Nessim²³ !] », (*Balthazar*, p. 125).
- « Il procédait doucement, car enregistrer une idée dans l'esprit d'un Musulman c'est comme peindre un mur, il faut attendre le séchage de la première couche (la première idée) avant d'y appliquer la deuxième », (*Mountolive*, p. 273)²⁴.

Ce combat personnel, avec le manque de distance critique qu'il implique, est pourtant conçu, dès le début, comme une forme de prise de parole anti-durrellienne plus vaste, censée représenter les sentiments – non littéraires peut-être, mais anti-coloniaux – d'une communauté toute entière :

Les fortes objections que beaucoup de lecteurs égyptiens ressentent ne seraient pas valables car non-littéraires ? Pas tout à fait, je crois. Je suis d'accord qu'une grande partie de mon dégoût pour le *Quatuor* est insignifiante selon des critères littéraires – je suis, comme des centaines de milliers d'Alexandrins comme moi – traité comme si je n'existais pas. Naturellement, je suis gêné que mon Alexandrie, que je considère comme plus réelle, plus ancrée, soit mise de côté ; de plus, je suis irrité car il paraît que je suis le lecteur oublié par Durrell : croyait-il vraiment qu'il n'y avait personne, *de l'intérieur*, pour répliquer en fournissant la preuve que son scénario est tout en pacotille ?²⁵

En accusant le *Quatuor* de Durrell de fausseté et d'artificialité, dans la restitution d'Alexandrie comme de l'Égypte en général, Manzalaoui finit par postuler une « Égyptianité essentielle » (*essential Egyptianness*²⁶) qu'il serait lui-même en mesure de saisir en vertu de sa posture de natif, de personne venant « de l'intérieur », et que Durrell aurait en revanche coupablement ratée. À plusieurs reprises, Durrell est accusé d'avoir privilégié, notamment en matière de religion et de culture populaire égyptiennes, « certaines manifestations marginales et ignoré les plus caractéristiques » (*knowing certain marginal manifestations, and not knowing the more characteristic ones*²⁷). À partir d'un angle qui semble engendrer une certaine confusion entre une ignorance coupable (due à un regard actif, porté par choix) et une ignorance quasi structurelle (qui collerait à la peau de Durrell en tant qu'étranger),

²³ Nessim est un Égyptien copte, dans le *Quatuor*.

²⁴ MANZALAOUI M., « Curate's Egg » (1962), p. 259.

²⁵ *Ibid.*, c'est moi qui souligne.

²⁶ *Ibid.*, p. 259.

²⁷ *Ibid.*, p. 256.

Manzalaoui se livre à une accusation du *Quatuor* comme symbole du manque de compréhension séculaire que l'Occident a montré vis-à-vis de l'Orient.

Celle qui est pointée du doigt est, initialement, une incompréhension due à la fréquentation de Durrell de certaines catégories d'Alexandrins (levantins) au détriment d'autres (égyptiens). De ce contact privilégié – et d'une image d'Alexandrie préalablement faussée par le regard levantin – dériverait la fausse image de la ville donnée par Durrell :

Pendant douze siècles Alexandrie a été un port arabe, dans un pays arabe, avec une petite population étrangère. Pendant cent ans environ, à partir du siècle dernier, la ville moderne s'est développée pour la plupart sous la domination des membres les plus riches et puissants de la minorité levantine, dont le statut suscite le ressentiment des Égyptiens, car ils ont, dans beaucoup de cas, exploité le pays à leurs propres fins et gardé leur position en établissant une fausse image d'eux-mêmes comme bienfaiteurs et même comme aristocratie terrienne 'traditionnelle'. Cette époque est maintenant révolue, mais c'est de celle-ci que Durrell a écrit²⁸.

Cela dit, le gouffre qui se creuse est bien plus profond. En faisant allusion à un aspect particulier de la trame du *Quatuor* de Durrell – à savoir le complot qui verrait le Copte égyptien Nessim Hosnani, après la Seconde Guerre mondiale, au service des intérêts sionistes pour la création d'un futur État d'Israël²⁹ – Manzalaoui élargit l'horizon de sa critique à un plan beaucoup plus vaste, qui touche en passant la sphère nationale pour aller vers l'international :

Les Égyptiens ont cessé de se surprendre aux contorsions bizarres par lesquelles passe l'esprit occidental [*western mind*] dans ses tentatives, je ne dirai pas d'évaluer, mais d'éviter d'évaluer les vrais aspects de la question palestinienne. Mais nul, avant M. Durrell, n'avait excogité la notion grotesque d'un Copte qui pense que la création de l'État d'Israël soit une bénédiction pour les Chrétiens moyen-orientaux. M. Durrell n'est donc pas à connaissance du vaste nombre de Chrétiens parmi le

²⁸ *Ibid.*, p. 258-259.

²⁹ Ce complot, aux contours encore flous dans le troisième livre du *Quatuor* (*Mountolive*), se précise dans le quatrième et dernier (*Clea*), notamment avec la découverte des voyages de Nessim à Jérusalem. Tout en œuvrant en faveur des intérêts sionistes, Nessim ne voit pas en le sionisme une fin en soi, mais la clé pour rétablir une influence de la Grande Bretagne au Moyen Orient et assurer aux Chrétiens de la région une position privilégiée comme quasi-protégés de cette puissance.

million de réfugiés arabes ? C'est ce que je suppose, puisque « Arabe » et « Égyptien », dans son vocabulaire, excluent apparemment « Chrétien »³⁰.

C'est ainsi que, par des glissements de position successifs, le combat personnel de Manzalaoui contre Durrell devient celui de la communauté alexandrine toute entière contre la minorité levantine qui l'a exploitée, voire celui des Égyptiens contre les étrangers qui les ont opprimés, avant d'assumer la portée bien plus vaste d'un combat entre Orient et Occident, dont le terrain de confrontation le plus brûlant – et le symbole d'incompréhension le plus sensible – est le conflit israélo-palestinien.

2.3 *Quand un auteur se fait critique littéraire (et perd sa distance critique)*

L'omniprésence de la vision durrellienne dans l'imaginaire commun sur la ville d'Alexandrie a d'autres effets secondaires comparables à ceux à peine évoqués. Face au *Quatuor d'Alexandrie*, non seulement le critique peut perdre sa distance critique, mais l'auteur littéraire peut se dresser en critique, dans le but de déplacer la confrontation avec Durrell d'un plan artistique à un plan scientifique. C'est précisément cette posture qui semble être adoptée par l'écrivain alexandrin arabophone Idwâr al-Kharrât³¹ dans la préface³² d'un livre de 1994. Ce livre³³, au titre éloquent d'*Iskandariyyatî* (« Mon Alexandrie »), est défini par l'auteur comme un « collage romanesque³⁴ » (*kûlâj riwâ'î*) contenant ses impressions, souvenirs et émotions sur sa ville natale. Dans la préface, qui s'ouvre en effet sur ces précisions formelles, le regard d'al-Kharrât glisse bientôt de l'introduction artistique à la comparaison critique. Visant à établir l'exceptionnalité de « son Alexandrie », et du rapport qui le lie à cette ville, al-Kharrât-auteur-de-la-préface entame une analyse d'al-Kharrât-auteur-littéraire en mobilisant, comme termes de comparaison, d'autres célèbres binômes auteurs-villes.

Sa première remarque est que, si des rapports privilégiés existent bel et bien entre des écrivains et des réalités géographiques données (comme le quartier cairote de Gamaliyya dans l'œuvre de Najîb Mahfûz ou la campagne égyptienne dans celle de 'Abd al-Rahmân al-

³⁰ MANZALAOUI M., « Curate's Egg » (1962), p. 258.

³¹ Connu par le lectorat francophone comme Édouard al-Kharrat.

³² AL-KHARRÂT I., « Taqdîm. Iskandariyyatî madînat al-za'farân », *Iskandariyyatî*, Dâr wa-matâbi' al-mustaqbal, al-Fajjâla wa-al-Iskandariyya 1994.

³³ Plusieurs livres d'al-Kharrat sont disponibles en traduction française (*Alexandrie, terre de safran* ; *Belles d'Alexandrie* ; *Les Pierres de Bobello* ; *La Danse des passions*), mais pas celui-ci.

³⁴ Il s'agit en effet d'une structure particulièrement diffusée chez al-Kharrat et qui informe nombre de ses livres sur Alexandrie.

Sharqâwî), il s'agit en tout cas d'auteurs s'appuyant sur ces lieux comme sur un simple décor, sur une toile de fond contre laquelle ils construisent l'action. Al-Kharrât, au contraire, se définit comme le seul qui a fait d'une ville la véritable « action romanesque » (*al-fi'l al-riwâ'i*). Et cette ville dont il a fait le moteur même de son expression artistique n'est pas une ville quelconque, mais la sienne : celle où il est né et a vécu, qu'il connaît et qu'il aime dans sa réalité comme dans sa dimension onirique ou métaphysique. À partir de cette considération, la césure est brusque, indiquée à la fois de façon graphique (par plusieurs astérisques marquant le saut de quelques lignes) et linguistique (par l'emploi soudain du terme *amma* « quant à », qui introduit un changement de sujet) :

Quant à Lawrence Durrell, à mon avis il n'a pas connu Alexandrie, tout en ayant écrit sur le sujet des centaines de pages dans sa célèbre tétralogie. Alexandrie est fondamentalement, chez lui, une fantaisie chimérique (*wahm gharâ'ibi*)³⁵.

À la mention de Lawrence Durrell, la préface devient donc un pamphlet³⁶ où, comme dans le cas de Manzalaoui, la réfutation de l'image d'Alexandrie élaborée dans le *Quatuor* passe par une remise en question de la posture de son auteur en tant que non-natif, personne extérieure à la ville. C'est à cette posture, en effet, qu'al-Kharrât semble attribuer non pas tant un manque de connaissance légitime, une ignorance innocente qu'aurait tout nouvel arrivant, mais une falsification délibérée, due à un choix délibéré de public :

C'est comme si Durrell écrivait pour satisfaire une inclination incontournable chez lui comme chez ses lecteurs occidentaux (*gharbiyyîn*), à savoir celle de créer de toute pièce une fable sur « l'Orient » dans lequel s'agitent dans un grand vacarme des individus étranges, incompréhensibles, évoluant entre la violence et la résignation servile, sans presque pouvoir – quelles qu'elles soient leurs nationalités, caractéristiques et cultures – compter parmi les êtres humains³⁷.

³⁵ AL-KHARRÂT I., « Taqdîm » (1994), p. 7.

³⁶ Je dois l'expression de « préface qui se fait pamphlet » à Ève de Dampierre, qui – tout en aboutissant à des conclusions que je ne partage pas totalement – a brillamment analysé cette préface d'al-Kharrât dans sa thèse de doctorat, ainsi que dans un article en volume : cf. DAMPIERRE È. de, *Une interrogation si vive adressée à l'Égypte* (2006) ; DAMPIERRE È. de, « Durrell/al-Kharrat : un combat pour le monopole poétique d'Alexandrie ? » (2007). La tentative d'al-Kharrât de s'approprier Alexandrie malgré Durrell fait également l'objet d'un chapitre de la thèse de doctorat de Hala Halim : HALIM H., « Edwar al-Kharrat: the archive in an alternative, post-colonial reconfiguration », *The Alexandria Archive* (2004), p. 294-371.

³⁷ AL-KHARRÂT I., « Taqdîm » (1994), p. 7.

Il ne s'agit pas, maintenant, de s'arrêter sur des remarques déjà exposées en examinant le réquisitoire de Manzalaoui. Le glissement de la comparaison critique à l'attaque personnelle contre Durrell, ainsi que le type d'accusations qui lui sont adressées n'a, chez al-Kharrât, rien de bien nouveau. Une fois de plus, l'analyse du *Quatuor* de Durrell – opérée par un Égyptien en période post-nassérienne – devient le point de départ, et de rechute, d'une mise en accusation du colonialisme lui-même et des approches culturelles dont il a accouchées. C'est en cela qu'al-Kharrât – qui parle souvent de « fascination pour l'exotique » (*jâdhibiyyat ghayr al-ma'lûf*), de « description orientaliste habituelle dans la littérature coloniale » (*al-wasfa al-istishrâqiyya al-ma'lûfa fî al-adab al-kûlûniâlî*), de « création d'une fable sur l'Orient » (*ibtidâ' khurâfa 'an al-sharq*) – semble citer, presque mot par mot, certaines positions critiques propres non seulement à Edward Said³⁸, mais aux tenants des études post-coloniales³⁹. Cette posture explicitement post-coloniale d'al-Kharrât, en termes de reconfiguration et de réappropriation de la ville d'Alexandrie, est explorée par Hala Halim⁴⁰ et ne requiert donc pas que je lui consacre davantage d'attention. D'autant plus que – tout en précédant de quelques années les ouvrages *Orientalism* d'Edward Said, paru en 1978, et *The Empire writes back* des fondateurs des *post-colonial studies*, paru en 1989 – le petit article de Mahmoud Manzalaoui de 1962 semble en anticiper les arguments, ce qui pourrait pousser, aussi, à s'interroger sur le rôle de la construction d'une contre-mémoire alexandrine, post-durrellienne, dans l'amorçement d'une réflexion post-coloniale plus vaste.

La nouveauté de la déconstruction d'al-Kharrât, par rapport à Manzalaoui, ne réside donc pas dans l'approche post-coloniale du premier, ni dans l'accusation de falsification historique faite à Durrell⁴¹, mais dans la posture dont al-Kharrât se revendique pour procéder à cette accusation. Si Manzalaoui se dressait en porte-parole des Égyptiens tout court, en postulant une Égyptianité essentielle en termes de correspondance aux expressions culturelles, linguistiques et religieuses de la majorité, al-Kharrât fait de son appartenance à une minorité religieuse – copte – la clef de son offensive anti-durrellienne. Loin de vivre cette identité de minoritaire comme un frein à son projet, ou un élément à mettre entre parenthèses en vue d'une cause commune, al-Kharrât en fait la base de sa contre-mémoire alexandrine : l'aspect

³⁸ Ce qui a été relevé par Ève de Dampierre : DAMPIERRE È. de, « Durrell/al-Kharrat » (2007). En ce qui concerne la déconstruction de l'approche orientaliste, cf. SAID E., *Orientalism* (1978).

³⁹ Cf. ASHCROFT B. et al., *The Empire writes back* (1989).

⁴⁰ HALIM H., *The Alexandria Archive* (2004), p. 294-371.

⁴¹ Comme Manzalaoui, al-Kharrât dénonce toute une série d'imprécisions sur l'histoire, la langue et la culture égyptiennes chez l'auteur du *Quatuor* en lui reprochant, en même temps qu'une négligence des Égyptiens du cru, son rapport privilégié avec ceux qu'il appelle les *mutamassirîn*. Ce mot – littéralement, « les Égyptianisés, ceux qui se prennent pour Égyptiens sans l'être » – désigne chez al-Kharrât les Levantins résidant en Égypte de façon stable, accusés de ne rien connaître au pays sauf la façon de l'exploiter.

légitimant sa prise de parole, individuelle certes, mais présentée comme un acte au service de l'intérêt plus vaste de sa ville et de son pays. Car, dans l'Alexandrie durrellienne, une place de toute importance est accordée à l'appartenance religieuse des personnages, surtout s'il s'agit d'une appartenance minoritaire. Comme symbole éloquent de cela, al-Kharrât choisit une histoire inventée par Durrell : la décapitation, par une Bédouine, de la femme du vice-consul suédois, suivie par une remarque sur les apparences trompeuses de la ville d'Alexandrie qui, tout en arborant une façade pacifique, ne serait pas un lieu sûr pour les Chrétiens. Et al-Kharrât de statuer :

L'Alexandrie où j'ai vécu et où ont vécu ma famille et les familles de mes proches et de mes voisins et les gens de ma « communauté » (*millatî*) ne serait pas un lieu sûr pour nous ! Il entend bien évidemment les « Chrétiens » étrangers, mais eux aussi ils y ont vécu en sécurité⁴².

C'est donc en tant que témoin direct de la réalité alexandrine qu'al-Kharrât veut réfuter Durrell, en corroborant son témoignage non seulement comme venant de l'intérieur, d'un natif, mais précisément d'un membre de ces minorités religieuses que Durrell prétend connaître et représenter par ses alertes sur la dangerosité de la ville. En tant que Copte, al-Kharrât peut légitimement s'exprimer sur la condition des Chrétiens à Alexandrie : y compris des étrangers, desquels le rapproche, en même temps, le culte et l'appartenance à une minorité. Néanmoins, son refus est catégorique quand il se sent face à une assimilation entre Chrétiens égyptiens et étrangers, comme celle opérée par Durrell tout au long de son *Quatuor*. À la différence de Manzalaoui, qui invalide cette identification apriorique entre Chrétiens et étrangers en dénonçant un événement aussi extrême qu'un complot⁴³, al-Kharrât choisit de s'y attaquer en prenant en compte l'usage habituel de ces termes dans la tétralogie. L'exemple qu'il donne, en particulier, consiste en l'énumération durrellienne des communautés qui habiteraient la ville d'Alexandrie, en en faisant un lieu par excellence de la mixité. Dans ce passage, cité par al-Kharrât en traduction arabe, Durrell inclut dans la même liste et sans transition, sur un même pied d'égalité, ceux qu'il considère comme les groupes, religieux ou nationaux, présents à Alexandrie :

⁴² AL-KHARRÂT I., « Taqdîm » (1994), p. 11.

⁴³ À savoir, le complot pro-sioniste que Durrell fait nouer au Copte Nessim Hosnani : cf. par. préc.

Ainsi unies, fortuitement, de par la volonté de la ville, isolées sur un promontoire schisteux dominant la mer, (...) les communautés se perpétuent et communiquent : les Turcs avec les Juifs, les Arabes, les Coptes et les Syriens avec les Arméniens, les Italiens et les Grecs⁴⁴.

Et al-Kharrât de s'exclamer : « Regardez comme il divise les Égyptiens : 'Arabes et Coptes' et comme il les assimile aux Turcs et aux Italiens !⁴⁵ ». Cette revendication d'autochtonie pour les Coptes, avancée non pas par opposition aux Égyptiens musulmans, mais à leurs côtés – pour faire front commun contre celle qui est perçue comme une offensive étrangère – est le noyau central de la contre-attaque au *Quatuor* menée par al-Kharrât. C'est sur cette base que le minoritaire Idwâr al-Kharrât peut se dresser en porte-parole de tous les Égyptiens, majorité comprise. Et c'est encore sur cette base qu'il peut se présenter comme *le* chanfre légitime d'Alexandrie : ville définie cette fois, en même temps, comme « arabe » ('*arabiyya*), « locale » (*baladiyya*) et « réelle » (*wâqi'iyya*), par opposition à celle européenne, ou européanisée, mise à l'honneur dans le *Quatuor*. Avec cette triple équivalence, la prétention de véridicité de l'œuvre durrellienne est disqualifiée – de façon aussi apriorique que définitive – comme étant le fruit d'un regard étranger, et donc extérieur, ne pouvant saisir de la ville que la croûte superficielle (*qishratu-hâ al-sathiyya*).

2.4 Critiquer le *Quatuor* pour critiquer Sadate

Si les réactions au *Quatuor* de Durrell présentées jusque là se tournent vers une revendication post-coloniale, à la teneur politique, en partant d'une approche littéraire, il y a des textes qui, tout en restant littéraires, débouchent sur le même type de revendication en empruntant un parcours différent : à savoir, en assumant d'entrée de jeu une posture d'œuvres à la valeur historique, pour ne pas dire politique. Telle est, pour se concentrer sur un exemple éloquent, l'attitude de nombre de romans d'Ibrâhîm 'Abd al-Majîd⁴⁶ : romancier égyptien né à Alexandrie qui, tout en résidant au Caire depuis des décennies, continue à écrire des livres sur sa ville natale. L'un des plus fameux, de 1996, est *Lâ ahad yanâm fî al-Iskandariyya*, traduit en français comme *Personne ne dort à Alexandrie*⁴⁷. Tout en n'étant pas une tétralogie au

⁴⁴ Ce passage, tiré en ce cas de la version française, est dans : DURRELL L., *Le Quatuor d'Alexandrie* (1987 [1962]), p. 356.

⁴⁵ AL-KHARRÂT I., *op. cit.*, p. 12.

⁴⁶ Connus par le lectorat francophone comme Ibrahim Abdel-Méguid.

⁴⁷ ABDEL-MÉGUID I., *Personne ne dort à Alexandrie* [*Lâ ahad yanâm fî al-Iskandariyya*, 1996], trad. de l'arabe de Soheir Fahmi avec la collaboration de Pierre Chavot, Desclée de Brouwer, Paris 2001.

niveau de la structure narrative et en ne mentionnant pas explicitement Lawrence Durrell⁴⁸, ce texte imposant peut être lu comme une sorte d’anti-*Quatuor*⁴⁹. Se déroulant à Alexandrie au cours de la Seconde Guerre mondiale, il se présente comme un roman historique à la vocation historienne très marquée, qui fait le lien constant entre une actualité politique et militaire internationale, qui tourne autour des nouvelles de Berlin et des fronts de guerre, et une actualité égyptienne et alexandrine. De longues pages sont consacrées, pratiquement dans chaque chapitre, à ce jeu d’échelles qui se concrétise par l’énumération des événements considérés comme les plus saillants aux niveaux international, égyptien et local dans les champs militaire, politique, économique et culturel. Ces lignes, où les batailles défilent à côté des sorties musicales ou cinématographiques et les démissions des gouvernements à côté de la chronique noire alexandrine, n’apportent rien au déroulement de la petite histoire qui est au centre du roman. Elles composent en revanche, d’un ton neutre, quasi encyclopédique, une sorte de cadre – réaliste, pour ne pas dire à vocation véridique⁵⁰ – où cette histoire peut s’insérer en bénéficiant ainsi d’un statut de représentativité. Par cet escamotage la trame fictionnelle, que le romancier intègre à la mention de nouvelles bien réelles de la Seconde Guerre mondiale, fait figure de trajectoire idéal-typique. Or, les protagonistes de cette trajectoire sont précisément deux représentants de la catégorie des résidents ordinaires de la ville d’Alexandrie – Égyptiens, musulmans, d’origine modeste – que Durrell semblait avoir oubliés dans son *Quatuor*. Majd al-Dîn (Magdeddine) et Zahra, mari et femme, sont forcés en 1939 d’immigrer à Alexandrie, chassés d’un village du Delta suite à une chaîne de vendettas familiales qui a déjà versé le sang de certains de leurs proches. Leur arrivée à Alexandrie en train, en pleine nuit et sans le sou, leur installation comme nouveaux arrivants musulmans dans un quartier majoritairement habité par des Coptes, sans que cela pose des problèmes de

⁴⁸ Ce roman d’Abdel-Méguid est divisé en 29 chapitres, tous introduits par une citation. Or, si la version française mentionne les noms de leurs auteurs, dont celui de Lawrence Durrell, sous les quelques passages tirés du *Quatuor*, il faut souligner qu’il n’y a rien de semblable dans la version arabe, où toutes ces citations restent anonymes.

⁴⁹ Un autre roman égyptien – *Mirâmâr* du prix Nobel Najîb Mahfûz, publié en 1967 – se déroule dans une Alexandrie post-Seconde Guerre mondiale et post-Révolution des Officiers libres. Et sa structure est plus explicitement tétralogique : formée par la mise en parallèle des flux de conscience de quatre personnages principaux. Une comparaison entre ce roman de Mahfûz et le *Quatuor* de Lawrence Durrell est esquissée dans BARBULESCO L., « Alexandrie reprise » (1984).

⁵⁰ Pour une distinction entre vocation à la vraisemblance (caractéristique du roman historique) et vocation à la véridicité (caractéristique du récit historique), cf. POMIAN K., *Sur l’histoire* (1999), p. 35. Pour une réflexion sur un des cas que Pomian qualifie d’« intraitables », soit un roman historique qui se veut *historien* (véridique), cf. CHITI E., « Entre ambiguïté de la littérature et ambiguïté de l’histoire » (2011). Pour la prise en compte de la vocation au réalisme, soit à la restitution véridique d’un portrait sociétal, qui semble être dominante dans le roman égyptien, cf. DAMPIERRE È. de, « Durrell – al-Kharrat » (2007) ; JACQUEMOND R., *Entre scribes et écrivains* (2003), p. 304.

coexistence, semblent constituer un tissu d'éléments aptes à démentir la vision d'Alexandrie construite dans le *Quatuor*.

La ville qui était, chez Durrell, tournée vers la mer, décrite comme une sorte d'annexe au port la reliant à l'Europe, apparaît ici comme une ville totalement égyptienne, tournée vers la campagne environnante, reliée par le train à un arrière-pays d'où ne cessent d'arriver des migrants intérieurs. Encore, la ville qui était, chez Durrell, polarisée entre Musulmans (vus comme les locaux) et Chrétiens (sans grande distinction entre Coptes égyptiens et Chrétiens étrangers) est présentée par Abdel-Méguïd comme le point de rechute d'une toute autre polarisation : celle entre étrangers et locaux, qui assume vite les contours d'un clivage entre riches et pauvres⁵¹. Abdel-Méguïd l'inscrit dans la matérialité citadine, en reconstruisant une brève histoire de l'urbanisme alexandrin qui semble pouvoir expliquer une certaine vision d'Alexandrie, dominante dans l'imaginaire commun européen de nos jours⁵², identifiée à la seule portion de territoire qui s'étend dans la zone nord-orientale de la ville, en laissant de côté les quartiers situés au sud de la rue Fouad⁵³ et à l'ouest de la place de Minshiyya⁵⁴ :

Alexandrie, dès lors [*dès l'expédition d'Égypte de Napoléon, 1798-1801*], courut plus vite que le temps ! Elle s'élargit et se peupla d'étrangers de toutes provenances. Elle devint un vrai port. Les palais furent édifiés dans l'espace qui séparait Ras al-Tine d'Abou al-Abbas ; Mohamed Ali creusa le canal de Mahmoudeya (...). Et quand le nombre d'étrangers augmenta, ces derniers se dirigèrent vers l'étendue de sable située à l'est. Ils achetèrent les terres et bâtirent des palais et des maisons opulentes. Sur les petits lacs du sud et de l'est se dressèrent des villages comme Ramlé, Siouf, Mandara et Hadra. Puis, à leur tour, ces bourgs tombèrent en ruine et devinrent des quartiers encombrés par des pauvres venus du Nord et du Sud.

Mais la ville continua à se développer ; les étrangers et les nouveaux arrivants occupèrent sa partie nord tandis que les gens modestes s'installaient au sud. Lorsque le tramway de Ramlé fut opérationnel, la vie urbaine se développa de l'est au nord. Le chemin de fer entre Alexandrie et le Caire devint un moyen d'accès facile pour ceux qui, venant du Delta ou de la Haute-Égypte, étaient désemparés ou cherchaient fortune. Des centaines et des milliers d'étrangers de toutes cultures vinrent dans cette ville cosmopolite (*madîna 'âlamîyya*) transformée en tour de Babel, de même que des milliers d'Égyptiens désorientés (...). Le Nord ne suffisait plus aux

⁵¹ Pour approfondir l'origine de ce clivage en termes sociaux, cf. partie I, chap. 3. Pour une appréciation de cela comme construit culturel, cf. partie III, chap. 2.

⁵² Pour une réflexion sur la dominance, et les racines historiques, de cet imaginaire, cf. chapitre précédent.

⁵³ Anciennement rue de la Porte de Rosette et aujourd'hui Tarîq al-hurriyya.

⁵⁴ Anciennement place des Consuls, ensuite place Mohammed Ali, aujourd'hui Maydân al-Tahrîr. Pour une réflexion en termes de lieux, cf. partie II, chap. 2.

étrangers, les plus pauvres d'entre eux, Grecs, Juifs, Italiens et Chypriotes, déménagèrent vers les quartiers populaires comme Attarine et Labbane. Ils se rapprochèrent des Égyptiens qui habitaient le Sud et se mélangèrent à eux⁵⁵.

Cette volonté de remettre à plat l'histoire urbaine et sociale alexandrine, ici comme dans d'autres passages du livre, semble d'autant plus importante en termes anti-durrelliens que ce roman se déroule précisément à l'époque du séjour de Lawrence Durrell à Alexandrie : au cours de la Seconde Guerre mondiale. Or, cette reconstruction alternative de l'histoire alexandrine, où Durrell est concrètement démenti sans être jamais explicitement remis en cause, intervient à quelques années de distance d'autres publications d'Abdel-Méguid où, en revanche, le ton affiché est moins neutre et la reconstruction historique moins dépassionnée.

Ce n'est pas en effet la Seconde Guerre mondiale, mais les années soixante et soixante-dix qui sont au centre des préoccupations de l'auteur : en particulier la décennie qui va de la *Naksa*⁵⁶ de 1967 au processus de paix entre Israël et l'Égypte culminé dans les accords de Camp David signés en 1979. Date clé de cette période est la Guerre d'Octobre de 1973, que l'Égypte célèbre comme une victoire nationale tout en commémorant le sacrifice de ses soldats. C'est précisément cette dimension de sacrifice, de coût en vies humaines des nombreuses guerres opposant l'Égypte à Israël, qui revient constamment dans l'œuvre d'Abdel-Méguid, en finissant par constituer le noyau central d'une critique au Président égyptien Anouar el-Sadate et à ses ouvertures à l'État hébreu.

Dans un roman de 1986, *Bayt al-yasmîn*, disponible aussi en traduction française⁵⁷, la visite historique d'Anouar el-Sadate à Jérusalem, en novembre 1977⁵⁸, et celle du Premier ministre israélien Menahem Begin à Alexandrie, en juillet 1979⁵⁹, font figure de taches sur

⁵⁵ ABDEL-MÉGUID I., *Personne ne dort à Alexandrie* (2001 [1996]), p. 62. La même polarisation entre nord-ouest et sud-est d'Alexandrie est développée par l'auteur dans un volume, présenté comme un recueil de récits de voyage, exclusivement disponible en arabe : 'ABD AL-MAJÎD I., *Ayna tadhab tuyûr al-muhît ? Min al-Iskandariyya ilâ Mûskû* (« Où vont les oiseaux de l'océane ? D'Alexandrie à Moscou »), Al-Hay'a al-misriyya al-'amma, Al-Qâhira 2006, p. 179-182.

⁵⁶ Je rappelle que le terme *Naksa* (littéralement : « rechute ») est employé dans le monde arabe pour désigner le conflit qui s'est déroulé entre le 5 et le 10 juin 1967, connu en Europe avec la définition israélienne de « Guerre de Six jours » (*Milkhemet sheshet ha-yamim* en hébreu). De la même façon, la « Guerre d'Octobre » (*Harb uktûbir* en arabe) désigne le conflit connu en Israël comme « Guerre de Kippour » (*Milkhemet Kippur*), qui s'est déroulé entre le 6 et le 24 octobre 1973.

⁵⁷ ABDEL-MÉGUID I., *La Maison aux jasmins* [*Bayt al-yasmîn*, 1986], trad. de l'arabe de Nashwa al-Azhari, Actes Sud, Paris-Arles 2000.

⁵⁸ Le discours adressé par Sadate à la Knesset le 20 novembre 1977 est disponible en vidéo : http://www.youtube.com/watch?v=M_5q3W08Pj0.

⁵⁹ Le texte de la conférence de presse donnée par Begin à son retour d'Alexandrie, le 12 juillet 1979, est disponible en ligne, en traduction anglaise :

<http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israels+Foreign+Relations+since+1947/1979-1980/34+Press+conference+with+Prime+Minister+Begin+upon.htm?Display+Mode=print>

l'histoire nationale égyptienne : sous un angle politique, car elles sont vues comme des rapprochements envers l'ennemi émanant de la seule personne du Président et allant à l'encontre de la volonté populaire ; mais aussi sous un angle social, car elles apparaissent comme des tentatives de diversion de la crise économique égyptienne, à un moment où le chômage et l'inflation sévissent sur une large partie de la population. Présentées comme une série d'images qui défilent lors des journaux télévisés⁶⁰, ces visites lointaines, décalées, sont opposées à la vraie vie des gens du peuple les regardant à travers les écrans. Ces gens se sentent trahis par Sadate, qui semble se lancer dans son projet d'ouvrir le pays aux étrangers, y compris à ses ennemis historiques, en oubliant non seulement les difficultés économiques de ses concitoyens mais jusque le prix de sang qu'ils ont payé dans le long combat contre Israël. Déjà plus qu'explicite dans *Bayt al-yasmîn*, la critique à la politique de Sadate prend une tournure particulière dans une œuvre de 1991 : *Al-Balda al-ukhrâ*, disponible aussi en traduction française⁶¹. Tout en se déroulant en Arabie Saoudite, où le jeune Égyptien d'Alexandrie protagoniste du livre a fini par émigrer, *Al-Balda al-ukhrâ* est fortement ancré dans la réalité égyptienne. La détresse des jeunes diplômés égyptiens au chômage, en quête de fortune dans les pays du Golfe, fournit l'occasion pour une remise en cause aussi radicale que lapidaire des années Sadate, lors d'une discussion entre un Égyptien et un Américain qui tourne au combat verbal :

- Vous êtes du Caire, Mister Ismaïl ?
- Non, d'Alexandrie.
- C'est une jolie ville.
- Vous la connaissez ?
- Non, mais j'ai lu le *Quatuor* de Lawrence Durrell. Vous devez connaître, Rose dit que vous êtes très cultivé.
- Son compliment hypocrite me surprend.
- Alexandrie a changé. Il n'y a plus d'étrangers, et les juifs sont partis.
- Mais ils reviennent maintenant.
- Je ne crois pas.
- (...)
- Croyez-vous vraiment que les juifs ne vont pas en Égypte en ce moment ?, me demande Larry.
- Ils viennent, mais personne ne s'intéresse à eux.

⁶⁰ Dans le cas de la visite de Sadate à Jérusalem, comme de celle de Begin à Alexandrie : cf. ABDEL-MÉGUID I., *La Maison aux jasmins* (2000 [1986]), p. 64 et 105.

⁶¹ ABDEL-MÉGUID I., *L'autre pays* [Al-Balda al-ukhrâ], trad. de l'arabe de Catherine Tissier-Thomas, Actes Sud, Paris-Arles 1994.

- Mais Sadate parle de paix tous les jours.
 - Sadate n'est pas le peuple égyptien, Mister Larry. Entre Israël et nous, il y a beaucoup de sang versé.
- Nous nous taisons tous les deux⁶².

Comme la critique de Mahmoud Manzalaoui et la préface-pamphlet d'Idwâr al-Kharrât analysées plus haut, ce dialogue de sourds entre un Égyptien (Ismâïl) et un Américain (Larry) finit par transformer le décalage entre étrangers et Égyptiens, mis en place par l'occupation coloniale, en une opposition entre partisans et adversaires de l'État hébreu, voire de la présence même des juifs en Égypte. Encore une fois, ce point aussi délicat trouve dans le *Quatuor* de Lawrence Durrell une métaphore viable – si ce n'est l'image par excellence – d'un fossé creusé entre Égyptiens et étrangers qui semble résister, et se perpétuer, au-delà de l'époque des décolonisations. En pointant le doigt sur une continuité entre approches coloniale (Durrell) et néo-coloniale (Larry), Abdel-Méguïd fait du *Quatuor* le trait d'union entre ces deux types de lectures viciées de la réalité égyptienne, qu'il semble distinguer en termes purement chronologiques plus que de contenu.

2.5 *Les derniers juifs d'Alexandrie*⁶³

Comme on l'a vu dans les paragraphes précédents, le décalage culturel entre Égyptiens et étrangers, remontant à l'occupation coloniale, semble se cristalliser autour du regard porté sur les minorités du pays. Le point sensible est, en ce sens, la communauté juive, sa présence en Égypte, ses rapports avec les puissances étrangères ; qu'il s'agisse de la Grande Bretagne, en époque pré-nassérienne, ou d'Israël, à partir de sa fondation en 1948 et surtout en époque post-nassérienne. L'évolution du regard porté sur les minorités, en particulier sur les juifs, a fait l'objet d'approches historiennes. Faisant face à la nécessité de définir le mot « étranger », pour sa recherche sur l'enseignement « étranger » en Égypte entre 1920 et 1960, Frédéric Abécassis remarque que le terme a considérablement évolué dans le pays au cours de la période prise en compte. Avec le progressif démantèlement du cadre communautaire, sur la voie de la construction d'un État-nation égyptien, ce terme a fini par sceller une assimilation des minoritaires, notamment des juifs, aux puissances impériales européennes⁶⁴. Ce nœud

⁶² *Ibid.*, p. 196-197.

⁶³ « Les derniers juifs d'Alexandrie » (*Âkhir yahûd al-Iskandariyya*) est le titre du roman de Mu'tazz Fattîha analysé dans ce paragraphe.

⁶⁴ ABÉCASSIS F., « Entre droit et pratiques : comment les Juifs d'Égypte sont devenus étrangers » (2007).

identitaire délicat revient souvent dans les textes littéraires. Et la ville d'Alexandrie semble, encore une fois, un terrain privilégié pour l'explorer. Point de chute par excellence des tensions entre Égyptiens et étrangers⁶⁵, elle représente pour les romanciers un décor idéal pour ce genre de confrontation.

Loin d'envisager une approche exhaustive, en termes quantitatifs, de ce type de textes littéraires, j'en aborderai ici et dans le paragraphe suivant deux qui me paraissent particulièrement représentatifs de la façon dont la littérature arabe – non seulement égyptienne – contemporaine investit la ville d'Alexandrie. Tout en ne mentionnant pas explicitement Lawrence Durrell et son *Quatuor*, ces deux textes récents sont centrés sur la ville d'Alexandrie en termes de construction, voire de récupération, d'une mémoire citadine. Qu'elle soit directement reliée ou pas à Israël, la présence juive devient, dans ces mémoires réappropriées, un élément exogène, intrus.

Dans *Âkhir yahûd al-Iskandariyya*⁶⁶ (« Les derniers juifs d'Alexandrie ») du jeune Mu'tazz Fattîha, paru en 2008, le focus est précisément sur le processus qui porte les juifs à devenir des étrangers en Égypte. Comme dans le cas de *Personne ne dort à Alexandrie* d'Ibrahim Abdel-Méguïd, la vocation historique du livre de Fattîha – très explicite – se concrétise dans de nombreux passages descriptifs, au ton de manuel ou d'encyclopédie, qui reconstruisent pour le lecteur une réalité historique considérée d'importance primaire pour le déroulement de la trame fictionnelle. Comme chez Abdel-Méguïd, la Seconde Guerre mondiale est un événement capital, même si l'arc temporel pris en compte est, chez Fattîha, bien plus vaste, en arrivant jusqu'à l'Alexandrie de 1999. L'auteur suit les vicissitudes d'une famille juive alexandrine d'orfèvres, les Haddâd, dont les trajectoires des enfants, jusqu'à la vieillesse, sont élaborées pour représenter les différentes facettes de la construction des appartenances chez les juifs d'Égypte. Irina (Îrîna), la fille, a une histoire d'amour avec un garçon d'origine espagnole et finit par s'enfuir avec lui, en quittant de son plein gré Alexandrie et en faisant perdre ses traces. Isaac (Îzâk), le fils aîné, travaille dans l'orfèvrerie de son père, où il rencontre un beau jour Bara Novak (Bârâ Nûfak) : une jeune juive ashkénaze, originaire de Prague, qui veut vendre l'étoile de David accrochée à son collier. Débarquée en Égypte avec les siens pour échapper aux persécutions antisémites européennes, traumatisée au point de vouloir se défaire du signe d'appartenance au peuple juif qu'elle a toujours porté, Bara est bien accueillie à Alexandrie, malgré son ignorance de l'arabe.

⁶⁵ Cf. partie I de cette étude.

⁶⁶ FATTÎHA M., *Âkhir yahûd al-Iskandariyya*, Dar al-shurûq, Al-Qâhira 2008. Il s'agit du premier roman de Fattîha, né en 1987.

Relativement peu de temps après son arrivée, elle réussit à trouver un travail dans le grand magasin Cicurel, propriété d'une famille juive, et un mari, dans la personne du juif sépharade Isaac : bref, la ville d'Alexandrie lui permet de tourner la page et de refaire sa vie tout en restant juive. Enfin, Yûsuf, le fils cadet de la famille Haddâd, est celui qui fait le choix de l'Égypte, ou mieux : celui qui voudrait le faire, mais qui ne peut le mener à bien pour plusieurs raisons. D'un côté, dans sa vie privée, il se heurte au clivage intercommunautaire qui l'empêche, comme juif, d'épouser la fille qu'il aime : Sara, une musulmane. De l'autre, sa vie de citoyen est coupée courte par la décision du gouvernement égyptien, en 1954, de l'expulser du pays. Présentée comme arbitraire dans le cas spécifique de Yûsuf, qui n'a jamais donné à l'Égypte de raisons de douter de son allégeance, l'arbitraire de cette expulsion est pourtant redimensionné face à son contexte familial et communautaire. En particulier à cause de l'engagement de son frère Isaac pour la cause sioniste : non seulement comme promoteur de l'immigration juive en terre d'Israël, jusqu'en 1948, mais comme membre d'une cellule sioniste secrète à l'intérieur d'Alexandrie, après cette date⁶⁷. Fattîha fait du personnage fictionnel d'Isaac un des terroristes coupables d'avoir placé les bombes, bien réelles, explosées à Alexandrie le 2 juillet 1954, devant un bureau de la poste, et le 14 juillet de la même année, devant la bibliothèque de l'agence américaine USIA (United States Information Agency)⁶⁸.

Tout en ne les mentionnant qu'en passant, loin des passages descriptifs destinés aux événements historiques ressentis comme fondateurs du rapport entre juifs et Égypte, Fattîha fait de ces attentats de 1954 le véritable tournant de son roman. C'est la participation d'Isaac à ce complot anti-égyptien qui précipite l'exclusion d'Égypte de toute sa famille, y compris de ceux, parmi ses membres, qui envisageaient un avenir en tant que citoyens loyaux de ce pays. Le processus par lequel les juifs d'Égypte deviennent étrangers acquiert ici une allure de nécessité politique, voire de justice historique : s'il peut y avoir de l'arbitraire, au cas par cas, dans l'exclusion de certains individus, la faute revient plus à d'autres individus de la même communauté qu'à une évaluation erronée du statut de cinquième colonne de celle-ci. Enfin,

⁶⁷ FATTÎHA M., *Âkhir yahûd al-Iskandariyya* (2008), p. 296.

⁶⁸ Ces attentats terroristes touchant Alexandrie, aussi bien que le Caire, en juillet 1954 sont organisés par une section des services de renseignement militaire israéliens, dans le but de discréditer l'Égypte – après la Révolution des Officiers libres de 1952 et la prise de pouvoir de Nasser de février 1954 – comme pays instable, incapable de protéger les intérêts internationaux sur son sol. Ces attentats sont connus, sur le plan militaire, comme « opération Susannah » et sur le plan politique comme « affaire Lavon », du nom du Ministre de la défense israélien, Pinhas Lavon, à qui l'éclatement de ce scandale coûta la place en 1955. Pour un regard d'historien sur les rebondissements de cette affaire dans les rapports entre minorité juive et majorité musulmane en Égypte, cf. KRAMER G., *The Jews in Modern Egypt* (1989), p. 220-221 ; BEININ J., *The dispersion of Egyptian Jewry* (1998), p. 19-21.

malgré cette faute communautaire, Alexandrie reste accueillante pour les juifs d'Égypte qui veulent y revenir en paix. En 1999, Yûsuf Haddâd, désormais un vieil homme, se rend en visite dans sa ville natale. Il vit désormais en Israël depuis des décennies et a acquis la citoyenneté israélienne. Son statut d'intrus, d'étranger à Alexandrie, est marqué par le fait qu'il loge à l'hôtel, et plus exactement à l'hôtel Cecil : lieu très présent dans le *Quatuor* de Durrell⁶⁹, symbole par excellence de la vie sociale d'une notabilité faite d'étrangers ou de ressortissants des minorités égyptiennes européanisées. La rencontre de Yûsuf avec la musulmane Sara, son premier amour, marque encore une fois la distance sidérale entre l'homme et son ancien pays. Tout en étant veuve depuis longtemps et amoureuse de Yûsuf, Sara n'a jamais essayé d'entrer en contact avec lui : elle n'avait pas le cœur à chercher la compagnie d'un Israélien après la mort de son propre mari, un Égyptien, sur le champ de bataille contre Israël, lors de la guerre d'Octobre de 1973.

2.6 *Après Durrel, Nasser : Alexandrie 2050*⁷⁰

Les rapports entre Israël et Égypte, avec Alexandrie comme point de rechute et le monde arabe comme horizon, sont également au centre d'un roman de 2009 : *Al-Iskandariyya 2050*⁷¹ (« Alexandrie 2050 ») de Subhî Fahmâwî. Ce romancier jordanien d'origine palestinienne, né en 1948, a fait ses études en ingénierie agricole à Alexandrie au cours des années soixante. Et c'est à partir d'un tissu de données autobiographiques et de souvenirs personnels liés à ces années alexandrines qu'il bâtit son roman. Malgré l'approche du futur affichée dans le titre, l'Alexandrie de 2050 ne joue en effet dans le livre qu'un deuxième rôle par rapport à la ville des années soixante et soixante-dix. Comme dans une sorte de science-fiction à l'inverse, l'escamotage de Fahmâwî consiste à attribuer à l'avancement technologique de 2050 l'invention d'une machine capable d'enregistrer et transcrire les souvenirs qui traversent l'esprit des personnes mourantes. C'est de la sorte qu'est enregistrée la trajectoire de Mashhûr Shâhir al-Shuhrî, ingénieur palestinien qui a plusieurs points en commun avec l'auteur Subhî Fahmâwî : de la date de naissance à l'origine palestinienne, jusqu'aux études faites à Alexandrie. Ses souvenirs commencent avec une sorte de réquisitoire qui dure plusieurs pages, où le soulagement apporté au héros par son retour en 2050 à Alexandrie, sa ville bien-aimée, est mis en contraste avec l'impossibilité, pour un

⁶⁹ Où Durrell lui-même a logé au début de son séjour à Alexandrie.

⁷⁰ *Al-Iskandariyya 2050* (« Alexandrie 2050 ») est le titre du roman de Subhî Fahmâwî analysé dans ce paragraphe.

⁷¹ FAHMÂWÎ S., *Al-Iskandariyya 2050*, Dâr al-Farâbî, Bayrût 2009.

Palestinien sans patrie⁷², de jouir d'un véritable répit : « Comment peux-tu souffler, alors que tu es l'enfant de l'ancienne *Nakba*⁷³ palestinienne ? », commence par se demander le héros en s'adressant à lui-même.

Alexandrie est décrite comme une sorte de refuge, une terre d'accueil capable de faire oublier son éternel déracinement à l'étranger qu'était Mashhûr lors de son arrivée en 1966, à tel point qu'en 2050 il peut revenir dans la ville avec un tout autre statut, pour visiter son fils qui s'y est définitivement installé et son petit-fils, qui y est né. Diamétralement opposé au processus qui fait des juifs d'Égypte des étrangers dans leur pays natal, ce parcours porte le Palestinien né hors d'Égypte à devenir un Alexandrin d'adoption. Et il ne s'agit pas là que d'une adoption de cœur, fondée sur l'appréciation de la beauté et de la générosité d'Alexandrie et sur l'affection pour les membres de sa famille qui y résident. La trajectoire qui fait un Alexandrin de ce Palestinien-sans-terre est loin d'être une maturation purement sentimentale, qui se jouerait sur un plan intime, individuel. Basée non seulement sur une communion culturelle mais sur la prise de conscience d'une convergence d'attentes et d'intérêts entre tous les pays arabes, elle est le résultat d'un parcours collectif. Dans l'année 2050 imaginée par Fahmâwî, le morcellement entre États arabes – imputé à une stratégie de *divide et impera* d'empreinte coloniale ayant cassé l'unité ottomane⁷⁴ – a cédé la place à un construit politique unitaire, semblable à l'Union européenne de nos jours : *al-ittihâd al-'arabî* (« l'Union arabe »), cadre de représentance institutionnelle de la « patrie arabe » (*al-watan al-'arabî*). À la différence de son précédent bien réel de 1958, cette sorte de République Arabe Unie de 2050 ne réunit pas que l'Égypte et la Syrie et ne semble pas destinée à se dissoudre quelques années à peine après sa fondation. Quoiqu'il en soit, seul le succès semble distinguer concrètement l'expérience panarabe future de celle du passé. En d'autres termes, le panarabisme de 2050 est, chez Fahmâwî, d'inspiration ouvertement nassérienne.

Jamâl 'Abd al-Nâsir (Gamal Abdel-Nasser) est la personnalité fondatrice de cette Alexandrie imaginée par Fahmâwî. Les autres personnages illustres du passé proche ou lointain traditionnellement associés à la ville, sont ainsi présentés :

Depuis Alexandrie, qui a enterré Alexandre le Macédonien et tous les chefs romains
qui l'ont suivi dans l'échec d'établir leur empire sur notre terre, tu domines les restes

⁷² On découvre en lisant que le héros est originaire de la ville d'Acre ('Akkâ en arabe ; Akko en hébreu), qui fait partie dès 1948 de l'État d'Israël.

⁷³ *Nakba* (« catastrophe ») est le nom qui désigne en arabe la guerre israélo-arabe de 1948 (indiquée en hébreu comme *Milkhemet ha-Shikhrur*, « guerre de libération »), suite à laquelle l'exode des Palestiniens des territoires conquis par l'État d'Israël se fait massif.

⁷⁴ FAHMÂWÎ S., *Al-Iskandariyya 2050* (2009), p. 83 et 94.

des armées croisades que le vent emporte, sans qu'elles aient pu établir leur grand empire sur notre terre, et tu vois Napoléon déçu à Acre, déçu à Alexandrie, incapable d'établir le grand empire du Moyen Orient sur nos cadavres ! Seigneur ! Tous ceux qui échouent dans leur pays prétendent établir leur empire sur ton corps qui se rebelle à cette mainmise, grande patrie arabe !⁷⁵

Le fondateur même d'Alexandrie Alexandre le Grand, célébré par les regards européens, est renvoyé ici au statut d'envahisseur de l'Égypte. Ses successeurs les Ptolémées, ainsi que Napoléon Bonaparte – considérés respectivement par ces mêmes regards comme les bâtisseurs et le rénovateur de la grandeur culturelle alexandrine – sont traités de la même façon. Face à ces éléments exogènes qui tentent d'asservir Alexandrie, Nasser est peint comme l'élément endogène qui s'oppose à leur intrusion. Vu comme le champion de la lutte contre les impérialismes européens et l'expansion israélienne assimilée à ceux-ci, Nasser est l'âme sous-jacente de l'Alexandrie de Subhî Fahmâwî. Son roman s'ouvre en effet sur une drôle de dédicace topographique : « Au 18, rue de Canaux, quartier de Bacos, Alexandrie » (*ilâ 18, shâri ' Qanawât, hay Bâkûs – al-Iskandariyya*). Difficile à déchiffrer pour les profanes (catégorie recouvrant probablement les résidants européens d'Alexandrie), cette dédicace est de compréhension quasi immédiate pour ses résidants égyptiens ou arabes, en particulier s'ils ont vécu la ville des années cinquante, soixante et soixante-dix. Car cette adresse, à laquelle Fahmâwî rend hommage, marque l'emplacement de la maison natale du Président de la République égyptienne Gamal Abdel-Nasser.

Comme Ibrahim Abdel-Méguid⁷⁶ avant lui, Fahmâwî redessine une topographie alexandrine bien loin de celle traditionnellement déployée dans les approches européennes⁷⁷. Son Alexandrie à lui ne s'identifie pas aux quartiers de Ramleh-Minshiyya-Mazarita-Shatby. Elle inclut, à l'ouest, toute la presqu'île jusqu'à Sayyâla et Ra's al-Tîn et, à l'est, la côte jusqu'à Montaza ; sans oublier une étendue vers le sud considérablement plus vaste par rapport à l'approche européenne, qui descend rarement au-dessous de la ligne du tramway. Dans cette Alexandrie égyptienne, tournée vers l'intérieur du pays plus que vers la mer, la topographie culturelle est encore une fois bien loin de celle qui émerge de l'Alexandrie européenne, véhiculée par Breccia et Forster et figée ensuite par Durrell⁷⁸. Les repères

⁷⁵ *Ibid.*, p. 74-75.

⁷⁶ Cf. par. 2.4. de ce chapitre.

⁷⁷ Cf. en particulier chap. préc. et partie II, chap. 2 de cette étude. Pour une approche comparative en termes de lieux à quelques romans égyptiens contemporains sur Alexandrie, cf. DODI C. A., *Villes invisibles en Méditerranée. Naples, Tanger, Alexandrie* (2010).

⁷⁸ Cf. chap. préc.

culturels, d'abord, ne sont pas les mêmes, ni le cadre dans lequel ils sont plongés. Le lecteur européen est invité, chez Durrell, à rechercher dans le tissu urbain alexandrin les traces d'Alexandre, de Cléopâtre et Antoine, des Ptolémées et de Mohammed Ali, de Cavafy, Forster et Durrell lui-même : cela dans une atmosphère atemporelle où le devenir est aplati dans une sorte d'éternel présent, visant à extraire, une fois pour toutes, la quintessence d'Alexandrie⁷⁹. Chez Fahmâwî, en revanche, Alexandrie *est* son histoire ; notamment son histoire arabe et égyptienne. Les dates s'accompagnent aux grands événements qui ont traversé le passé récent de la ville et de la nation à laquelle elle appartient : en particulier la défaite contre Israël de juin 1967, les manifestations de soutien à Nasser suite à l'annonce de ses démissions, la volonté de rebondir et d'œuvrer pour la grandeur de l'Égypte affichée par les manifestants en 1968. Et si quelques noms d'Alexandrins illustres (le peintre Sayf Wânlî, le poète Mahmûd Bayram al-Tûnisi⁸⁰, le compositeur Sayyid Darwîsh) sont mentionnés en passant, comme une sorte d'attributs culturels du lieu, Alexandrie est insérée dans une évolution culturelle plus vaste, à l'échelle égyptienne et arabe : il suffit de penser à la place consacrée, dans le roman, à la visite dans la ville du poète Ahmad Fu'âd Najm⁸¹ et de son ami et collaborateur, le compositeur al-Shaykh Imâm⁸², porteurs de cette volonté de renaissance politique et culturelle traversant le pays en 1968⁸³.

Si Fahmâwî ne nie pas l'histoire européenne, ou non-arabe en général, ayant touché la ville d'Alexandrie, il la voit comme une parenthèse désormais fermée, exactement comme Breccia, Forster et Durrell voyaient, eux, l'histoire arabe de la ville :

⁷⁹ Cf. chap. préc.

⁸⁰ Cf. partie III, chap. 2, par. 2.5.

⁸¹ Ahmad Fu'âd Najm (Ahmad Fouad Negm), né en 1929 dans un village de campagne du gouvernorat de Sharqiyya, issu d'une famille modeste, est l'une des voix les plus importantes de la poésie populaire égyptienne, en particulier de celle de protestation. Il est connu non seulement pour ses chants patriotiques, composés pour la plupart après la défaite de juin 1967, mais aussi pour son attitude critique envers les Présidents égyptiens Nasser, Sadate et Moubarak, qui lui a valu plusieurs fois la prison. En 2011, il a composé des poèmes de soutien à la révolution égyptienne contre le régime de Moubarak.

⁸² Al-Shaykh Imâm (1918-1995), né d'une famille modeste du village d'Abû al-Numrus (sud du Caire), aveugle depuis l'enfance, a été un grand compositeur et musicien. En duo avec Ahmad Fu'âd Najm, il a écrit la musique de chansons de protestation très populaires en Égypte, même lorsqu'elles ont été interdites de diffusion sur les radios et les chaînes de télévision. Fahmâwî le présente, dans son roman, en train de chanter un des succès de ce duo : *Jifârâ mât* (« Che Guevara est mort »).

⁸³ Pensons, pour rester dans l'univers littéraire, au mouvement connu sous le nom de « Galerie 68 » (*Gâlîrî 68*), fondé en 1968 par quelques jeunes – à l'époque – auteurs (comme Idwâr al-Kharrât, cité dans ce chapitre, mais aussi Sun'allah Ibrâhîm, Bahâ' Tâhir, Ibrâhîm Aslân, Yahyâ al-Tâhir 'Abdallah, Jamâl al-Ghitânî) devenus depuis des figures de proue dans le champ littéraire arabe contemporain.

Toutes ces armées, ces chars et ces flottes sont passés par ici, avant et après son fondateur Alexandre. Toute cette histoire étrange s'est dissoute et évanouie sur les côtes de la mer et Alexandrie est restée arabe, superbe, aveuglée par sa beauté⁸⁴.

Sans oublier que cette réappropriation culturelle de la ville d'Alexandrie a aussi son volet social :

Elle [*Alexandrie*] est le lieu d'où le révolutionnaire Sa'd Zaghlûl a été exilé vers Malte, le point de rencontre des agents secrets européens, le refuge des amants, le foyer d'homosexuels et lesbiennes, le siège de cinémas, théâtres et ruelles de bordels, le nid de tavernes et prostituées, la capitale du roi Farûq qui a planté ses palais à Ra's al-Tîn, al-Muntaza et al-Ma'mûra et un peu partout, la ville de Sayyid Darwîsh et la demeure de Mahmûd Bayram al-Tûnisî, sans oublier qu'elle est aussi le lieu de naissance de Jamâl 'Abd al-Nâsir. Mais l'époque nassérienne (*al-'ahd al-nâsirî*) a nationalisé tous ces palais avec leurs jardins et les a transformés en lieux de détente publics pour le peuple⁸⁵.

Voici donc que la résistance culturelle d'Alexandrie, marquant depuis toujours son appartenance à la nation égyptienne et à la patrie arabe, est couronnée sur le plan politique par l'effort de Nasser, champion de la lutte contre les envahisseurs, qui vient rendre à l'Égypte, et à son peuple, ces biens alexandrins de propriété des étrangers ou de la famille royale à eux liée. Pour conclure, je dirais donc que le président Nasser est à Fahmâwî ce que le souverain Mohammed Ali était aux auteurs européens du début du XX^e siècle⁸⁶, à Forster et à Durrell : le père noble de la ville d'Alexandrie et l'inspirateur de son chemin vers l'avenir.

2.6 *Survola d'ensemble, conclusions, pistes de travail*

La dominance de l'image durrellienne d'Alexandrie, explorée dans le chapitre précédent, est également perceptible dans les réactions qu'elle suscite et qui ont fait l'objet de ce chapitre. Aussi nombreuses qu'hétérogènes, ces réactions vont de l'effort déployé par Jeanne Engalitcheff-Badaro, pour soustraire le souvenir de sa sœur Cléa à l'image fictionnelle élaborée par Durrell, à la tentative d'Idwâr al-Kharrât de se dresser comme le seul chantre légitime d'Alexandrie ; de la critique pseudo-littéraire de Mahmoud Manzalaoui à celle

⁸⁴ FAHMÂWÎ S., *Al-Iskandariyya 2050* (2009), p. 310.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁶ Cf. partie III, chap. 1 de cette étude.

ouvertement historico-politique d'Ibrahim Abdel-Méguïd. Sans oublier les textes récents, comme ceux de Mu'tazz Fattîha et Subhî Fahmâwî, se présentant comme des constructions d'une mémoire historique alexandrine qu'on pourrait définir *post-durrellienne*, sur le modèle de l'expression *post-colonial* : soit, des tentatives de bâtir une mémoire qui ne soit pas strictement débitrice du regard de Durrell, mais capable de le dépasser en proposant une lecture autre de l'évolution alexandrine.

Les différentes échelles (familiale, citadine, nationale, civilisationnelle) de ces réactions montrent encore une fois les limites d'une conception figée de la contre-écriture comme outil exclusivement destiné à une remise en question des apports culturels coloniaux. Pourtant, on ne peut nier qu'une tendance se dégage de ces écrits, exception faite pour celui à vocation familiale signé par Jeanne Engalitcheff-Badaro : la tendance à considérer *Le Quatuor d'Alexandrie* de Lawrence Durrell comme un texte figeant une certaine vision coloniale de l'Égypte, répandue bien au-delà de quelques cercles orientalistes et bien au-delà de l'époque coloniale. Si, comme on l'a vu⁸⁷, entre la fin du XIX^e et la première moitié du XX^e siècle Alexandrie a représenté, en vertu de sa position géographique et stratégique comme de son histoire sociale et culturelle, un terrain d'enquête privilégié pour réfléchir aux constructions des identités en Égypte, il faut ajouter qu'une exploration des mémoires alexandrines, notamment d'une certaine mémoire qui fait autorité sur la ville, constitue une piste de réflexion également importante. En d'autres termes, Alexandrie ne cesse d'être, jusqu'à nos jours, un terrain de confrontation entre narrations coloniales et post-coloniales, qui font de la ville un point de chute idéal de mémoires souvent ouvertement en contraste avec la vision véhiculée par Durrell. Ces mémoires concurrentes du *Quatuor*, en langue arabe, se construisent pour la plupart dans le champ littéraire, voire académique, égyptien, sans pourtant s'arrêter à celui-ci⁸⁸. Leur caractère de réaction se justifie aussi à la lumière de la conscience, bien présente chez ces auteurs, d'un déséquilibre fondamental entre le poids des œuvres en langue arabe et celui des œuvres en langues européennes dans la construction des imaginaires⁸⁹.

C'est probablement pour cela que, tout en étant fictionnelles⁹⁰, ces réactions arborent toutes une prétention de véridicité. Conscientes de l'impossibilité de défier Durrell en termes de diffusion d'une image d'Alexandrie, elles misent sur un plan différent : celui d'une

⁸⁷ Cf. partie I de cette étude.

⁸⁸ Cf. par. 2.6. sur Subhî Fahmâwî.

⁸⁹ Sur les jeux de pouvoir à l'œuvre dans celle que l'on qualifie habituellement de « littérature universelle », cf. CASANOVA P., *La République mondiale des lettres* (1999).

⁹⁰ Exception faite pour celle de Mahmoud Manzalaoui, qui se présente comme une « critique littéraire ».

restitution véridique de l'histoire de la ville. L'accusation adressée le plus souvent à l'auteur du *Quatuor* est, en effet, celle d'avoir fabriqué une *fausse* Alexandrie à l'usage d'un lectorat non pas égyptien mais étranger, plus sensible à certains clichés orientalistes sur l'Égypte qu'à une approche non exotique de ce pays. Cette remarque sur la composition du public visé par le *Quatuor*, formulée dès 1962⁹¹ par le critique Mahmoud Manzalaoui, passe immédiatement de l'état de constat à celui de reproche, comme une charge qui pèserait sur Lawrence Durrell. De la même manière, le démenti systématique des éléments géographiques, historiques et culturels dont Durrell bâtit sa propre Alexandrie – comme s'il s'agissait de désagréger la vaste mosaïque du *Quatuor* par le retrait méthodique de toutes ses tesselles – cède bien souvent, parfois soudainement, la place à une critique visant directement Lawrence Durrell sur le plan personnel. Allant dans quelques cas jusqu'à assumer des accents d'insulte – comme lors d'un passage où Manzalaoui affirme ne pas nier à Durrell la connaissance directe des bordels alexandrins, mais celle de tout le reste de la ville⁹² – ces critiques explicitement anti-durrelliennes semblent vouloir disqualifier à priori l'auteur du *Quatuor* comme non-Égyptien, étranger ; et donc incapable, de par son identité, de produire une vérité sur une ville égyptienne. Ce glissement d'un refus de la posture (orientaliste et coloniale) de l'œuvre au refus de la nature (britannique et donc étrangère) de la personne de son auteur montre à quel point l'imaginaire alexandrin est encore un terrain sensible dans la construction des identités en Égypte.

La notion de réalisme, voire de véridicité dans la restitution d'une image d'Alexandrie, est déclinée dans ces réactions anti-durrelliennes en stricte relation à la position – identitaire, vue comme connotée et donc essentielle – de celui qui se propose de restituer cette image. Le décalage entre *Égyptiens* et *étrangers* émerge ici comme une confrontation entre dedans et dehors, intérieur et extérieur, où les ressortissants de la première zone auraient la possibilité d'accéder à la *vraie* Alexandrie, alors que les habitants de l'extérieur devraient se contenter – selon l'expression d'Idwâr al-Kharrât – de sa croûte superficielle. Ainsi hiérarchisés selon leur provenance, les auteurs parlant d'Alexandrie sont divisés en deux grands groupes en termes de légitimité : les Égyptiens, pouvant parler de la ville en toute connaissance de cause, et les étrangers, ne pouvant parler que d'une ville perçue à distance, qui ne correspond en aucun cas à la ville réelle. L'appartenance alexandrine de ces auteurs égyptiens est en effet explicitement mise en exergue dans leurs textes : non seulement chez des romanciers comme

⁹¹ L'année même où les quatre romans composant le *Quatuor*, parus entre 1957 et 1960, sont réunis pour la première fois en un seul volume.

⁹² MANZALAOU M., « Curate's Egg » (1962), p. 257.

al-Kharrât et Abdel-Méguid, ayant bâti leur réputation littéraire sur un statut d'Alexandrins des lettres égyptiennes, mais également chez le critique Mahmoud Manzalaoui, qui attribue à son article le sous-titre éloquent de « An Alexandrian opinion of Durrell's *Quartet* ». Sans oublier le jeune Mu'tazz Fattîha, né au Caire, qui tient à souligner sa descendance d'une famille alexandrine⁹³, ou le jordano-palestinien Subhî Fahmâwî, qui s'auto-légitime comme chantre d'Alexandrie pour avoir vécu dans la ville non seulement en tant qu'étudiant, mais en tant que ressortissant d'un peuple opprimé par Israël⁹⁴.

La réappropriation d'une mémoire alexandrine, unie à la volonté de redessiner les catégories d'Égyptiens et étrangers, passe donc par un redéploiement des frontières concernant les minorités. Si, à l'encontre de la vision de Durrell les assimilant aux Chrétiens européens, la revendication d'une autochtonie égyptienne pour les Coptes semble unanime, chez le copte Idwâr al-Kharrât comme chez le musulman Mahmoud Manzalaoui, le statut de la communauté juive d'Égypte est plus problématique. D'une part, les liens historiques unissant cette communauté à l'Égypte depuis des millénaires ne sont pas niés mais acceptés, voire expressément mis en valeur ; de l'autre, cette mise en valeur est à double tranchant, visant à imputer à un changement de posture des juifs mêmes l'enclenchement du processus qui les a conduits à devenir des étrangers dans leur propre pays. Ce processus est interprété comme une nécessité historique, motivée par une renonciation des juifs à exercer leur pleine citoyenneté égyptienne, voire même par une trahison perpétrée contre l'Égypte et ses intérêts nationaux.

Dans ce cadre, deux complots traversent les pages de ces contre-écritures, en marquant leur glissement de textes anti-durrelliens à textes anti-israéliens. Le premier est un complot fictionnel : à savoir, le complot pro-sioniste que Lawrence Durrell invente dans son *Quatuor*, en en attribuant paternité au copte Nessim qui s'y serait engagé dès la fin de la Seconde Guerre mondiale. Comme on l'a vu, cet élément romanesque est âprement contesté en 1962 par Mahmoud Manzalaoui, comme marqueur par excellence de l'incompréhension de l'Europe, ou mieux de l'Occident, vis-à-vis de l'Égypte. Avec l'accusation suivante : dans sa volonté de diviser la population du pays entre Chrétiens et Musulmans, Durrell a nié aux premiers leur identité non seulement d'Égyptiens mais d'Arabes ; car aucun Arabe, selon Manzalaoui, ne pourrait soutenir l'ennemi historique que représente Israël. Le deuxième est un complot bien réel investi par la fiction : à savoir, les attentats terroristes de matrice

⁹³ Son profil, inclus à la fin du roman, le présente comme un jeune romancier « qui appartient à une famille alexandrine » (*yantamî ilâ usra sakandariyya*).

⁹⁴ En ce qui concerne Fahmâwî, des éléments tirés de son autobiographie (origine palestinienne, études universitaires à Alexandrie au cours des années soixante) sont insérés dans la trame fictionnelle du roman.

israélienne, connus sous le nom d'« opération Susannah », ayant frappé le Caire et Alexandrie en juillet 1954. Inclus en 2008 dans la trame romanesque d'*Âkhir yahûd al-Iskandariyya* par Mu'tazz Fattîha, ils deviennent le dernier acte de l'appartenance juive à la nation égyptienne, en marquant idéalement la sortie collective d'Égypte de cette communauté. Dans les deux cas, la continuité entre colonialisme et néo-colonialisme est au centre de la question, ce qui explique la posture apparemment (historiquement) tordue d'un Ibrahim Abdel-Méguid : à la lumière des remarques exposées ici, il semble en revanche parfaitement logique qu'on puisse critiquer Durrell – et son Alexandrie (fictionnelle) faite d'étrangers et de juifs – pour critiquer Sadate et son Égypte (réelle) ouverte à l'étranger et à Israël.

Des pistes de travail intéressantes peuvent alors se dégager, je crois, de nombreux points traités dans ce chapitre. Elles vont d'une réflexion sur l'étendue des réactions anti-durrelliennes au-delà des frontières égyptiennes, à une évaluation du rôle de ces réactions dans l'amorçage d'une réflexion post-coloniale arabe ; d'une étude de l'imaginaire sur Alexandrie dans le champ culturel arabe en général, à une analyse plus poussée des façons de traiter l'histoire de cette ville, dans les productions littéraires égyptiennes, comme escamotage pour critiquer certaines situations économiques, sociales ou politiques traversées par l'Égypte. Dûment développées en termes de questionnement et mises en perspective historique, ces approches pourraient contribuer à une prise en compte scientifique, cohérente et dépassionnée – sous un angle d'histoire des perceptions culturelles – d'autant de sujets qui ne cessent de susciter, de par leur statut de points culturels sensibles, des prises de position idéologiques.

Chapitre 3.

Les mémoires en marge de la Mémoire.

Au-delà – ou, pour mieux dire, en deçà – de la Mémoire durrellienne dominante (analysée dans le premier chapitre de cette partie IV) et des réactions qu'elle suscite (analysées dans le chapitre précédent), il y a d'autres mémoires littéraires sur la ville d'Alexandrie qui, tout en ne faisant pas autorité comme celle bâtie par Lawrence Durrell, méritent d'être prises en compte. Ces mémoires autres, et les diverses façons dont elles sont transmises, validées ou invalidées, nous aident à réfléchir à la survie de la réputation littéraire à travers deux phases aussi délicates que fondamentales dans l'histoire de l'Europe et de la Méditerranée orientale : à savoir, le passage de l'ère des empires à celle des États-nations et, ensuite, le passage de la domination coloniale à l'époque des décolonisations. Ces passages, trop souvent laissés à la seule appréciation des historiens du politique, sont en revanche des nœuds capitaux dans la construction des appartenances¹, abordables sous un angle d'histoire culturelle. Il est alors particulièrement intéressant de porter un regard sur l'éventuelle survie, ou l'éventuelle disparition, de la réputation littéraire alexandrine – locale, mais liée à une mobilité internationale propre à l'ère des empires et/ou à un contexte colonial² – au-delà de ces tournants historiques qui redéfinissent les horizons même du local et du supra-local.

Comme pour la partie II de cette étude³, consacrée à la *construction* de la réputation littéraire, ces pages centrées sur sa *transmission* nécessitent une mise au point préalable en termes de contexte : soit, de milieux dans lesquels cette réputation survit (ou ne survit pas) et des limites de ceux-ci. Encore une fois, la distinction opérée par Kurt et Gladys Lang⁴ entre *reconnaissance* (réputation acquise par l'artiste dans le milieu dans lequel il œuvre) et *renommée* (réputation dépassant ce même milieu pour toucher le grand public) nous est d'une grande utilité. La possibilité de la nuancer et de l'actualiser face à la nécessité de bien (re)définir, à chaque fois, ce « milieu dans lequel l'artiste œuvre » nous mène à aborder la question, cette fois, non pas qu'en termes synchroniques (sociaux), mais également

¹ On l'a vu dans la partie III de cette étude (pour le passage des empires aux États-nations) et dans le chapitre précédent (pour celui du monde colonial à l'époque des décolonisations).

² Cf. partie II, chap. 3.

³ En particulier chap. 3.

⁴ LANG K. and G., *Etched in Memory: The Building and Survival of Artistic Reputation* (2001).

diachroniques (historiques). Que reste-t-il, de nos jours, de la reconnaissance acquise par certains auteurs ayant œuvré à Alexandrie entre la fin du XIX^e siècle et les années quarante du XX^e ? Et où, jusqu'où se déploie-t-elle cette réputation ou ce qu'il en reste ? Qui, dans quels milieux, en garde-t-il la mémoire ? Jusqu'à quel point s'agit-il d'une mémoire partagée ? Et encore : y-aurait-il une différence de redéploiement de cette réputation littéraire selon les langues dans lesquelles elle a été construite ? Ou selon les nouveaux contextes nationaux dans lesquels elle a été (ou pas) transmise ?

Les questions énoncées ci-dessus, auxquelles il s'agit dans les pages qui suivent d'esquisser une réponse, visent à soustraire les concepts de « réputation » et « mémoire », de « transmission », « survie » et « disparition » à une réflexion abstraite, qui présenterait le risque de tomber dans des approches nostalgiques ou idéologiques. En les ancrant, au contraire, dans le devenir socio-culturel d'un certain milieu, dont il s'agit ici d'établir les contours, elles représentent un parcours efficace pour comprendre le passé dont ce milieu se revendique et, donc, la façon dont il se pense et se construit.

3.1. Nationalisations à l'égyptienne

Des réputations littéraires bâties dans l'Alexandrie coloniale survivent parfois dans le cadre de l'Égypte indépendante. Cette survie peut impliquer une occultation de la période alexandrine, si elle est considérée comme difficilement classable dans une trajectoire nationale. Mais on peut assister aussi à la dynamique opposée, soit à l'ancrage d'un parcours individuel alexandrin dans l'histoire plus vaste de la nation égyptienne.

Le premier cas, qu'on a déjà évoqué ailleurs⁵, touche la figure de 'Abd al-Rahmân Shukrî⁶ (1886-1958) : son activité alexandrine pendant les années dix, à cheval de la Grande Guerre, avec l'abondante production en prose qu'elle engendre, ne rentre pas dans la prise en compte de la trajectoire de cet auteur, que l'Égypte s'approprie exclusivement en tant que poète lié aux mouvements littéraires caiotes. De plus, le pessimisme qui émerge non seulement de sa prose, mais aussi de ses textes poétiques, est vu comme une limite insurmontable à une pleine nationalisation de cette figure. La lecture de la littérature critique le concernant donne l'impression que Shukrî soit considéré comme une voix patrimoniale égyptienne quant au langage (dont la volonté de renouveau, la recherche formelle et la pureté sont invariablement louées), plus que quant au contenu (dont on semble reprocher le

⁵ Cf. partie II, chap. 2, par. 2.3 sur le groupe alexandrin de Shallâlât.

⁶ Cf. fiche auteur.

détachement de la scène égyptienne de l'époque). Le manque de réalisme est traité en effet en termes de fuite du monde, mis en parallèle avec l'isolement physique dans lequel Shukrî mena une grande partie de sa vie. Ses détracteurs le décrivent comme un auteur pessimiste car individualiste et psychologiquement instable. Ses estimateurs s'attachent à démontrer que ce pessimisme est le résultat de facteurs environnementaux, puisant leurs racines dans la difficile situation traversée par l'Égypte⁷. Dans les deux cas, incapables de saisir le message politique, nationaliste, contenu dans son nihilisme⁸, les critiques abordent avec un certain embarras celle qu'ils voient comme l'absence d'engagement national auprès de quelqu'un qui est désormais un poète national égyptien. Or, l'approche change face à des figures dont la production littéraire se joint avec force, de façon explicite, à un engagement pour l'indépendance de l'Égypte. Les Alexandrins 'Abdallah al-Nadîm (1843-1896) et Mahmûd Bayram al-Tûnisî (1893-1961) sont des cas emblématiques en ce sens. Les deux trajectoires ont nombre de points en commun, parmi lesquels une naissance à Alexandrie, une formation loin du parcours scolaire traditionnel, une pratique de la poésie populaire en dialecte égyptien et, enfin, la lutte contre l'occupation britannique, qui débouche sur le soutien à la révolution de 1881-1882, pour al-Nadîm, et à celle de 1919, pour Bayram al-Tûnisî, payé dans les deux cas avec l'exil. Désormais considérés comme des piliers de la lutte nationale égyptienne, les deux trouvent leur place dans des ouvrages académiques, ainsi que des initiatives institutionnelles soulignant leur caractère de gloires nationales.

La différence émerge, en tout cas, dans l'approche des différentes époques auxquelles remontent leurs parcours. Al-Nadîm – vécu avant la fin de l'empire ottoman, à un moment où le nationalisme en Égypte se définit comme arabo-musulman⁹ et la nationalité égyptienne est loin à venir – est célébré comme un précurseur. Son rôle d'orateur de la révolution et de réformateur¹⁰, désireux de répandre parmi les classes populaires des idées de justice, ainsi que son engagement caritatif, notamment pour l'instruction des enfants défavorisés, sont mis en

⁷ Au-delà du contexte égyptien, cette thèse est exposée, par exemple, dans un mémoire de magistère soutenu en 2009 à l'Université d'Umm al-Qurâ, en Arabie Saoudite, sur « Le pessimisme chez 'Abd al-Rahmân Shukrî ». L'auteure y montre que le pessimisme de Shukrî n'est pas absolu, dû à un malaise psychologique ou mental (*marad nafsî 'aqlî*) ou à la nature du poète (*tabî'at al-shâ'ir*), mais relatif, car motivé par des circonstances et contraintes environnementales (*al-zurûf wa-al-quyûd min hawli-hi*) ; donc, en ce sens, excusable. Cf. AL-KA'KÎ Th., *Al-tashâ'um 'inda 'Abd al-Rahmân Shukrî* (2009).

⁸ Ce message politique émerge, plus en général, du détachement du monde exprimé par les auteurs arabes au tournant de la Grande Guerre : cf. partie III, chap. 2, par. 2.4.

⁹ Cf. partie III, chap. 1, par. 1.1.

¹⁰ Cf. AL-HADÎDÎ 'A., *'Abdallah al-Nadîm khatîb al-wataniyya* (1987) ; AMÎN A., *Zu'amâ' al-islâh fî al-'asr al-hadîth* (1949).

exergue¹¹. Bayram al-Tûnisî – dont le parcours s'étale sur une période qui va de l'occupation britannique à l'indépendance de l'Égypte comme monarchie constitutionnelle, jusqu'à l'instauration de la république avec la Révolution des Officiers libres et aux premières années de pouvoir nassérien – a une trajectoire qui offre matière à réflexion. Tout d'abord, car ce poète – reconnu aujourd'hui comme le pionnier de la poésie populaire égyptienne, célébré comme celui qui a ennobli le genre bien avant Salâh Jâhîn¹², en en faisant une expression militante pour l'Égypte – n'est devenu officiellement Égyptien que de façon très tardive. Malgré la réputation acquise en Égypte dès les années dix, dans les milieux culturels comme dans la rue, et survécue à son long exil loin du pays¹³, Bayram al-Tûnisî ne jouit pas de reconnaissance institutionnelle sous la monarchie égyptienne. Si son exil, causé par son combat anti-britannique comme par une offense à la famille royale, prend fin en 1938, à ce moment-là le poète est plus toléré que réintégré dans son pays natal. L'activité menée dans la période successive comme parolier des plus grands chanteurs égyptiens, dont Umm Kalthoum, lui apporte une vaste renommée auprès du grand public, non pas une institutionnalisation.

Mahmûd Bayram al-Tûnisî ne devient une voix officiellement égyptienne que sous Nasser. On pourrait aller jusqu'à soutenir qu'il aura été nassérien avant qu'égyptien, ayant pu accéder au second statut en vertu du premier. Le soutien à la figure de Nasser est central dans sa production : hostile à l'occupation coloniale européenne comme à la politique impérialiste américaine, Bayram trouve dans l'idéologie panarabe de Nasser une source d'espoir pour l'avenir de l'Égypte et du monde arabe. Il célèbre la Révolution des Officiers libres, ainsi que Nasser en personne, dans nombre de ses poèmes et de ses textes de chansons. Et ce n'est qu'après la montée au pouvoir de Nasser, en 1954, qu'il se voit reconnaître la nationalité égyptienne, en devenant à plein titre un citoyen de son pays. Nasser lui confère également, en 1960, le Prix d'État d'encouragement (*Jâ'izat al-dawla al-taqdîriyya*) pour ses efforts dans le domaine des lettres, mais c'est une reconnaissance qui intervient quelques mois à peine avant sa mort, survenue le 5 janvier 1961. En tout cas, même après sa disparition, Bayram al-Tûnisî n'est pas oublié en époque nassérienne. Ce n'est que sous Sadate, dans une période d'ouverture politico-économique envers l'Europe et les États-Unis, que le poète anti-

¹¹ Plusieurs écoles égyptiennes pour garçons, non seulement à Alexandrie mais dans les environs du Caire et à Suez, sont intitulées à 'Abdallah al-Nadîm.

¹² Salâh Jâhîn (1930-1986) est une figure de proue de la poésie populaire égyptienne. Il appartient, avec d'autres poètes tels Fu'âd Haddâd (1927-1985) et 'Abd al-Rahmân al-Abnûdî (né en 1938), à un groupe dont les membres reprennent l'écriture en dialecte égyptien comme outil politique pour toucher un public égyptien.

¹³ BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt* (1990), p. 99-121 ; p. 123-131.

impérialiste est mis de côté, au moins sur le plan institutionnel, pour être repris dans des célébrations plus récentes.

En 1993, un timbre émis par la Poste égyptienne commémore le centième anniversaire de la naissance de Bayram al-Tûnisî. De plus – inséré dans une série de quatre timbres célébrant des personnalités égyptiennes ayant joué, de différentes façons et à différentes époques, un rôle culturel institutionnel¹⁴ – ce timbre souligne l’appropriation de la figure de Bayram par un cadre égyptien officiel. Dans le contexte de cette appropriation nationale émerge aussi un certain orgueil d’Alexandrie comme ville natale du poète. En 2006, le Ministère de la culture égyptien et le Gouvernorat d’Alexandrie décident d’entamer une série de travaux de rénovation et de requalification du Théâtre citoyen intitulé à Bayram al-Tûnisî, bâti en 1962 dans le quartier d’Ibrahimiyya et délaissé depuis des années. La réouverture de ce Théâtre est scellée par une cérémonie officielle, le 28 avril 2012, largement relayée par la presse¹⁵. Y prennent part des personnalités politiques, comme le Ministre de la culture et le gouverneur d’Alexandrie, des artistes de cinéma et de théâtre, en particulier de la scène alexandrine, ainsi que le petit-fils de Mahmûd Bayram al-Tûnisî, qui est l’homonyme de son grand-père.

La présence d’un descendant du poète à cette célébration égyptienne se tenant dans la ville d’Alexandrie semble enfin recomposer les trois niveaux mémoriels – familial, local, national – qui sont en jeu. Dans un entretien en dialecte égyptien, accordé à la télévision locale¹⁶, le petit-fils de Mahmûd Bayram al-Tûnisî tient des propos qui vont dans ce sens. Il souligne que son grand-père était fils de la culture arabe la plus vaste, mais aussi fils d’Alexandrie, ce qui aurait influencé son engagement et son œuvre. Et il se dit « doublement satisfait » pour l’hommage posthume qui est rendu à son aïeul : d’un côté, en tant que membre de sa même famille ; de l’autre, en tant que « citoyen égyptien et Alexandrin ». Cette déclaration, où les contextes national et local sont reconduits à un seul et même plan, est l’indice d’une nationalisation non seulement d’un parcours littéraire individuel, mais de toute une composante citadine. Après avoir représenté, dans un regard qui puise ses racines dans

¹⁴ La série en question commémore, avec Bayram al-Tûnisî, trois autres personnalités égyptiennes : ‘Alî Mubârak, (1823-1893), Muhammad Farîd Abû Hadîd (1893-1967) et ‘Abd al-‘Azîz al-Bishrî (1886-1943). Pour des profils biographiques et des références bibliographiques sur ces personnalités, ainsi que sur les rôles institutionnels qu’ils ont recouverts, cf. GOLDSCHMIDT A., *Biographical Dictionary of Modern Egypt* (2000), p. 131-132 ; p. 12 ; p. 37.

¹⁵ Nombre de comptes-rendus de journalistes, en arabe, sont disponibles en ligne. Il suffit de faire une recherche avec les mots *iftitâh masrah Bayram al-Tûnisî* (« inauguration du Théâtre Bayram al-Tûnisî »).

¹⁶ L’entretien, transmis dans le cadre du programme *Fanâr* (« Le Phare ») de la chaîne Al-Iskandariyya (« Alexandrie »), est disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=BssgGgD107g>

l'époque coloniale, une porte ouverte vers l'Europe, Alexandrie trouve ici sa place de ville égyptienne, pleinement intégrée dans un discours national officiel.

3.2. Et si le poète populaire égyptien était réclamé par la Tunisie ?

L'élévation au rang de voix nationale d'un certain État-nation n'empêche pas qu'un auteur puisse être revendiqué par un autre État. Tel est le cas de Mahmûd Bayram al-Tûnisî, que l'Égypte célèbre désormais comme poète canonique égyptien¹⁷, malgré les origines tunisiennes de sa famille, et la Tunisie honore comme son propre enfant, malgré sa naissance en Égypte. En effet, si les profils biographiques égyptiens semblent minimiser le côté tunisien de cet auteur, en rappelant en passant qu'« il fut appelé *al-Tûnisî*, le Tunisien, car son grand-père paternel était tunisien¹⁸ », tel n'est pas l'angle de lecture en contexte tunisien, où l'on souligne en revanche que Mahmûd Bayram al-Tûnisî « est tunisien comme son nom l'indique¹⁹ ». Mais ce n'est pas qu'une question d'origines familiales. Le monde académique tunisien met également en valeur les années tunisiennes de Bayram al-Tûnisî qui, exilé d'Égypte en 1919, vécut pour deux décennies entre la France et la Tunisie.

Ce dernier pays l'accueille notamment dès la fin de 1932, ou le début de 1933²⁰, à une époque où il est traversé par des instances de renouveau à la fois politique, social et artistique²¹. Bayram al-Tûnisî semble vite s'intégrer à ce nouveau milieu, auquel le relie une même volonté d'engagement par rapport à celle montrée sur la scène égyptienne : à savoir, la lutte contre le pouvoir colonial ; non seulement sous sa forme d'assujettissement politique, mais dans son aspect d'asservissement économique et social de la majorité arabo-musulmane aux intérêts d'une minorité européenne. Dès son arrivée à Tunis, Bayram entame une collaboration avec le journal tunisien *al-Zamân* (« Le temps »), dont il devient vite le rédacteur en chef, en apportant un soutien explicite au parti nationaliste tunisien Néo-Destour (*Al-Hizb al-hurr al-dustûrî al-jadîd*), à peine fondé²². En 1936, il met en place son propre

¹⁷ Cf. par. préc.

¹⁸ AL-'AQBÂWÎ I., « Muqaddima », dans BAYRAM AL-TÛNISÎ M., *A'mâlu-hu al-shi'riyya al-kâmila* (2008), p. 3.

¹⁹ BEN SALEM M., « Tunisie, philatélie, mémoire collective », 25 février 2008, en ligne : <http://fr.allafrica.com/stories/200802252112.html>

²⁰ Une mise en contexte du départ d'al-Tûnisî de la France vers la Tunisie, de sa date et de ses raisons, nous est donnée par Marilyn Booth : BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt* (1990), p. 100.

²¹ Pour un aperçu de la scène tunisienne de l'entre-deux-guerres, cf. BIN 'ÂSHÛR M., *Al-haraka al-adabiyya wa-al-fikriyya bi-Tûnis* (1956) ; ID., *Arkân al-nahda al-adabiyya bi-Tûnis* (1960).

²² Le Néo-Destour est fondé en mars 1934, issu d'une scission du parti Destour menée à l'initiative de Habib Bourguiba et de ses proches. Il affiche pour objectif principal la libération de l'État tunisien du protectorat français.

journal, *al-Shabâb* (« Les jeunes »), d'où il s'adresse à la jeunesse tunisienne – notamment par les armes de l'ironie et de la satire déjà employées en Égypte – en la poussant à une action politique pour l'indépendance de la Tunisie, ainsi qu'à un effort pour le développement social dont le pays a besoin. Dans ses années tunisiennes, Bayram fréquente nombre d'artistes, journalistes, réformateurs : en particulier ceux qui animent le groupe *Taht al-sûr* (« Sous les remparts », du café homonyme dans le quartier de Bab Souika, près des remparts de la vieille médina de Tunis, dans lequel ils se réunissent²³). Or, c'est sur ces contacts que mettent l'accent plusieurs chercheurs tunisiens, chez qui le souci culturel d'attirer l'attention sur la période passée par Mahmûd Bayram al-Tûnisî en Tunisie semble se joindre à la volonté de revendiquer pour cette même période, et pour les textes de l'auteur qui s'y inscrivent, un statut de patrimoine national tunisien. Après avoir relevé la marginalisation académique dans laquelle est confinée la production tunisienne de Bayram, et plaidé pour son dépassement, ces spécialistes s'attachent donc à illustrer l'importance de ce *corpus* sur la base d'arguments où est central le concept de *turâth* (« patrimoine »). C'est en ces termes, par exemple, que Fawzî al-Zimirlî, de la faculté de lettres de Tunis-La Manouba, mène en 2001 l'étude critique qui introduit le recueil intégral des mémoires de Bayram en exil²⁴. Mais cette tendance à joindre vocation culturelle et appropriation patrimoniale n'est pas tout à fait récente. Il y a déjà quelques décennies, Muhammad Sâlih al-Jâbirî – la référence en Tunisie pour les études sur Bayram al-Tûnisî, auquel il a consacré ses efforts dès le doctorat – inclut le poète populaire égyptien dans le *corpus* étudié pour son essai sur la poésie tunisienne contemporaine, paru en 1974²⁵. Quinze ans plus tard, en recueillant en volume les textes écrits par Bayram en Tunisie, pour la presse tunisienne ou égyptienne, Muhammad Sâlih al-Jâbirî défend « l'importance de ce patrimoine²⁶ », en soulignant sa connexion avec la vie des Tunisiens dont il donnerait un portrait significatif des mœurs, des avancements et des contradictions sur les plans social, culturel et politique à un moment fondamental de leur histoire. Une telle mise en valeur, au ton scientifique neutre, glisse bientôt vers une sorte de remerciement posthume à cet auteur qui « a consacré une partie de sa vie à ce peuple en partageant sa lutte, ses douleurs, ses

²³ Parmi les membres du groupe on compte le journaliste et auteur littéraire 'Alî al-Dû'âjî (1909-1949), qui fut proche de Bayram al-Tûnisî, mais aussi le poète Abû al-Qâsim al-Shabbî (1909-1934), les penseurs réformateurs Tâhir Haddâd (1899-1935) et Zayn al-'Abidîn al-Sanûsî (1901-1965), le dramaturge 'Abd al-'Azîz al-'Arwî (1898-1971), le compositeur 'Alî al-Riyâhî (1912-1970) et bien d'autres. Pour voir la reproduction des timbres, cf. fiche auteur.

²⁴ AL-ZIMIRLÎ F., « Ayyâm Mahmûd Bayram al-Tûnisî », dans AL-TÛNISÎ M. B., *Mudhakkirâtî* (2001), p. 9-32.

²⁵ AL-JÂBIRÎ M. S., *Al-shi'r al-tûnisî al-mu'âsir khilâl qarn* (1974).

²⁶ Le titre de son introduction au recueil sonne en effet « Hadhâ al-turâth wa-ahammiyyatu-hu » (« Ce patrimoine et son importance »). Cf. AL-JÂBIRÎ M. S., *Mahmûd Bayram al-Tûnisî fî al-manfâ* (1987), p. 5.

deuils²⁷ ». Ce partage, expliqué par une sorte de primordialisme des origines grâce auquel, « dès le tout premier moment de sa présence à Tunis, Bayram a pénétré dans l'intimité la plus profonde de ce peuple²⁸ », serait en amont non seulement de sa compréhension de la scène tunisienne mais de son intégration dans celle-ci.

Mais ce n'est pas le seul élément sur lequel s'appuie cette appropriation de Bayram al-Tûnisî. À la différence du milieu académique, qui met l'accent sur l'ancrage de l'auteur dans la scène culturelle et politique de Tunisie, la presse et les institutions de ce pays semblent aller au-delà de ce constat, en postulant pour Bayram al-Tûnisî une envergure plus large qu'un simple champ national. C'est de la sorte qu'une campagne de commémoration lancée en 1991, pour le trentième anniversaire de sa mort, vient disputer à l'Égypte le monopole sur Bayram. Un timbre commémoratif est émis à cette date par la Poste tunisienne, reproduisant un portrait de Bayram signé par le peintre tunisien Hâtim al-Makkî²⁹ et définissant l'auteur comme un des *mashâhîr al-'arab*, des « Arabes illustres³⁰ » auxquels la Tunisie rend hommage. Le glissement qui s'opère implicitement avec ce timbre – qui nous met face à celle qu'on pourrait qualifier de pan-arabisation de la figure de Mahmûd Bayram al-Tûnisî – est à l'œuvre de façon plus explicite dans un article qui retrace l'histoire du timbre en termes de célébration, par la philatélie tunisienne, de la mémoire collective arabe. Son auteur, Moncef Ben Salem³¹, universitaire et maintenant homme politique tunisien, ouvre son bref écrit par une mise en contexte de la figure de Bayram al-Tûnisî qui est tout sauf anodine :

Grand poète et parolier ayant eu pour porte-voix des noms illustres : Oum Kalthoum, Férid Latrach, Salah Abdelhaï, Zakaria Ahmed et bien d'autres, Mahmoud Beyram Ettounsi est tunisien comme son nom l'indique. Né en Égypte d'où il s'était fait connaître dans tout l'espace géographique situé entre le Machreq

²⁷ *Ibid.*, p. 9.

²⁸ *Ibid.*, p. 7.

²⁹ Hatem el-Mekki (Hâtim al-Makkî, 1918-2003), né à Jakarta de père tunisien et mère indonésienne et arrivé à Tunis en 1924, est désormais considéré comme un peintre national tunisien. Il est l'auteur de tableaux, caricatures, affiches, ainsi que de nombreux dessins reproduits sur les timbres tunisiens, dont le portrait de Bayram al-Tûnisî, qu'il connut de son vivant et dont il partagea le combat contre le protectorat français.

³⁰ Le timbre porte en effet deux inscriptions bilingues : la didascalie indiquant le nom de Mahmûd Bayram al-Tûnisî et le sous-titre « *mashâhîr al-'arab* – Arabes illustres ». Pour voir la reproduction du timbre, cf. fiche auteur.

³¹ Moncef Ben Salem (Munsif Bin Sâlim), membre du parti *al-Nahda*, a été appelé en décembre 2011 – suite à la révolution tunisienne qui a porté à la fuite de Ben Ali – au poste de Ministre tunisien de l'Enseignement supérieur et de la recherche. Sa biographie est disponible en ligne : <http://www.babnet.net/cadredetail-43037.asp>

et le Maghreb, il avait su devenir à son époque la conscience d'un monde arabe qu'aucune fausse certitude n'avait réussi à — tout à fait — anesthésier³².

Tout en présentant d'emblée Bayram al-Tûnisî comme un Tunisien, ce profil tend à dépasser les frontières nationales intra-arabes pour proclamer son arabité sans bornes. Sa naissance égyptienne est liquidée ici comme un hasard de la géographie, mentionnée comme un simple point de départ d'où l'auteur, par ses choix artistico-politiques, arrive à percer dans un monde arabe vu comme une unité. Non seulement Alexandrie, mais l'Égypte toute entière acquiert dans ces regards tunisiens un statut de simple accident géographique, de dimension locale qu'on peut légitimement se permettre de négliger. Quand on ne la néglige pas, ce n'est pas pour lui accorder de l'importance comme réalité historico-sociale à approfondir, dans le but de mieux comprendre le milieu d'où l'auteur est issu, mais pour l'utiliser comme toile de fond, dans le but de conférer à sa biographie une touche d'atmosphère :

Le grand écrivain égyptien, Mohamed Essayed Choucha (*sic*), a traité de l'origine et de la nationalité de Bayram, apportant les précisions suivantes évoquées par Bayram lui-même. Bayram Ettounsi est égyptien à cent pour cent. Son grand-père paternel était tunisien. Il avait émigré en Égypte en 1833, du temps du Roi Mohamed Ali Kébir. Depuis ce temps-là, il a vécu au quartier Assayala (*sic*) d'Alexandrie. Le jeune enfant a passé ses premières années bercé par le chant des vagues de la Méditerranée qui déferlaient jusqu'aux murs du foyer familial. Sa mère était égyptienne de pure souche (...) Voilà donc qui a le mérite de la clarté : Bayram descend d'un père originaire de notre chère Tunisie et d'une mère égyptienne. Le « métissage » produit ce poète à la sensibilité à fleur de peau qui reconnaissait que la mer a été son premier enseignant. « Le spectacle des vagues et des oiseaux qui s'y cognaient a éveillé en moi cette sensibilité poétique et artistique », rappela un jour celui qui paya au prix fort, au cœur de sa jeunesse, une certaine fureur de vivre et un défi lancé à la famille royale régnante³³.

Ce passage est emblématique d'une tentative de récupération (tunisienne) de la patrimonialisation (égyptienne) de Bayram al-Tûnisî. La citation de ce « grand écrivain égyptien » – qui aurait le « mérite de la clarté » quand il explique que Bayram est Égyptien à cent pour cent – est ici complètement détournée pour réaffirmer un lien à la Tunisie bien plus étroit que dans le récit officiel circulant en Égypte. L'auteur de cet article, le Tunisien Tahar

³² BEN SALEM M., « Tunisie, philatélie, mémoire collective », 25 février 2008, en ligne : <http://fr.allafrica.com/stories/200802252112.html>

³³ MELLIGI T., « Bayram Ettounsi : des origines bien de chez nous », *La Presse de Tunisie*, 11 août 2008.

Melligi, passe en effet de la figure du grand-père à celle du père pour reconstruire les origines tunisiennes de Bayram, en réussissant de la sorte à les rapprocher d'une génération. Enfin, loin de servir de donnée matérielle ouvrant la voie à la prise en compte des éléments spatiaux-temporels et socio-historiques marquant la trajectoire de Bayram al-Tûnisî, la mention d'Alexandrie est source d'un éloignement encore plus radical de la réalité historique. Revisitée en termes de lieu de métissage méditerranéen ou réduite à un simple élément de paysage identifié à la mer, Alexandrie ne fonctionne pas comme voie d'accès à une réalité locale égyptienne, mais comme une véritable porte de sortie de l'Égypte. Elle n'est pas un facteur de localisation, mais d'universalisation du parcours de Bayram, qui peut donc légitimement appartenir à la Tunisie, comme il appartient à tout le monde arabe, voire à tout le pourtour méditerranéen, pour ne pas dire à tous ceux qui, dans le monde, sont sensibles au chant de la nature et aux instances de liberté. Voilà comment Mahmûd Bayram al-Tûnisî est dé-égyptianisé en Tunisie.

3.3. Nationalisation à l'italienne, ou l'Égypte comme arrière-plan exotique

La Tunisie n'est pas le seul pays qui s'approprie des auteurs en minimisant, voire en occultant, leurs parcours alexandrins pour les inclure dans un canon national. La dynamique à l'œuvre dans le champ littéraire italien est, en effet, tout aussi semblable. Au moins pour ce qui est de la figure de Giuseppe Ungaretti³⁴ (1888-1970). Cet auteur né et vécu à Alexandrie pendant sa jeunesse, formé à la Sorbonne et poussé par la Grande Guerre à revêtir l'uniforme militaire italien, est désormais considéré par l'Italie comme une voix nationale. Omniprésent dans les programmes et les manuels scolaires de littérature, commémoré en tant que poète fondateur de l'hermétisme, loué comme grand novateur sur le plan formel et chantre de la paix sur le plan moral, Ungaretti incarne un nationalisme italien de signe positif, orienté vers la défense de la patrie tout en se tenant en deçà des excès de la période fasciste. Sa position d'*interventista* – en faveur, donc, de la participation italienne au premier conflit mondial – est nuancée par les critiques comme une sorte d'erreur de jeunesse, relue *a posteriori* à la lumière des poèmes qu'Ungaretti écrit du front en dénonçant, de l'univers des tranchées, l'absurde réalité de la guerre. La même nuance, pour ne pas dire un grand silence, touche son adhésion au parti fasciste depuis sa fondation, en 1919. Sa signature du *Manifesto degli intellettuali*

³⁴ Cf. fiche auteur.

*fascisti*³⁵ en mars 1925, tout comme ses rapports personnels avec Benito Mussolini, auteur de la préface à son recueil poétique *Il Porto sepolto* en 1923, ne semblent pas intéresser les critiques ; encore moins les auteurs de ses profils biographiques ou les professeurs d'école les utilisant en classe.

Ungaretti reste, en Italie, le symbole par excellence d'une italianité sans ombres, fière de soi mais ouverte à l'extérieur, qui aurait su – à la fois en sens humain et artistique – sublimer ses attaches nationales pour atteindre l'universel :

Quand un écrivain peut dire, d'une œuvre [*L'Allegria*] ayant fait pivoter les axes d'une tradition, « ce vieux livre est un journal intime, dont l'auteur n'a d'autre ambition... que celle de livrer sa belle autobiographie », cela signifie que les valeurs privées de son témoignage sont les valeurs mêmes de l'époque³⁶.

Ce n'est donc pas surprenant que cette sublimation d'Ungaretti comme Italien idéal ait engendré un oubli de son parcours alexandrin. Un site de partage affiche la photographie de son épitaphe, au cimetière du Verano à Rome, ainsi que le doute – emblématique – d'un groupe de jeunes Italiens à la lecture des renseignements concernant le poète : « Alô, Maman ? Mais tu confirmes qu'il était né à Alexandrie, en Égypte ? Et marié à une Française ?³⁷ ».

Quand elle ne les éclipse pas totalement, cette nationalisation relit comme contingences négligeables les liens de Giuseppe Ungaretti à l'étranger ; qu'il s'agisse de sa formation académique à la Sorbonne, qui le mène à fréquenter le milieu littéraire parisien et à écrire ses premiers poèmes en français, ou de sa jeunesse alexandrine, d'où il garde les contacts avec les frères Thuile³⁸ ainsi que l'amitié avec Enrico Pea³⁹, animateur du cercle anarchiste de la Baracca Rossa⁴⁰. Ungaretti a beau consacrer à Alexandrie nombre de ses textes en poésie et en prose, a beau écrire à Pea « Je suis d'Alexandrie⁴¹ » ou faire remonter son ouverture d'esprit à sa naissance dans cette ville « où confluaient les gens les plus

³⁵ Le *Manifesto degli intellettuali fascisti* (« Manifeste des intellectuels fascistes ») fut rédigé au cours d'une rencontre sur la culture fasciste qui eut lieu à Bologne le 29 et 30 mars 1925. Initialement publié par *Il Popolo d'Italia*, organe du parti fasciste, il fut largement relayé par la presse. Il vise à ancrer le fascisme dans une généalogie culturelle italienne en justifiant les actes violents, accomplis par le mouvement et poursuivis sous le gouvernement Mussolini, comme une nécessité historique.

³⁶ Ces lignes sont tirées de la quatrième de couverture d'UNGARETTI G., *L'Allegria*, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1942.

³⁷ Ces lignes traduites de l'italien sont tirées du post suivant : <http://www.flickr.com/photos/no-luogo/73493280>

³⁸ Cf. fiches auteurs.

³⁹ Cf. fiche auteur.

⁴⁰ Sur la Baracca Rossa, cf. partie II, chap. 2, par. 2.6.

⁴¹ UNGARETTI G., *Lettere a Enrico Pea. A cura di Jole Soldateschi*, Schweiller, Milano 1983 : lettera n. 50.

différents par origine et nationalité⁴² » et où il fréquentait « des garçons appartenant à toutes les religions et aux nationalités les plus variées⁴³ » : ses attaches alexandrines ne restent pas moins un accident sans grande importance dans la vision classique italienne. Or, cette vision ne nie pas pour autant à Ungaretti sa naissance en Égypte, mais en des termes et sous un angle qu'il convient ici d'analyser.

Dans l'imaginaire commun comme dans le champ académique italien, Ungaretti est souvent associé à Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944) : un autre Italien d'Alexandrie et un autre auteur nationalisé. Tout comme Ungaretti, Marinetti est profondément lié à la France sur le plan personnel. Beaucoup plus qu'Ungaretti, il est lié à la langue française sur le plan artistique, non seulement lors de ses débuts mais pour nombre de textes importants : poèmes, articles, pièces de théâtre et romans⁴⁴. Enfin, à la différence d'Ungaretti, ses liens avec Alexandrie ne sont pas très étroits, que ce soit au niveau humain⁴⁵ ou artistique⁴⁶. Si Ungaretti parle d'Alexandrie, Marinetti parle en effet d'Afrique. Une Afrique qui perd progressivement, dans son œuvre, toute connotation géographique ou historique précise, pour devenir une sorte de terrain vierge, d'arrière-plan livré à l'imagination de l'artiste. Comme le relève Giovanna Tomasello dans son histoire de la littérature coloniale italienne⁴⁷, l'Afrique de Marinetti finit par représenter – notamment depuis la fin des années vingt⁴⁸ – « un monde définitivement incapable de quelque dynamisme que ce soit, qui se présente comme un objet de contemplation passif⁴⁹ ». L'ouverture de *Il Fascino dell'Egitto*, que Marinetti consacre à un retour non pas à son Alexandrie mais à son Égypte natale, est en ce sens emblématique :

⁴² UNGARETTI G., *Vita d'un uomo. Tutte le poesie. A cura di Leone Piccioni*, Mondadori, Milano 1969, p. 504.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cela va du premier recueil poétique *La Conquête des Étoiles*, de 1902, au manifeste *Tuons le Clair de Lune!*, de 1909 ; du drame satirique *Le Roi Bombance*, paru en 1905 chez Mercure de France, au roman *Mafarka le Futuriste*, paru chez Sansot en 1910. Sans oublier les autres recueils en poésie ou en prose (comme *La Ville charnelle*, de 1908, ou *La Bataille de Tripoli*, de 1912) et les romans en vers (comme *Le Monoplan du Pape*, de la même année), ou encore les textes célébrant D'Annunzio (*Gabriele D'Annunzio intime*, de 1903, et *Les Dieux s'en vont, D'Annunzio reste*, de 1908). En gros, ce n'est qu'après 1914 que Marinetti passe à l'italien.

⁴⁵ Marinetti quitte Alexandrie déjà à l'âge de quinze ans, expulsé du Collège Saint François Xavier pour avoir diffusé parmi ses camarades les romans de Zola. Obtenu son baccalauréat à Paris en 1893, il s'installe en Italie pour entamer sa formation universitaire. Il ne revient en Égypte, au Caire plus qu'à Alexandrie, que de passage, notamment en 1928, pour y donner des conférences sur le futurisme, et en 1938, invité par la section locale du *Fascio* et violemment contesté par Georges Henein et par le groupe des Essayistes pour les liens du futurisme italien avec l'impérialisme fasciste et sa politique coloniale. Sur Georges Henein et le groupe des Essayistes, cf. les articles qui leur sont consacrés dans KOBER M., FENOGLIO I., LANÇON D., *Entre Nil et sable* (1999), p. 135-161.

⁴⁶ Comme on le verra, ce n'est pas Alexandrie, ou l'Égypte, mais l'Afrique à inspirer Marinetti.

⁴⁷ TOMASELLO G., « Marinetti. Il territorio del mito e l'estetizzazione dell'Africa », *L'Africa tra mito e realtà* (2004), p. 83-120.

⁴⁸ Notamment depuis MARINETTI F.-T., « Luci veloci », *Comoedia*, anno 11, n. 3, 15 marzo-15 aprile 1929.

⁴⁹ TOMASELLO G., *op. cit.*, p. 113.

Je revenais après tant d'années dynamiques et créatives vers un point fixe de contemplation : mon Égypte natale. Depuis longtemps m'y appelaient ses cieux fourrés de placide poussière dorée, la suite immobile des dunes jaunes, les hauts triangles impérieux des Pyramides et les palmes sereines qui bénissent le gros père le Nil allongé dans son lit de terre noire et herbe verte⁵⁰.

Or, ce glissement du milieu alexandrin, citadin, dans lequel Marinetti est né, vers une Égypte pharaonique et désertique qui devient son « Égypte natale », est désormais un acquis dans l'univers culturel italien. De plus, l'esthétisation de l'Égypte comme un Orient aux milles et une nuits, terre de rêve et d'évasion opposée au train de vie quotidien, est présente, dans l'imaginaire commun, comme un trait marquant la réception – en bloc – non seulement de Marinetti mais également d'Ungaretti. Le passage suivant, du poète Paolo Albani, illustre bien la construction d'un binôme Ungaretti-Marinetti sur fond d'Égypte exotique :

Le fait d'être nés à Alexandrie (ce qui reviendrait au même si le lieu de naissance était Buenos Aires ou Saint Petersbourg ou pourquoi pas Calcutta) confère à la biographie de ces personnages un je ne sais quoi d'exotique, de fascinant, qui les met sous un nouveau jour, leur donne une image intrigante (...). On lit « nés à Alexandrie » et on a immédiatement un déclic, on se figure Ungaretti et Marinetti tout petits, au maillot et avec la tétine dans la bouche, tout en voyant, derrière les poussettes où les deux dorment placidement (...), le contour des dunes de sable brûlées par le soleil et une file de chameaux à l'allure flegmatique traversant le désert, montés par des hommes aux couvre-chefs classiques qui cachent leurs visages en ne laissant qu'une fente pour les yeux, et on entend au loin une petite musique arabe, une mélodie rythmée, sensuelle. (...) Cela est le charme qui dérive d'une naissance à Alexandrie, tout en n'étant pas Égyptiens⁵¹.

Cette perspective anhistorique et a-géographique, qui associe tétine et poussette au désert et chameaux, n'est pas cantonnée à une réception profane. Les critiques littéraires abordent souvent sous le même angle Ungaretti et Marinetti, en postulant pour leur formation un arrière-plan spatio-temporel commun, qui se résume en une Alexandrie vidée de ses déterminations de temps et de lieu et identifiée à une Égypte symbolique, éternelle :

⁵⁰ MARINETTI F.-T., *Il fascino dell'Egitto*, Arnoldo Mondadori, Milano 1933, p. 13.

⁵¹ ALBANI P., « L'esotismo » (s.d.), en ligne : <http://www.paoloalbani.it/Esotismo.html>

Pour commencer on peut se concentrer un instant sur le fait que deux parmi les plus grands novateurs de la littérature italienne de notre siècle, Filippo Tommaso Marinetti et Giuseppe Ungaretti, sont nés à Alexandrie. Coïncidence du hasard, certes, mais non dépourvue de sens⁵².

La tendance à charger de sens l'origine égyptienne des deux chantres italiens⁵³, en la voyant en même temps comme un simple substrat instinctif, quasi inconscient, qui confère un caractère exotique à leur production sans rien ôter à son italianité, est au centre de la réception d'Ungaretti-Marinetti dans le champ culturel italien contemporain. Réduite à simple accident de lieu, Alexandrie est négligée au profit d'un horizon plus vaste, qui dépasse également l'Égypte pour assumer de vagues contours orientaux. C'est de la sorte que le binôme Ungaretti-Marinetti représente, jusqu'à nos jours, un outil efficace dans une certaine rhétorique institutionnelle qui voit en l'Égypte, tout comme dans les années vingt, un objet passif à contempler ou une matière première à retravailler :

Des figures comme Ungaretti et Marinetti, tous les deux « fils d'Alexandrie » et image reconnue de l'excellence poétique italienne dans le monde, ont réélaboré en poésie la matrice arabo-égyptienne gravée en profondeur dans leur substrat créatif, en se dressant comme symboles de l'union de deux grandes civilisations ancrées dans la Méditerranée⁵⁴.

3.4. Dénationalisation à l'italienne, ou d'une moralisation des attaches locales

Il y a d'autres cas de réputations acquises dans le champ littéraire italien par des acteurs de la vie culturelle alexandrine qui, à la différence de celle d'Ungaretti, ne survivent pas longtemps. C'est sur ces cas – plus que sur ceux d'auteurs qui n'ont jamais atteint la reconnaissance – qu'il est intéressant de réfléchir. Les trajectoires d'Enrico Pea (1881-1958) ou de Fausta Cialente (1898-1994) après leur départ définitif d'Alexandrie⁵⁵ – respectivement

⁵² GIACHERY E., *Luoghi di Ungaretti* (1998), p. 5.

⁵³ L'expression dont quelques critiques les désignent est celle de « deux sensibilités italiennes nées en Égypte », calquée sur un texte autobiographique tardif de Marinetti, publié vingt ans après sa mort : MARINETTI F. T., *Una sensibilità italiana nata in Egitto*, Mondadori, Milano 1969.

⁵⁴ Ces lignes sont tirées de la préface de l'Ambassadeur italien en Égypte, Claudio Pacifico, à la présentation de la « Semaine de l'édition italienne, de la culture et de l'archéologie » (1-22 giugno 2011). Le texte est disponible en ligne : http://www.ambilcairo.esteri.it/NR/rdonlyres/9869B8AB-E257-47C2-A191-8D91BEC05B6B/49708/Settimana_dellEditoriaitalianadellaCulturaedellArch.pdf

⁵⁵ Cf. fiches auteurs. Ni Pea ni Cialente ne sont nés à Alexandrie, mais ont vécu dans cette ville pendant deux décennies (de 1896 à 1914 pour Pea ; de 1921 à 1947 pour Cialente).

en 1914 et 1947 – se ressemblent dans la mesure où leur réputation d’auteurs, déjà en train de se bâtir pendant leurs séjours à Alexandrie⁵⁶, est progressivement consacrée en Italie.

Pea, encouragé dans ses efforts de poète et de romancier par son ami Giuseppe Ungaretti, peut compter ensuite sur l’appréciation et le soutien de nombre d’artistes de renom sur la scène italienne et internationale (citons à titre d’exemple le compositeur Giacomo Puccini, qui l’aide à publier chez Treves, et Ezra Pound, qui traduit de l’italien à l’anglais un de ses romans⁵⁷, en manifestant pour Pea une estime partagée par des figures telles Italo Svevo, Alfonso Gatto, Eugenio Montale, Carlo Carrà et d’autres⁵⁸). Quant à une consécration plus officielle, Pea se classe deuxième au Prix Viareggio en 1932⁵⁹, avant de le remporter en 1938⁶⁰. Cialente peut ajouter à son palmarès, au-delà des contacts avec des acteurs de renom sur la scène culturelle et des quelques prix décernés à ses romans dans les années trente, l’obtention d’un des distinctions littéraires le plus importantes à l’échelle italienne : le Prix Strega, qui la consacre en 1976⁶¹. Malgré ces succès, Pea et Cialente plongent, tous les deux, dans un oubli aussi rapide qu’irréversible, qu’on ne manque pas de relever dans les quelques – rares et dispersées – rééditions de leurs ouvrages :

Ce livre [*Il trenino dei sassi* d’Enrico Pea], après le silence qui semble toucher en sorte aux écrivains décédés, pendant la lente disparition d’une génération qui se reconnut en eux, revient à la vie, en pleine vie, comme si le sable l’avait poli et rendu aux jointures de sa jeunesse⁶².

Ou encore :

⁵⁶ Tout en résidant à Alexandrie, Pea publie en Italie ses premiers recueils. Quant à Cialente, elle publie depuis Alexandrie plusieurs romans, qui obtiennent des prix (Prix de Dix pour *Natalia* en 1930, Prix Galante pour *Marianna* en 1931).

⁵⁷ PEA E., *Moscardino*. Translated by Ezra Pound, New Directions, New York 1955. Cette traduction a été republiée par la fille de Pound en 1994, chez Archipelago Books.

⁵⁸ Cette appréciation de la part d’artistes renommés, qui signent parfois des introductions aux livres de Pea, est souvent mise en avant dans les quatrièmes de couverture ou dans les notes biographiques le concernant, comme un gage de qualité.

⁵⁹ Avec le roman *Il servitore del diavolo* (1931).

⁶⁰ Avec le roman *La Maremmana* (1937).

⁶¹ Avec le roman *Le quattro ragazze Wieselberger* (1976). Un autre roman de Cialente – *Un inverno freddissimo*, adapté ensuite pour la télévision – s’était déjà classé troisième au Prix Strega en 1966.

⁶² GATTO A., « Invito alla lettura », dans PEA E., *Il trenino dei sassi*, Vallecchi, Firenze 1976 [1ère éd. : 1940], p. XVII. À noter que ces lignes sont reprises dans la quatrième de couverture de cette réédition.

Sur Fausta Cialente, après une période de célébrité et même de succès, scellé par un Prix Strega en 1976, est calé un silence hâtif, même avant sa mort survenue en Angleterre en 1994⁶³.

Parfois, on s'interroge sur les raisons en amont de cet oubli :

Pea est un écrivain aux caractéristiques fort singulières que, pourtant, la suite des expériences littéraires du XX^e siècle a d'abord éclipsé et ensuite occulté. Notre littérature du *Novecento* a sa propre configuration historique qui privilégie les idéologies, les mouvements et les poétiques, en ne montrant qu'un faible intérêt pour les individualités. Or, Pea est un écrivain de pure individualité⁶⁴.

Et sur Cialente :

Probablement, réservée et discrète, et toujours ailleurs, par rapport aux lieux où l'on construit le poids et le rôle littéraires, elle doit avoir été perçue comme une présence éphémère en littérature⁶⁵.

Ces deux derniers passages, comme bien d'autres d'ailleurs, semblent expliquer l'oubli survenu pour Cialente et Pea en puisant dans les caractéristiques non pas tant de leur œuvre mais de leurs parcours artistiques, pour y déceler les marques d'une non-correspondance à un canon national italien. Tout en n'étant pas fausses, ces considérations risquent d'être réductrices si appliquées aux deux trajectoires sans distinction et sans une mise en contexte ultérieure.

La disparition de la réputation de Pea et Cialente n'est qu'une simple donnée, un point de départ pour entamer une réflexion plus approfondie sur ses formes et ses limites. Il faut noter d'abord que, malgré l'oubli qui perdure à l'échelle nationale, une mémoire de deux auteurs subsiste dans des milieux plus restreints. Pour Cialente, il s'agit d'un milieu académique, d'experts ou d'étudiants qui ont à faire avec son œuvre⁶⁶, ainsi que d'un milieu familial, dont la figure de proue est Paolo Terni. Cet Italien né à Alexandrie en 1939, petit-fils

⁶³ Ces lignes sont tirées de la quatrième de couverture, signée par le sigle P.G., de CIALENTE F., *Ballata Levantina*, dans la réédition de Baldini&Castoldi, Milano 2003.

⁶⁴ PAUTASSO S. (a cura di), *Enrico Pea. Dalla Versilia ad Alessandria d'Egitto e ritorno* (1999), p. 13.

⁶⁵ Ces lignes sont tirées de la quatrième de couverture mentionnée à la note 63.

⁶⁶ Il ne faut pas penser pour autant que Cialente soit un nom connu auprès de n'importe quel étudiant d'une faculté de littérature. Je fais allusion à un groupe restreint d'étudiants ou de chercheurs qui, pour une quelconque raison, travaillent sur Cialente.

du mari de Cialente⁶⁷, est musicologue, éditeur et auteur. Dans nombre de ses ouvrages, où est fort l'élément autobiographique, il se penche sur le parcours de Fausta Cialente, non seulement pendant ses années alexandrines mais surtout après son retour en Italie. Profondément lié à cette grand-mère d'adoption, Terni l'évoque dans ses textes⁶⁸ et c'est aussi grâce à lui, comme auteur et comme acteur dans le monde de l'édition⁶⁹, que les ouvrages de Cialente ont connu quelques rééditions dans les années quatre-vingt-dix et deux mille. Pour Pea, à un milieu de spécialistes s'ajoute aussi un cercle familial, dont les figures principales sont les petits-enfants de l'auteur : Giovanni Bellora, fils de Pia Pea, et Enrico Lorenzetti, fils de Valentina Pea ; les deux hommes ayant non seulement contribué à la diffusion des œuvres de leur grand-père, mais soigné personnellement plusieurs rééditions de celles-ci. Quelle est alors, au-delà de ces similitudes, la différence entre la récupération mémorielle de Pea et celle de Cialente ?

Tout en n'étant pas intégré dans le canon national italien, Pea jouit non seulement d'une attention académique et d'une mémoire familiale, mais aussi d'une réputation qui survit en milieu local. Plusieurs initiatives se sont succédé et se succèdent, dans la petite commune toscane de Seravezza où il est né ou dans d'autres villes de la zone, visant à commémorer Enrico Pea comme un personnage illustre de la Versilia⁷⁰. Cet ancrage territorial, certes encouragé par les efforts de ses petits-enfants, ne se réduit pas pour autant à ceux-ci. Pour s'en rendre compte il suffit de considérer quelques initiatives institutionnelles entreprises par Seravezza en l'honneur de Pea, dont l'intitulation d'une école en son nom ou la pose d'une statue en marbre dédiée à *Enrico Pea, scrittore seravezzino* (« À Enrico Pea, écrivain de Seravezza »). Même les colloques et les journées d'étude consacrés à l'auteur, se déroulant pour l'écrasante majorité en Versilia, ont un caractère mi-académique mi-institutionnel, en regroupant souvent dans les mêmes tables rondes des chercheurs, des figures publiques passionnées de son œuvre et des exposants politiques locaux⁷¹. « Comme vous le savez, Enrico Pea est né en Versilia, à Seravezza, et il est ainsi un enfant de cette terre. C'est donc

⁶⁷ Quand Enrico Terni épouse Cialente en deuxièmes nocces, il a déjà un fils (le père de Paolo Terni) de sa première femme.

⁶⁸ Cf. par exemple TERNI P., *In tempo rubato*, Sellerio, Palermo 1999 ; ID., *Un vento sottilissimo*, Sellerio, Palermo 2002.

⁶⁹ Terni a collaboré de près pendant des années avec Einaudi, en y étant entre autres directeur de collection.

⁷⁰ Il s'agit de la zone nord-occidentale de la Toscane, comprise entre les Alpes apuanes et la côte de la mer tyrrhénienne, historiquement vouée aux activités liées à la mer ou au marbre.

⁷¹ Je cite à titre d'exemple la semaine d'étude organisée en avril 1980 par la Bibliothèque Marconi de Viareggio, qui porte à la publication du volume collectif DE AMBRIS O. *et alii* (a cura di), *Dedicato a Enrico Pea*, Carpena, Sarzana 1980 ; ou celle organisée à Forte dei Marmi en 1998, couronnée aussi par une publication : PATAUSSO S. (a cura di), *Enrico Pea. Dalla Versilia ad Alessandria d'Egitto e ritorno*, Marietti, Genova 1999.

avec fierté que j'ouvre cette série de rencontres⁷² », déclare en 1998 l'adjoint au Maire délégué à la culture de la commune de Forte dei Marmi. Or, cette fierté locale, différemment déclinée tout au long de cette rencontre et de commémorations semblables, n'échappe pas à un caractère moralisant :

Ce lien avec la terre est une constante de toute ma recherche, menée pendant de longues années. J'entends par là une culture liée au territoire. C'est très important, car le lieu d'origine est peut-être le seul dont on puisse avoir une maîtrise absolue et qui contienne l'*humus* adapté à nous. Sur notre territoire on a la capacité d'approfondir et déguster, si vous me passez ce terme. Déguster même le mot, soit le sens de quelque chose de franc, d'authentique qui est déjà dans le sang, dans les gènes de l'écrivain, du poète, de l'essayiste, de l'artiste⁷³.

Au-delà de leur inconsistance patente sur le plan scientifique, qui n'est pas en discussion ici, ces paroles – d'un critique littéraire et journaliste local nommé Raffaello Bertoli – sont révélatrices d'une tendance qui va bien au-delà de sa propre position personnelle. Cette tendance à assimiler racines et valeurs, appartenance locale et authenticité morale semble en effet constituer toute la différence entre le parcours *post-mortem* de Pea et celui de Cialente. Car si, une fois dénationalisé, une fois sa réputation éteinte sur le plan national, Enrico Pea peut être ramené à son morceau de Toscane d'où il est issu, d'où est issue sa famille depuis des générations et auquel il peut être associé par langue et attaches, cela ne peut se faire pour Fausta Cialente. Fille d'une mère de Trieste (à une époque où la ville n'était pas encore italienne) et d'un père des Abruzzes (obligé à des déplacements continus à cause de sa carrière militaire), née en Sardaigne lors d'un de ces déplacements (dans une ville où elle n'a pas d'attaches et qu'elle quitte aussitôt pour une longue série d'autres destinations), Cialente semble l'incarnation parfaite de la déracinée. Une fois sa trajectoire dénationalisée, il n'y a pas pour elle de point de rechute local.

C'est sa non-appartenance que soulignent, avec une réprobation parfois à peine cachée, les profils qui seraient censés la mettre en valeur : « fille d'un militaire de carrière, elle a eu une enfance 'sans lieux', en suivant son père dans ses divers déplacements⁷⁴ » ; « Fausta Cialente vit à Rome, en alternant au séjour romain de fréquents voyages à

⁷² Communication de Massimiliano Bertoli, adjoint au Maire de Forte dei Marmi, dans PATAUSSO S. (a cura di), *op. cit.*, p. 11.

⁷³ Communication de Raffaello Bertoli, écrivain, dans PATAUSSO S. (a cura di), *op. cit.*, p. 22-23.

⁷⁴ Ces lignes sont reproduites dans la quatrième de couverture, non signée, de *Il vento sulla sabbia*, dans la première édition de 1972 et dans celle, encore une fois non signée, de *Le quattro ragazze Wieselberger*, dans la première édition de 1976.

l'étranger⁷⁵ » ; « Sa biographie, d'ailleurs, n'est pas celle habituelle d'une écrivaine italienne⁷⁶ » ; « Et enfin il y a la donnée concrète : son existence d'apatride. Fausta Cialente n'était pas 'intrinsèque' : ni à notre milieu littéraire, ni à notre, et son, pays⁷⁷ ». Voilà donc justifiée – plus qu'expliquée – et cautionnée par un sceau d'inévitabilité historique à l'empreinte moralisatrice, la disparition de la mémoire de Cialente dans l'univers culturel italien. Pour résumer, celle entre le chanteur local et l'apatride est toute la différence qui oppose la récupération mémorielle de Pea à la non-récupération de Cialente, après leurs dénationalisations respectives.

3.5. Survie de la réputation en milieu francophone : d'anthologie en anthologie

Le milieu francophone présente, quant à lui, une situation bien particulière concernant la perpétuation des réputations littéraires alexandrines et égyptiennes en général. Le tri de ces dernières, pour l'accès à une survie mémorielle, est fait sur la base d'un tri préalable œuvré par les acteurs du milieu francophone égyptien. Robert Blum, en 1937, et Jean Moscatelli, en 1955, font paraître deux anthologies – *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*⁷⁸ et *Poètes en Égypte*⁷⁹ – qui représentent bien plus qu'un simple point de repère pour l'actuelle transmission de ces mémoires⁸⁰. Les approches qui se qualifient, de nos jours, d'académiques, en affichant un but de reconstruction historique du milieu littéraire francophone d'Égypte, sont en effet avant tout des approches mémorielles. La reconstruction historique, avec ses contraintes méthodologiques dans la prise en compte d'auteurs et ouvrages, et la perspective littéraire, avec la nécessité de les trier selon des jugements esthétiques, semblent passer concrètement au deuxième plan par rapport à la lutte contre l'oubli.

L'initiateur de cette lutte est Jean-Jacques Luthi : Suisse, expert de littérature et d'art, il a longuement séjourné en Égypte comme enseignant de français, à partir des années cinquante, en s'intéressant aux productions littéraires francophones dans ce pays. Ses nombreux ouvrages sur la littérature et la presse francophones d'Égypte, parus dès les années soixante-dix et jusqu'aux années deux mille, sont une sorte de recensement, d'inventaire d'un

⁷⁵ Comme à la note précédente.

⁷⁶ De la note biographique sur Cialente, non signée, dans *Un inverno freddissimo*, première édition de 1966.

⁷⁷ PALIERI M.-S., « Il caso Cialente », *L'Unità*, 22 agosto 2003, p. 23.

⁷⁸ BLUM R., *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*, Imprimerie Lencioni, Le Caire 1937.

⁷⁹ MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955.

⁸⁰ D'autres recueils anthologiques sont présents, proposés par quelques revues francophones : cf. LUTHI J.-J., *La littérature d'expression française en Égypte* (2000), p. 16.

domaine qui a été longtemps ignoré par les cercles académiques français. Que le mot « anthologie » apparaisse ou pas dans les titres⁸¹, les ouvrages de Luthi sont anthologiques. Ils s'attachent à dénombrer poètes, romanciers, titres de journaux dans le but de les soustraire à la disparition certaine que le silence, une fois tombé sur eux, engendrerait :

Cette étude qui s'étend sur plus de deux siècles a vu, au cours des années, la disparition d'un certain nombre de périodiques, en raison de la fragilité du support, une mauvaise conservation ou simplement de l'indifférence⁸².

Et encore :

Le domaine de la littérature d'expression française dans les pays étrangers est encore mal connu. (...) Certes, des études d'ensemble ont été faites, mais, trop schématiques, elles demeurent incomplètes. Depuis des générations, certains peuples parlent le français outre leur idiome national, si bien que cette situation cesse de les étonner et ne les préoccupe plus guère. Voilà pourquoi il est difficile de se rendre compte de l'importance de la production littéraire française dans les États non francophones ou dans ceux qui le sont partiellement comme l'Égypte⁸³.

Conscient de la fragilité – à la fois du support physique et de l'ancrage culturel – de la production égyptienne d'expression française, Luthi se livre à un véritable combat contre l'oubli, pour éviter que ce pan de vie culturelle francophone en terre d'Égypte ne disparaisse avec les acteurs l'ayant animé. Sa pratique anthologique s'insère dans une démarche de partisan de la francophonie⁸⁴, qui vise à récupérer un *corpus* à des fins mémorielles – voire patrimoniales – plus qu'historiennes. Son attitude d'agent de la mémoire est d'ailleurs relevée par Daniel Lançon, un des chercheurs qui ont investi le champ de recherche ouvert par Luthi. Dans la préface à un des ouvrages de Luthi, Lançon écrit :

⁸¹ Je fais allusion en particulier aux ouvrages suivants : LUTHI J.-J., *Introduction à la littérature d'expression française en Égypte* (1974) ; ID, *Le français en Égypte – essai d'anthologie* (1981) ; ID, *Cinquante ans de littérature égyptienne d'expression française* (1985) ; ID, *La littérature d'expression française en Égypte* (2000) ; ID, *Anthologie de la poésie francophone d'Égypte* (2002) ; ID, *Lire la presse d'expression française en Égypte* (2009).

⁸² LUTHI J.-J., *Lire la presse d'expression française en Égypte* (2009), p. 61.

⁸³ LUTHI J.-J., *La littérature d'expression française en Égypte* (2000), p. 13.

⁸⁴ Non seulement dans les ouvrages ici mentionnés, mais également dans d'autres au ton encore plus explicite : LUTHI J.-J., *Égypte, qu'as-tu fait de ton français ?* (1987) ou ID., *En quête du français d'Égypte* (2005).

Jean-Jacques Luthi nous raconte comment il a « inventé » une littérature en retrouvant certains des acteurs de l'Égypte multiculturelle des années quarante et cinquante, en cherchant la trace d'expériences littéraires de parfois bien modestes polygraphes, auteurs d'un livre, pris après 1956 dans le tourment d'avoir aimé une certaine France littéraire (...) et bientôt, presque tous, en exil à travers l'Europe.⁸⁵

Et il poursuit, en déclarant que le but ultime de Luthi ne peut que se heurter à une insuffisance structurelle : « oublier l'oubli, rassembler les souvenirs, c'est entrer dans une quête qui s'apparente toujours plus ou moins à une réparation, que l'on sait impossible⁸⁶ ». Comme Lançon le souligne, le livre en question – *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte* – est particulièrement significatif. Lançon le qualifie de « livre subjectif⁸⁷ », où Luthi présente avec émotion son parcours d'agent de la mémoire. En effet, ce texte pourrait rappeler, dans sa structure, le journal de terrain d'un anthropologue. À deux différences près : d'abord, il n'est pas contemporain mais postérieur à la période au cours de laquelle s'est déroulée la recherche de terrain ; ensuite, il ne constitue pas le point de départ mais l'aboutissement d'un travail académique. Ce « livre subjectif » se propose en effet de restituer les coulisses de la recherche de Luthi : les acteurs de la vie francophone d'Égypte qu'il a connus, avec qui il a eu des échanges, entretenu des correspondances ou même noué des amitiés ; bref, les réseaux que Luthi a intégrés au cours de son terrain, entre le Caire, Alexandrie et la France.

Les acteurs encore en vie pendant ce terrain semblent avoir eu un rôle capital : non seulement comme informateurs, fournisseurs de contacts ou de matériel, mais comme destinataires de la recherche, bénéficiaires de l'effort mémoriel par eux-mêmes déployé et voué à être finalisé par Luthi. Cette immersion dans les milieux étudiés n'est pas suivie par une mise à distance de l'objet considéré :

En se souvenant, Jean-Jacques Luthi associe son identité à celle de ces personnalités de la vie littéraire francophone, il nous rappelle comment il en est devenu l'ami, et comment cela a déterminé une bonne part de ses recherches ultérieures. Tout se passe comme si l'auteur en venait parfois à s'identifier à ses témoins, par fidélité à leurs mémoires de vivants, à leurs petites mythologies dont se méfierait l'historien⁸⁸.

⁸⁵ LANÇON D., « Préface », dans LUTHI J.-J., *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte* (2008), p. 5.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 6.

Travail de mémoire plus que travail d'histoire, ou d'histoire de la littérature au sens classique, la démarche de Luthi relève de la perpétuation du souvenir. Rien d'étonnant, donc, dans le constat qu'elle reprend les seules réputations déjà validées auparavant par les acteurs du champ francophone égyptien, avec une attention particulière à celles recommandées à Luthi par les acteurs-informateurs pendant sa recherche de terrain.

Ce qu'il reste en revanche à éclaircir est le caractère anthologique de cette démarche, jusque là tout simplement évoqué. Les sociologues du littéraire voient en la présence d'un auteur dans une anthologie un indice de reconnaissance, plus que de renommée⁸⁹. Souvent publiées sur initiative, et aux soins, des acteurs mêmes d'un certain champ⁹⁰, les anthologies marquent sur un ton d'officialité, dans une sorte de déclaration publique, l'entrée ou la permanence d'un auteur dans le milieu où il œuvre, grâce à la légitimation que lui offre la réputation acquise auprès de ses collègues. Qu'elles aient la forme considérée classique de nos jours, ou celle d'un recueil de profils de personnalités culturelles et mondaines, à la mode dans la première moitié du XX^e siècle, les anthologies dénombrent donc les auteurs « reconnus parmi leurs pairs⁹¹ ». Le fait qu'ils soient placés à côté d'autres, dans la même publication, par quelqu'un qui opère dans le même milieu, contribue à renforcer le sens d'appartenance à un même champ ; que ce soit en termes de contemporanéité (par la construction d'un plan horizontal de côtoiement, voire d'échange culturel, entre des auteurs jugés être au même niveau) ou de descendance symbolique (par la mise en place d'une généalogie culturelle, soit la présentation d'anciens auteurs considérés comme les pères spirituels des actuels). Dans les deux cas, la démarche est interne : elle vise à établir les contours d'un certain milieu en en restituant une sorte d'instantanée, de portrait apte à le mettre en valeur. C'est en ce sens qu'on peut comprendre le positionnement de Jean-Jacques Luthi qui semble jouer, pour le milieu francophone d'Égypte, le rôle même de promoteur et de gardien joué avant lui par Robert Blum et Jean Moscatelli. Les anthologies de ces derniers trouvent en celles de Luthi un prolongement idéal, capable de perpétuer la mémoire du milieu francophone égyptien non pas en élargissant sa réputation littéraire, en la transformant en renommée auprès du grand public, mais en prorogant la survie même de ce milieu et la reconnaissance – limitée à ses seuls membres – qu'il peut dispenser.

⁸⁹ Cf. DUBOIS S., « Mesurer la réputation » (2008).

⁹⁰ Il peut s'agir d'un champ littéraire national autonome (tel celui auquel Dubois, mentionné ci-dessus, consacre son étude sur la construction et la survie de la réputation des poètes français contemporains) ou de milieux culturels et mondains citadins, qui restent en deçà d'une autonomisation et d'une professionnalisation (tels les milieux alexandrins qui font l'objet de cette étude, en particulier de sa II partie).

⁹¹ J'emprunte l'expression à DUBOIS S., « Mesurer la réputation » (2008).

Ce n'est donc pas par une sortie du domaine restreint de la reconnaissance, mais par étapes de reconnaissance successives que la réputation de certains auteurs francophones alexandrins, et égyptiens en général⁹², échappe à l'oubli. Tout en n'ayant jamais atteint le lectorat francophone au sens large, cette littérature jouit actuellement de la considération et de l'intérêt d'un groupe, aussi petit que motivé, de spécialistes et/ou de nostalgiques. Cela, grâce à l'engagement personnel de quelqu'un qui, en milieu francophone, s'est dressé en successeur de Blum et Moscatelli, en conservateur d'une mémoire interne qui, avec la disparition progressive de ses bâtisseurs, serait certainement devenue orpheline.

3.6.D'une certaine francophonie libanaise, ou le transnational fondateur de la nation

Il n'y a pas que des mémoires marginales en contexte francophone. On peut citer au moins un auteur, actif à Alexandrie entre les années dix et les années trente, qui devient une voix nationale. Il s'agit d'Hector Klat⁹³ (1888-1976), d'origine libanaise, né et vécu à Alexandrie jusqu'en 1932. Comme on l'a vu⁹⁴, sa réputation littéraire se construit d'abord, en contexte alexandrin, autour d'une validation opérée par Maurice Barrès : la présence de l'écrivain-français-reconnu à une lecture du jeune-auteur-francophone agit, en soi, comme un gage de qualité. Dès lors, le milieu francophone égyptien ouvre ses portes à Klat qui, même après son départ d'Égypte, est célébré ou regretté comme « écrivain d'Égypte d'expression française⁹⁵ », voire même comme « poète de chez nous⁹⁶ » par un important journal alexandrin. Mais il s'agit là de tentatives de réappropriation sporadiques, par rapport à une renommée nationale qui est en train de se faire hors d'Égypte.

« Comment n'accepterais-je de figurer dans votre anthologie ! Je considère comme un honneur d'être revendiqué par l'Égypte⁹⁷ », répond Hector Klat à la requête avancée par Robert Blum, auteur de *l'Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*. Et cette réponse témoigne d'une conscience, chez Klat, de faire partie d'une autre littérature nationale : non pas égyptienne, mais libanaise. Dès son arrivée à Beyrouth en 1932, Klat s'intègre au milieu culturel francophone de la ville, au point que la critique littéraire qualifie

⁹² Comme on l'a vu plus haut, on parle d'auteurs déjà reconnus à l'intérieur du milieu francophone égyptien.

⁹³ Cf. fiche auteur.

⁹⁴ Cf. partie II, chap. 3, par. 3.2.

⁹⁵ C'est à ce titre qu'il est inclus dans l'anthologie de Robert Blum : BLUM R., *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française* (1937), p. 93-98.

⁹⁶ L'expression est employée par *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 348.

⁹⁷ Extrait d'une lettre d'Hector Klat à Robert Blum, datée du 4 septembre 1935, reproduite dans BLUM R., *op. cit.*, p. 93.

désormais ce départ d'Égypte de retour au Liban, sans considérer que, jusqu'à cette date, seule la mémoire familiale et quelques voyages pendant les grandes vacances reliaient Klat au pays d'origine des siens. Bref, non seulement une naissance mais une vie passée par moitié à Alexandrie émergent dans les récits canoniques libanais – et désormais francophones en général – comme un simple hasard dans une trajectoire libanaise. Pourquoi donc ?

Il y a là des raisons spécifiques – non pas tant au cas de Klat, mais au contexte libanais en général – qui font que cette période alexandrine soit parfaitement intégrable, voire même négligeable, dans un parcours de Libanais ordinaire. Car, bien entendu, l'image du « Libanais ordinaire » se construit, dans les années trente et quarante, sur certaines bases politiques et culturelles qui semblent s'accorder parfaitement au vécu, personnel et artistique, d'Hector Klat, en le rendant assimilable à d'autres vécus. D'abord, les références culturelles dont sont parsemés les textes de Klat, dès ses débuts, contribuent à rendre sa poésie viable pour une certaine construction libanaise qui trouve dans la francophonie une forme d'expression privilégiée :

Mon âme est un musée étrange et composite,
Riche des souvenirs des siècles traversés.
(...)
Oui, la France n'a fait que la façade sienne.
Mais tout au fond, voici la salle phénicienne⁹⁸

Ou :

Aïeux phéniciens, qu'on se sent votre fils
Lorsque, après une longue errance aventureuse,
On boit, troublante autant qu'une œillade amoureuse
Une goutte d'alcool parfumée à l'anis !⁹⁹

La revendication d'une identité à part pour le Liban, avec la mise en avant de l'héritage phénicien qui relierait le pays à l'Europe plus qu'au monde arabe, est un aspect fondamental dans ce tissu de références. Mais il y a aussi un glissement de la francophonie à la francophilie, avec des déclarations d'allégeance à la France dépassant l'horizon culturel pour aller ouvertement vers le politique ; notamment dès 1920, avec l'institution du mandat français sur

⁹⁸ KLAT H., « Musée », *Le Cèdre et les lys*, Éditions de la Revue phénicienne, Beyrouth 1935, p. 10.

⁹⁹ ID., « Atavisme », *op. cit.*, p. 11.

la région syro-libanaise et la proclamation de l'État du Grand-Liban. À l'époque, Klat adresse au général Gouraud, haut commissaire de la France mandataire, une « Ode » et une « Offrande » où Gouraud est qualifié de « héros deux fois héros : de 'chez nous' et de France¹⁰⁰ », alors que le Liban est invité à se réjouir pour le brillant avenir que la France lui ouvre. Cette francophonie politisée, en soutien d'une séparation entre Syrie et Liban plus que d'une indépendance de ce dernier du contrôle français, vaut à Klat le ralliement au clan d'Émile Eddé – le Président de la République libanaise sous mandat français – dont il devient dès 1937 le secrétaire particulier. Après l'avoir nommé en 1940 à la direction de la Bibliothèque nationale du Liban, Eddé lui ouvre une carrière de diplomate.

Dans cette trajectoire autant culturelle qu'institutionnelle, le passé alexandrin de Klat ne semble trouver sa place que comme « errance aventureuse¹⁰¹ », comme étape d'un long voyage entrepris par ses pères, qui ont quitté le Liban en quête de fortune avant de retourner au bercail. Cette errance aventureuse est, en fait, celle de tout un peuple, auquel Klat s'adresse souvent dans ses poèmes, en le représentant sous la forme d'une entité vivante :

Et souviens-toi de ton passé le plus antique,
De tes enfants qui, les premiers ! fendaient les flots
Sur la trirème pacifique
Et portaient au cœur de l'Afrique
Et jusqu'à la plus mystérieuse Amérique
La pourpre et l'alphabet, ton rire et tes sanglots,
Comme une offrande magnifique...¹⁰²

Cette idéalisation de l'émigration marchande, célébrant sa prise de risque audacieuse tout en la moralisant en termes d'offrande civilisationnelle, est construite – à partir des années vingt et trente – comme une sorte de socle dur, éternel, de l'identité libanaise. On est face à une généalogie culturelle qui fait remonter l'émigration libanaise du XIX^e et XX^e siècle aux expansions phéniciennes du premier millénaire av. J.-C., en instituant une descendance directe des *émigrés* libanais contemporains des marins phéniciens, qui deviennent ainsi leurs ancêtres. Loin d'être un cliché propre à la seule communauté maronite, ce *topos* informe la naissance même du Liban moderne. Comme Asher Kaufman le montre, ces *émigrés* ennoblis par une origine phénicienne appartiennent à la haute bourgeoisie marchande (maronite,

¹⁰⁰ ID., « Offrande », *op. cit.*, p. 36.

¹⁰¹ ID., « Atavisme », *op. cit.*, p. 11.

¹⁰² KLAT H., « Offrande », *op. cit.*, p. 36.

grecque orthodoxe, grecque catholique, arménienne, avec une minorité sunnite) dont les intérêts – propriétés immobilières, sociétés commerciales, participations financières diverses – dépassent les frontières libanaises pour s’ouvrir à l’étranger, notamment à l’Égypte. Des familles comme celle de Klat, mais aussi les Trad, les Naccache, les Doumani, Ammoun, Tabet, Sursock et bien d’autres – avec leurs activités et leurs attaches allant du Caire à Alexandrie à Beyrouth – deviennent pour Kaufman la raison d’être du Grand Liban : une « République de marchands » façonnée à leur image¹⁰³. Or, Alexandrie – avec les sociabilités syro-libanaises qui s’y nouent – semble jouer un rôle fondamental dans l’éclosion de ce *topos*. Non seulement à travers la propagande culturelle menée par la branche alexandrine de l’*Alliance libanaise*¹⁰⁴, dès le début des années dix, mais également à travers l’activité d’un petit groupement d’auteurs qui s’y retrouvent à partir de 1915. Ce groupement comprend, à côté de Klat qui est né à Alexandrie, des figures comme Michel Chiha (Mîshâl Shîhâ), Joseph Saouda (Yûsuf al-Sawdâ’) et Bichara Khouri (Bishâra al-Khûrî) qui débarquent dans la ville égyptienne à cause de la Grande Guerre, pour échapper à la brutalité du conflit dans la région syro-libanaise. Ce groupe anime à Alexandrie une revue francophone, *Ébauches*, où l’idée d’une identité libanaise à part, bâtie sur des racines phéniciennes, est déclinée en forme littéraire. Tout en ayant en soi vie brève, de 1916 à 1917, *Ébauches* marque le point de départ d’une collaboration durable : ses rédacteurs deviennent, peu d’années après, des collaborateurs permanents de *La Revue phénicienne*¹⁰⁵, un organe de premier plan de la scène culturelle beyrouthine, voix du mouvement qu’on qualifie de phénicianisme. Les contacts sont gardés entre Klat et ses trois camarades, même si ces derniers rentrent à Beyrouth après la fin de la Grande Guerre et si des clivages se creusent ensuite au niveau politique entre Klat, d’un côté, et Chiha et Khouri, de l’autre. Alors que Klat rejoint le clan Eddé, favorable à un Liban sous tutelle française, ces derniers, partisans d’une indépendance totale, font clan à part : Bichara Khouri, devenu en 1943 le premier Président de la République libanaise indépendante, peut compter tout au long de sa carrière sur le soutien de Michel Chiha, banquier et homme d’affaire, devenu entre-temps son beau-frère¹⁰⁶.

Comme on le voit, le petit groupe qui se réunissait pendant la Grande Guerre autour d’une petite revue alexandrine, va avoir une influence considérable sur le destin du Liban

¹⁰³ KAUFMAN A., *Reviving Phénicia* (2004), p. 61.

¹⁰⁴ Fondée par des émigrés syro-libanais en Égypte, l’*Alliance libanaise* (*al-Ittihâd al-lubnânî*) a ses branches au Caire (dès 1909) et à Alexandrie (dès 1910). Sur le rôle de cet organe, à moitié entre le culturel et le politique, dans la construction d’une identité nationale pour le Grand Liban, cf. DAKHLI L., *Une génération d’intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908-1940)* (2009) ; HAKIM C., *The Origins of the Lebanese National Idea: 1840–1920* (2013).

¹⁰⁵ Fondée à Beyrouth en 1919 par Charles Corm (1894-1963), une autre voix importante du phénicianisme.

¹⁰⁶ Ces trajectoires et ces contacts sont très bien élucidés dans KAUFMAN A., *Reviving Phénicia* (2004).

mandataire et indépendant. Au-delà d'une différence de position quant au rôle de la France dans le pays, une même idée d'héritage historique libanais – donc de généalogie culturelle en amont de la nation – est partagée par ce groupe. Ses grandes lignes sont bien résumées dans l'ouverture d'un livre : une sorte de pamphlet rédigé et publié à Alexandrie en 1919 par l'un de ses membres, Joseph Saouda. Ce pamphlet écrit à l'origine en arabe – *Fî sabîl Lubnân*¹⁰⁷ – est traduit en français sous le titre de *Pour le Liban* aux soins de Klat et Chiha. Il institue une idée de Liban enracinée dans une rhétorique qu'on qualifierait aujourd'hui de diasporique, dans un idéal de nation dispersée parmi les nations : comme l'Italie est fière de puiser ses racines dans l'histoire de Rome et la Grèce s'enorgueillit de son passé hellénique, le Liban doit se targuer d'être, depuis les Phéniciens, le berceau de la civilisation dans les quatre coins du monde¹⁰⁸. C'est bien cela, en effet, le sens de cet héritage libanais élaboré hors du Liban, en l'honneur d'une élite marchande et de ses intérêts disséminés dans plusieurs pays : la construction d'une identité politico-culturelle libanaise où l'élément transnational soit fondateur de la nation. En vertu de cette rhétorique de l'errance et du retour, de l'entrepreneuriat économique et de l'engagement culturel qui font grand le Liban dans les pays de l'émigration, Hector Klat – né et vécu à Alexandrie pendant quarante ans – est immédiatement intégré à la scène beyrouthine. Le parcours qui le porte à devenir un poète national libanais ne trouve ainsi aucun obstacle – mais plutôt une confirmation de la grandeur du Liban dans le monde – dans sa naissance et dans son long séjour hors de la patrie.

3.7. Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail

Les questions qui sont en amont de la conception de ce chapitre pourraient être toutes ramenées à un seul et même point de départ : qu'est-ce qu'on garde en mémoire, de nos jours, des auteurs qui étaient actifs à Alexandrie entre la fin du XIX^e et les années quarante du XX^e siècle ? Est-ce que d'autres réputations survivent, au-delà – ou plutôt en-deçà – de la renommée écrasante de Lawrence Durrell et de son *Quatuor*, qui semblent avoir éclipsé tout autre auteur et toute autre œuvre liés à la ville d'Alexandrie ?

Si une première réponse – affirmative – semble émerger assez facilement à l'analyse de la transmission de ces mémoires alexandrines, elle révèle en même temps toute son insuffisance, en premier lieu sur le plan méthodologique. Il est inutile d'affirmer que d'autres mémoires survivent, si on n'essaie pas d'en établir les formes, les domaines de diffusion et les

¹⁰⁷ SAWDÂ Y., *Fî sabîl Lubnân*, Matba'at madrasat al-Frîr al-sinâ'iyya, al-Iskandariyya 1919.

¹⁰⁸ Ces brèves lignes d'ouverture sont traduites en anglais par KAUFMAN A., *op. cit.*, p. 62.

limites. La réflexion de Maurice Halbwachs¹⁰⁹ sur la construction des mémoires collectives prend donc ici tout son sens, puisqu'on a essayé dans ce chapitre de réfléchir non pas à la mémoire et à l'oubli comme catégories abstraites, mais à leur pertinence sous un angle d'histoire des perceptions culturelles, visant à établir leurs degrés dans des milieux spécifiques. Le constat qu'Enrico Pea est désormais *oublié* en Italie ne mène à rien, si on ne s'attache pas à définir ce qu'on entend par « Italie », en commençant par faire la différence entre territoire national (notion géographico-administrative qui n'a pas de sens dans ce cadre) et nationalisation d'une mémoire (donc institutionnalisation, par une appropriation officielle à la visée collective, de la réputation d'un auteur qui devient patrimonial dans un certain État-nation).

Un aspect particulièrement pertinent pour cette analyse est en effet celui de la nationalisation – ou dénationalisation – des réputations littéraires, car la survie ou la disparition de ces mémoires alexandrines s'opère à des décennies de distance de la fin de la Grande Guerre et de la chute des empires, à un moment où les concepts d'*universel* et de *local* sont déjà définitivement liés à un horizon national de référence. À la différence de la construction des identités et des réputations caractéristique de l'âge des empires¹¹⁰, marquée par une phase de mobilité très poussée où le local et le supranational semblent aller de pair¹¹¹, la décision de suivre le parcours de ces mémoires dans la période successive implique la prise en compte de catégories d'analyse centrées sur des configurations historiques successives. Pour donner un exemple, l'universalisation de la réputation de Lawrence Durrell ne serait pas concevable dans un horizon extra-national : elle se donne plutôt comme diffusion internationale de sa renommée, dans laquelle les rapports de force entre champs littéraires nationaux, et langues nationales, jouent un rôle qui n'est pas négligeable¹¹². De la même sorte, la localisation de la mémoire d'Enrico Pea s'inscrit dans une récupération mémorielle faisant suite, pour ne pas dire réagissant, à un manque de patrimonialisation de cet auteur sur le plan national. Entre ces deux degrés de diffusion, on peut placer les patrimonialisations nationales touchant des figures comme celle de Mahmûd Bayram al-Tûnisî en Égypte ou en Tunisie, Giuseppe Ungaretti en Italie, Hector Klat au Liban. Bien sûr, les dynamiques à l'œuvre

¹⁰⁹ HALBWACHS M., *La mémoire collective* (1950).

¹¹⁰ Pour la construction des appartenances identitaires dans l'Alexandrie *fin de siècle*, cf. partie III, chap. 1, ainsi que les deux chapitres suivants, qui explorent les ruptures engendrées par la Grande Guerre et l'effondrement des empires. Pour la construction des réputations dans l'Alexandrie de la même période, cf. partie II, chap. 3, qui propose de repenser une localité alexandrine notamment à la lumière de la construction de ces réputations, pour lesquelles les réseaux locaux se déploient dans leur dimension transnationale caractéristique de l'âge des empires.

¹¹¹ Cf. CLANCY-SMITH J., *Mediterraneans* (2011).

¹¹² Cf. CASANOVA P., *La République mondiale des lettres* (1999).

diffèrent selon les contextes, mais elles se rejoignent dans la mesure où ces nations ont à faire à la nécessité de se confronter avec une dimension nationale *autre*, liée à l'auteur qu'elles entendent s'approprier. Qu'il s'agisse des origines tunisiennes d'un poète populaire égyptien ou de la naissance en Égypte d'un poète canonique italien ou d'une voix libanaise, les appropriations nationales en question doivent prendre en compte, ne fut-ce que pour la conjurer, la possibilité que ces auteurs soient reconduits à un contexte qui correspond désormais à celui d'un autre État-nation. Or, le fait que ces figures puissent être colloquées, pour ainsi dire, à cheval entre plusieurs nations semble être ressenti comme un risque par ces appropriations nationales. C'est pour cela que cette affiliation nationale *autre* est systématiquement désamorcée, que ce soit en la négligeant totalement (comme pour le côté tunisien de Bayram al-Tûnisî en Égypte), en lui attribuant un caractère universel (comme pour l'égyptianité de Bayram al-Tûnisî en Tunisie) ou carrément exotique (comme pour celle d'Ungaretti en Italie), ou encore en la ramenant à une dimension culturelle fondatrice de la nation (comme pour la trajectoire alexandrine d'Hector Klat au Liban).

Dans toutes ces dynamiques, le statut d'Alexandrie ne prend son sens que dans un cadre plus vaste, dans une dimension dépassant la ville, qui devient tout simplement une porte d'entrée ou de sortie de la réalité nationale égyptienne. Même dans les cas où ces réputations survivent à des échelles plus étroites que celle nationale institutionnelle – comme Pea dans son morceau de Toscane ou les auteurs francophones dans leurs différents passages anthologiques – Alexandrie n'est pas un horizon en soi. Comme n'est pas un horizon en soi la Versilia de Pea ou le milieu restreint touché par les anthologies en français, car ces deux récupérations mémorielles – partielles – se présentent comme une sorte de redéploiement stratégique d'une lutte contre l'oubli dont le véritable objectif serait celui, hors d'atteinte, d'une institutionnalisation nationale. À défaut de celle-ci, mieux vaut la survie locale de la mémoire de Pea que le cantonnement aux milieux académique et familial touché en sorte à Cialente ; mieux valent des anthologies pour spécialistes ou nostalgiques qu'un silence absolu sur les auteurs francophones d'Égypte.

C'est à la lumière de ces remarques que je propose de joindre aux concepts de reconnaissance et renommée, largement employés pour éclaircir ces points, un autre binôme susceptible de faire avancer la réflexion : celui formé par les termes d'héritage et patrimoine, que j'appelle ici à redéfinir¹¹³. Utilisés de façon un peu hâtive comme de simples synonymes, ces mots renvoient, dès leur étymologie, à de configurations différentes. « Héritage » est lié, à

¹¹³ Je remercie Ghislaine Alleaume, qui m'a poussée dès le début de cette recherche à retravailler mes outils d'analyse pour donner du sens à cette notion de patrimoine.

travers le latin, à une racine indo-européenne qui correspond au verbe « prendre », « acquérir ». Il indique tout ce qu'on acquiert du passé, que ce soit bon ou mauvais : celui qui succède à un défunt peut en effet hériter de ses dettes comme de ses richesses. L'héritage est tout ce que le passé nous lègue, sans tri préalable. « Patrimoine » vient du latin *pater* (« père »), qui donne également origine à « patrie » (la terre des pères). Le patrimoine n'est pas tout ce que le fils se trouve à prendre, mais seulement ce que le père met de côté pour lui : qu'il s'agisse d'un capital économique ou symbolique, il est toujours un plus, une acquisition de signe positif. Dans notre approche d'histoire culturelle à la transmission des mémoires, la distinction entre héritage et patrimoine me paraît fondamentale : tout ce que le passé alexandrin de l'ère des empires laisse, comme traces (en ce cas littéraires) survivant dans l'époque successive, ne fait pas l'objet d'une appropriation nationale. En d'autres termes, tout héritage ne devient pas patrimoine. Car on ne saurait parler de patrimoine sans penser à la fois à ce qu'on appelle un tri patrimonial¹¹⁴ (soit une sélection parmi les éléments constituant un legs du passé, donc un héritage) et à une dimension institutionnelle (souvent liée à la notion de patrie¹¹⁵). Loin d'être un acquis anodin, à lire selon une vision linéaire postulant une transmission sciemment opérée par les ancêtres au bénéfice de leurs successeurs, le patrimoine est un construit qui indique précisément le phénomène inverse : à savoir la mise en place, par les acteurs d'un présent donné, d'une généalogie¹¹⁶ culturelle les reliant à un passé considéré comme une source de légitimité¹¹⁷. Or, en associant enfin les catégories mobilisées par la sociologie de la littérature aux outils de l'histoire de la mémoire, on peut insérer les réflexions sur le champ littéraire dans le cadre plus vaste de l'histoire des nations. Car les survies partielles de ces reconnaissances littéraires alexandrines, qui n'atteignent jamais le degré d'une renommée nationale, montrent toute leur tension d'héritages qui ne parviennent pas à se faire patrimoines.

C'est dans cette lignée que pourraient se colloquer des recherches futures. D'un côté, sous la forme de cas d'études spécifiques : par exemple, en prenant en compte l'évolution dans le temps de la réputation d'un certain auteur, de ses degrés et ses milieux de survie, pour essayer d'en tirer des éléments sur les références culturelles à travers lesquelles se construit, ou pas, un certain État-nation. À un moment où les récentes révolutions arabes redessinent les

¹¹⁴ Cf. POMIAN K., « Musée et patrimoine » (1990).

¹¹⁵ Sur le lien entre patrimoine et patrie, comme construction culturelle, cf. ANDERSON B., *Imagined Communities* (1983).

¹¹⁶ BURGUIÈRE A., « La généalogie » (1992).

¹¹⁷ Pour un regard à la construction de la notion de patrimoine dans le champ culturel égyptien, cf. ALLEAUME Gh., « En amont du patrimoine. L'invention des Anciens par les Modernes » (2007) ; ROUSSILLON A., « À propos de quelques paradoxes de l'appropriation identitaire du patrimoine » (2005) ; ID., « Les 'nouveaux fondamentalistes' en colloque. 'Authenticité' et 'modernité' » (1985).

légitimités non seulement politiques mais culturelles, on pourrait aborder les figures nouvellement institutionnalisées, ou celles nouvellement déchues d'un sceau d'appréciation officielle, comme les indices de nouveaux tris patrimoniaux que nécessitent de nouvelles constructions nationales. De l'autre côté, on pourrait poursuivre dans la voie d'une approche de l'évolution même de la notion de « patrimoine » en langue arabe, ou plus précisément dans le champ culturel arabe. Cela non seulement pour reconstruire d'une façon autant précise que possible le champ sémantique de cette notion, avec ses variations à travers le temps, mais pour historiciser les usages politiques qu'on en fait et leurs retombées sur le plan social. Le but serait de contribuer à mieux situer, en l'ancrant dans le devenir historique du monde arabe, la perception culturelle d'une rupture entre passé et présent qui pousse les « fils » à se fabriquer des « pères », en rendant pensable le concept de « patrimoine ». On aurait ainsi la possibilité d'écrire, comme Alleaume le suggère, « une histoire des idées qui soit aussi une histoire sociale¹¹⁸ ».

¹¹⁸ ALLEAUME Gh., *op. cit.*, p. 3.

Conclusions.

Inutile de s'en cacher : toute démarche de chercheur a en soi un côté militant, un parti-pris culturel qu'on peut se figurer, pour simplifier, comme un ensemble où les *pour* et les *contre* circonstanciés, exprimés vis-à-vis de l'historiographie précédente, finissent par former un tout qui est le positionnement du chercheur en question¹. En effet, si toute approche historienne doit prendre conscience de ses partis-pris, en évitant de plier arbitrairement à ceux-ci les sources étudiées, aucune ne doit renoncer à en avoir, car cela signifierait ne pas bouger ou bouger au hasard.

Le parti pris majeur qui traverse cette thèse est un souci de banalisation. Banaliser non pas pour prosaïser, minimiser, sous-estimer – selon le refrain d'une définition de dictionnaire – mais pour sortir quelques objets et quelques sources de typologies ghettoïsantes, qui font de leurs traits spécifiques des barrières et de leurs domaines des cloisons étanches. Ma démarche se fonde sur la conviction qu'il n'y a pas d'objets que l'histoire ne peut étudier ou des sources que l'historien ne peut investir. Elle opère une banalisation à la fois historique et historiographique.

La banalisation historiographique porte sur deux catégories de sources : les sources littéraires et celles en arabe. Vu le poids des réticences sur les premières, le choix d'aborder la littérature comme un simple objet d'histoire a été déjà traité de façon approfondie². Il s'agit ici, tout simplement, de plaider pour une diffusion de cette approche, qui peut contribuer à élargir la perspective pour l'histoire culturelle.

Concernant les sources en arabe, le discours est plus long. Encore trop souvent perçues comme un élément accessoire, y compris dans les études de réalités arabophones, elles risquent d'être totalement négligées au profit de sources en langues européennes, plus facilement accessibles. S'il est vrai que, pour l'Égypte du XIX^e et XX^e siècle, il est utile de s'appuyer *aussi* sur des sources en langues autres que l'arabe, il conviendrait que l'usage exclusif de ces dernières soit justifié par des questionnements ponctuels et limité à des cas spécifiques, sans toutefois oublier que – même pendant l'occupation britannique et le

¹ Dans *La Machine littérature*, Italo Calvino décrit cette posture intellectuelle par l'expression de « étagère hypothétique » : en se préparant à « augmenter », de par son texte, la production culturelle existante, l'auteur se dit – de façon plus ou moins explicite – qu'il aimerait le placer à côté de tel et tel autre ouvrages, dans un fil rouge qui le relie à *certaines* héritages culturels et pas à d'autres et dans l'espoir qu'il soit inséré, à son tour, dans *certaines* généalogies culturelles et pas dans d'autres.

² Cf. partie I, chap. 1.

triomphe culturel du français – l’arabe n’a jamais été absent du panorama égyptien. Les démarches qui l’en excluent devraient, afin de garder un regard lucide, être conscientes de leur partialité. Cela porterait à éviter des affirmations aussi tranchées que trompeuses comme, à titre d’exemple, celles attribuant à la langue française un rôle disproportionné dans le développement d’une pensée féministe égyptienne, vue, à tort, comme un simple phénomène d’importation³. De plus, cette ouverture à l’arabe pourrait s’accompagner de la construction de *corpus* multilingues, s’ouvrant selon le besoin à des langues européennes (français, anglais, grec, italien...) ou autres (turc ottoman, arménien, albanais...). On pourrait ainsi conjurer le risque d’une vision culturaliste, réifiant les communautés selon des frontières linguistiques artificiellement posées, et sortir d’une approche débitrice de l’idéalisation du cadre national (où *une* langue correspond à *une* nation) pour aborder plus lucidement les contextes impériaux. La prise en compte de langues non-européennes, enfin, permettrait de ne pas cantonner l’Égypte à une dimension intégrant le seul élément méditerranéen, pour considérer également l’élément maritime non méditerranéen, la dimension continentale de l’empire ottoman et les échanges avec d’autres territoires musulmans. Bien sûr, nul n’est omniscient et chacun a ses propres compétences linguistiques limitées, mais ce qui est impossible pour les efforts d’un seul chercheur pourrait ne pas l’être pour un groupe de recherche. C’est ainsi que des démarches de *shared history*⁴ – où le comparatisme émerge du partage d’un même questionnement – pourraient sortir de leur statut de plateformes expérimentales pour devenir des pratiques généralisées.

Quant à la banalisation opérée sur le plan historique, elle touche deux objets principaux : à savoir, la guerre et le cosmopolitisme. Les deux souffrent, je crois, d’un statut à part qui risque de les sortir du domaine des approches historiennes.

Exception faite pour les études centrées sur elle, la guerre est souvent vue comme un repère chronologique, plus que comme un terrain à explorer. Cette réticence donne lieu à une impasse dont il faudrait sortir : tout en se fondant sur le parti-pris, par ailleurs contestable, selon lequel les deux conflits mondiaux auraient été essentiellement des événements européens, ces mêmes conflits deviennent – sans médiation préalable – des dates charnières dans les approches de l’histoire arabe. Il serait aussi long qu’inutile de mentionner les nombreux ouvrages qui, s’appuyant sur ce découpage chronologique traditionnel, s’arrêtent

³ Un exemple éclatant de ce genre d’affirmations touche la figure d’Iskandra Khûrî de Avierino, que nombre de regards francophones ne connaissent que dans la version européanisée de son nom (Alexandra de Avierino), en ignorant son périodique féministe en arabe et le fait qu’il précède celui en français, considéré à tort comme vecteur originaire du féminisme égyptien.

⁴ Telle celle d’une équipe de chercheurs animée par Nora Lafî, qui a donné lieu à cette publication : LAFI N. (éd.), *Municipalités méditerranéennes* (2005).

avant la Première ou la Seconde Guerre mondiale, ou font commencer leur analyse tout de suite après. Parfois on va jusqu'à une lecture rétrospective où la guerre, « en incombant » sur une certaine société, en oriente préventivement l'évolution politique, économique, sociale ou culturelle⁵. Et si ce dernier cas est heureusement plus rare, le fait de prendre pour acquise une certaine périodisation, sans en discuter les fondements à la lumière de sa propre démarche, équivaut à renoncer à un pan de sa liberté d'historien. Or, l'éclatement d'une guerre n'est pas une barrière infranchissable pour l'histoire et une guerre est une phase à la profondeur temporelle bien plus ample que celle de la journée de sa déclaration officielle : une phase pendant laquelle une société vit et change comme elle le fait en temps ordinaire ; seulement, selon des dynamiques – voire des temporalités – différentes, qu'il ne s'agit pas de postuler mais d'appréhender par les sources. Quant à l'Égypte, on pourrait intégrer avec profit les guerres – dont les deux conflits mondiaux – dans le discours historiographique classique, d'empreinte nationaliste, selon lequel l'histoire de ce pays n'aurait été véritablement marquée que par des révolutions⁶.

L'analyse proposée dans cette étude montre qu'on peut voir en la Grande Guerre, ou plus précisément en une chronologie réactualisée de celle-ci, un tournant majeur dans la construction nationale égyptienne. Pendant la révolution de 1882, la confrontation se fait entre horizons égyptien et européen, alors que le cadre ottoman émerge – à la fois chez les pro- et les anti-'urabistes – comme un contexte dans lequel penser l'avenir égyptien. En 1911, l'invasion italienne de la Tripolitaine vient changer la donne. Elle précipite soudainement la coupure de l'Égypte de l'horizon ottoman, marquée par l'invasion britannique de 1882. C'est en 1911 que, pour moi, commence la Grande Guerre en Égypte. Le pays – une province ottomane qui est dans les faits occupée par la Grande Bretagne – reste politiquement neutre face à l'agression italienne d'un autre territoire ottoman, tout en étant culturellement secoué par ce fait. Cette césure entraîne des remises en question identitaires : des repositionnements par défaut, qui s'approfondissent au cours du conflit mondial. La Grande Guerre est loin de n'affecter que les pays européens, leurs sociétés et leurs imaginaires. Auteurs arabophones et non-arabophones d'Alexandrie semblent tous marqués par ce conflit et en quête de repères vis-à-vis des changements qu'il produit. Le processus culturel – long, complexe et traumatique – qu'on peut schématiser comme le passage de la multi-appartenance de l'ère des empires à l'appartenance unique de l'ère des États-nations est un phénomène partagé.

⁵ Cf. CAMPANINI M., *Storia dell'Egitto contemporaneo* (2005), p. 78-79.

⁶ Il ne s'agit pas que d'une historiographie européenne – comme BERQUE J., *L'Égypte. Impérialisme et révolution* (1967) – mais d'une vision largement répandue dans l'imaginaire commun égyptien.

Le deuxième objet qu'on a tenté de sortir d'une sorte de niche à part est le cosmopolitisme. Si, ayant critiqué les aprioris révélés par sa tradition historiographique, l'histoire sociale se propose d'aboutir à un usage réactualisé de la notion, voire à la proposition d'une notion autre⁷, l'histoire culturelle semble en être encore à la première étape. De plus, cette remise en question a été opérée jusqu'à présent par des chercheurs en littérature⁸ et non par des historiens prêts éventuellement à investir des sources littéraires. Or, ce deuxième type de démarche a pourtant mené, dans le cadre de cette thèse, à quelques résultats concluants. L'un d'entre eux est la prise de conscience que, en abordant les termes de « cosmopolite »/« cosmopolitisme » non plus comme des *pleins* mais comme des *vides*, à remplir à la lumière des usages qu'en font les acteurs, on peut esquisser une évolution sémantico-culturelle de la notion en langues européennes, dans des contextes et à des époques spécifiques. Ensuite, en allant au-delà de cette clôture terminologique, on peut essayer de reconstruire une histoire des perceptions de la multi-appartenance et de la mixité qui ne soit pas prisonnière des cloisonnements linguistiques. En partant d'un objet structuré, au-delà d'un mot précis qui en définit un pan, on peut ouvrir la voie à des approches comparatistes efficaces. Ainsi, après avoir relevé que le mot « cosmopolite » ou « cosmopolitisme », venant du grec, trouve en arabe des correspondants qui sont parfois de simples translittérations (*kuzmûbûlîtâniyya*⁹) ou des traductions littérales (*muwâtana 'âlamîyya*), on peut aller au-delà de cette démarche traductiviste pour voir par quelles notions on aborde au fil du temps, dans le champ culturel arabe, la multi-appartenance et la mixité et de quelles façons, positives ou négatives, on les connote.

De cette analyse émerge que les *cosmopolitismes* sont multiples à Alexandrie : ils varient selon les milieux, tout en évoluant au fil du temps. Face au déclin de l'horizon ottoman, dès 1911, l'horizon universel semble perdre tout son sens, en débouchant sur un sentiment d'appartenance universelle qu'on peut qualifier d'*acosmie*¹⁰ : la sensation de ne plus appartenir à rien, car l'ordre ancien est tombé ; voire la volonté de ne plus appartenir à rien, car l'ordre nouveau est injuste. Ce cosmopolitisme par défaut, véhiculé par les sources

⁷ Un exemple de réactualisation de ce concept est dans l'expression de « cosmopolitisme vulgaire » élaborée par Will Hanley, dans le sillage de l'appel de Khaled Fahmy, pour qualifier la mixité des quartiers alexandrins populaires, notamment de la zone du port, et inviter les chercheurs à se pencher également sur ces échanges qui se font ailleurs que dans les milieux de l'élite et autrement qu'en français : cf. HANLEY W., « Vulgar Cosmopolitanism » (2007).

⁸ Cf. STARR D., *Remembering Cosmopolitan Egypt* (2009) ; HALIM H., *Alexandrian Cosmopolitanism. An Archive* (2013).

⁹ Le terme est mentionné dans FREITAG U., « Cosmopolitanism in the Middle East as part of global history » (2010).

¹⁰ Je rappelle que l'expression *acosmie*, de Hannah Arendt, est employée par l'historien Enzo Traverso pour qualifier le « cosmopolitisme » des exilés juifs allemands en période nazie.

arabes, coexiste avec un cosmopolitisme à valeur positive, exprimé surtout en français. Il est présent dès la fin du XIX^e siècle dans des milieux francophones – mais animés également par des Grecs, des Italiens ou des Syro-libanais – qui tournent autour de la Municipalité d’Alexandrie. Ce sont ces milieux qui élaborent la vision de cosmopolitisme qui est ensuite reprise, et figée, par Lawrence Durrell. Il s’agit d’une conception de l’alexandrité comme identité locale qui se suffit à soi-même, où les origines diverses des Européens résidant dans la ville au XX^e siècle sont relues en termes de *cosmopolitisme*, en devenant le prolongement idéal d’un héritage hellénistique à l’envergure universelle. Ce binôme européen-et-universel, accompagné de l’équation entre arabe et décadent, explique la virulence des réactions anti-durelliennes dans le champ culturel arabe contemporain. Au *cosmopolitisme*, refusé en tant qu’héritage colonial, ce champ oppose une appartenance culturelle panarabe, vue comme un rempart contre la pénétration de nouveaux impérialismes. Ce qui n’est pas sans rappeler le recours à l’ottomanisme, comme élément fédérateur, face à la montée du colonialisme européen à la fin du XIX^e siècle. En parallèle, le passage de l’ère des empires à celle des États-nations engendre un tri patrimonial parmi les anciennes productions alexandrines des milieux européens et levantins. Celles qui ne correspondent pas, ou pas totalement, à l’image de la nation à laquelle sont désormais rattachées finissent par être cantonnées à des domaines locaux ou familiaux. Ces héritages alexandrins qui ne deviennent jamais patrimoine sont ce qui demeure, tant que demeurent les milieux qui en gardent la mémoire, des legs du passé (impérial) que le présent (national) n’a pas institutionnalisés.

La chute des empires semble être donc la rupture majeure, dans les régimes d’historicité¹¹ à la fois d’Égypte et d’Europe. Dans ce cadre, en exploitant des sources multilingues, voire en mettant en place des démarches collaboratives d’*histoire partagée*, il serait intéressant de poursuivre une étude des remises en question identitaires entraînées par cette rupture. Cela non seulement dans les territoires arabes de l’empire ottoman¹², mais également en Anatolie et dans d’autres zones sous l’autorité de la Sublime Porte ; voire dans les territoires d’autres empires. Ce tournant majeur dans l’histoire globale – le passage de l’ère des empires à celle des États-nations – n’aurait qu’à gagner d’une approche capable de le lire comme un processus complexe, au-delà de la perspective linéaire, téléologique, voyant en l’appartenance nationale la seule débouchée possible d’une telle période de changement.

¹¹ L’expression, désignant les rapports au temps entretenus par une société, est de François Hartog : HARTOG F., *Régimes d’historicité* (2003).

¹² D’autres parcours de désaffiliation de l’entité ottomane, récemment analysés par les historiens, semblent relever d’une appartenance par défaut qu’on peut aussi qualifier d’*acosmie* : JACOBSON A., « Negotiating Ottomanism in times of war » (2008) ; TAMARI S., *Year of the Locust* (2011).

L'attention à formuler un questionnement assez large, et souple, pour aborder aussi des appartenances par défaut¹³, avant même qu'elles prennent la forme de désaffiliations explicitement revendiquées, permet d'exploiter au maximum le potentiel informatif des sources, qui seraient autrement rigidifiées en vue d'arriver aux seules données *positives*.

Bref, la banalisation des sources littéraires, dans le respect de la rigueur méthodologique propre à l'histoire, pourrait mener à l'ouverture de champs de recherche susceptibles de nous offrir des regards nouveaux sur quelques évolutions socio-culturelles. Ces regards pourraient bénéficier d'une banalisation de l'arabe qui, de langue cantonnée à la connaissance d'une poignée de linguistes et littéraires, devrait être de plus en plus présent dans des *corpus* dont le multilinguisme serait un aspect tout à fait ordinaire, au moins dans les approches de réalités – telles les empires – où plusieurs langues étaient utilisées. Une démarche ouverte à la fréquentation de sources jusque là négligées et à la mise en commun de compétences entre les chercheurs pourrait mener à aborder différemment des objets jusque là pénalisés par une approche débitrice de l'imaginaire commun ou de quelques clichés historiographiques bien assis. Comme l'histoire sociale a déjà commencé à le faire, l'histoire culturelle – délivrée d'une fausse conscience de ses limites – pourrait ainsi jouer son rôle dans une banalisation de plus longue haleine : celle de l'histoire des mondes arabe et ottoman, dont l'exceptionnalité implicitement postulée a plus que jamais besoin d'être réduite à une simple spécificité, en rien plus structurelle que les spécificités des autres territoires de la planète et susceptible d'être lue par la même loupe à travers laquelle on lit leurs histoires.

¹³ Comme l'*acosmie* dont il est question dans la partie III, chap. 2.

Riassunto

Il 10 settembre 2012, lo scrittore egiziano Gamal Ghitany insorge contro un rogo di libri compiuto dai Fratelli musulmani ad Alessandria¹. Per conferire maggior forza alla sua condanna, Ghitany afferma che un tale atto “selvaggio, barbaro, fascista” (*wahshî, barbarî, fâshî*) è contrario alla natura stessa della città. Alessandria non potrebbe essere teatro di una chiusura settaria, dopo essere stata “un punto di incontro di credenze e culture dall’Antichità fino al XX secolo, o *più esattamente* fino alla metà del XX secolo, quando ci vivevano il grande poeta greco Cavafis e il poeta italiano Ungaretti e ci soggiornavano gli inglesi Forster e Durrell²”.

La visione secondo cui Alessandria trae dalla sua storia – o *più esattamente* da un momento particolare della sua storia – una naturale vocazione alla tolleranza è il primo luogo comune con cui si scontrano i ricercatori. È un luogo comune letterario, certo, come letterari sono i riferimenti su cui poggia, ma plasma lo sguardo di numerosi storici. Ancora nel 2004, Khaled Fahmy invitava a superare questo *topos*, per aprire la strada a un vero approccio di storia sociale al passato recente di Alessandria³. A suo dire, l’equazione tra apertura culturale, da un lato, e presenza europea, dall’altro, continuava a occultare le pratiche e le strategie della maggioranza araba e, più in generale, degli abitanti dei quartieri popolari, impedendo un’analisi imparziale delle realtà sociali della città.

L’avanzamento seguito all’appello di Fahmy è innegabile, tanto che non è inadeguato parlare di un *prima* e un *dopo* per gli studi su Alessandria. Nonostante siano ravvicinati in senso prettamente cronologico, i due momenti presentano una diversa attitudine nella scelta dell’oggetto, delle fonti e del quadro storiografico di riferimento. Le recenti pubblicazioni di una nuova generazione di storici⁴ non si collocano nell’orbita di studi pionieristici che, pur essendo in se stessi vasti e strutturati, erano debitori dell’orizzonte ristretto di questa visione letteraria o elitista della città di Alessandria. Tuttavia, pur di non arroccarsi in questa visione,

¹ Ghitany attribuisce la responsabilità di questo rogo ai Fratelli musulmani, al potere in Egitto dopo le elezioni post-rivoluzionarie del 2011 e del 2012 e fino al rovesciamento del governo Morsi da parte dell’esercito il 3 luglio 2013. Un resoconto in francese sul rogo di libri di Alessandria è disponibile a questi link: <http://fr.globalvoicesonline.org/2012/09/10/121091/> o <http://actualitte.com/international/bavure-de-la-police-egyptienne-sur-le-marche-aux-livres-d-alexandrie-36719.htm>

² GHITÂNÎ J., “Mahraqat al-kutub”, *Al-Akhbâr*, 10 settembre 2012.

³ FAHMY Kh., “For Cavafy, with love and squalor” (2004); ID., “Towards a Social History of Modern Alexandria” (2004).

⁴ Le figure più rappresentative di questa generazione mi sembrano Will Hanley e Ilham Khury-Makdisi: cf. HANLEY W., *Foreignness and Localness in Alexandria 1880-1914* (2007) e KHURI-MAKDISI I., *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism* (2010).

le nuove ricerche finiscono semplicemente per aggirarla, relegandola alla condizione di *falsità* sulla quale lo storico, alla ricerca di *verità*, sembra non aver tempo da perdere. Questo studio, al contrario, vuole analizzare anche questa visione, insieme ad altre, in quanto *finzione*. È in questo senso che si pone *dopo* l'appello di Khaled Fahmy, di cui fa sua la linea metodologica più che la scelta dei contenuti.

In effetti, se numerose analisi attuali sembrano basarsi sulla convinzione che tutto è stato detto su questa élite alessandrina francofona e sul *topos* letterario che ne sublima l'esistenza⁵, ritengo invece che non sia così. Da un lato, cambiando il modo di guardare a uno stesso oggetto, si finisce di fatto per cambiare oggetto; dall'altro, stabilire che un *topos* è falso non basta a far progredire la conoscenza sull'immaginario da cui trae origine. Il luogo comune è un discorso che emerge in una certa epoca in una certa società, fondato su prerequisiti che veicolano certe percezioni: è dunque – come produzione culturale – un oggetto storico che può essere analizzato. Occorre solo formulare una problematica coerente per leggerlo e cercare le fonti adatte per coglierlo. Secondo Robert Ilbert, “almeno fin dall'inizio del XX secolo, Alessandria si è molto raccontata e non è sempre facile distinguere il *reale* dall'*immaginario* nelle molteplici narrazioni di giornali, riviste e conferenze⁶”. La mia ricerca vuole raccogliere questa sfida: innanzitutto, facendo dell'immaginario – in sé – un oggetto storico; in secondo luogo, scegliendo la finzione letteraria come fonte privilegiata per coglierlo; infine, tenendo presente che Alessandria non è un organismo vivente, produttore di letteratura, ma una città in cui uomini e donne hanno prodotto nel tempo testi diversi, in lingue diverse, per scopi diversi. Prendere in esame i loro scritti non significa “credere una società sulla parola⁷”, ma fare – né più né meno – il proprio lavoro di storici. Uno storico deve sempre sforzarsi, meglio che può, di distinguere il *vero* dal *falso*, che si trovi di fronte ai registri di un'azienda, agli archivi di un'istituzione o a una *finzione* letteraria.

La volontà di interrogare la letteratura come un semplice oggetto storico⁸ è dunque alla base del mio modo di procedere. Con due precisazioni importanti: la prima, che ho avuto presente fin dall'inizio, è la necessità di non prendere per “letteratura” un *corpus* predefinito di autori e di opere, canonizzati dalla storia letteraria classica; la seconda, emersa nel corso

⁵ La costruzione che è tradizionalmente alla base di questa sublimazione – il *cosmopolitismo* – è analizzata in dettaglio: cf. parte II, cap. 1, par. 1.3; parte III, cap. 1, 2 et 3; parte IV, cap. 1 et 2.

⁶ ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. XXVIII.

⁷ VEYNE P., *Le Pain et le Cirque* (1976), p. 36. La formula è citata da ILBERT R., *Alexandrie 1830-1930* (1996), vol. 1, p. XXVIII.

⁸ Cf. partie I, chap. 1.

della ricerca, è la consapevolezza sempre più chiara che stabilire un confine troppo netto tra *fiction* e *non-fiction* sarebbe in alcuni casi anacronistico per l'epoca considerata⁹.

Con queste precauzioni ho proceduto a cercare, individuare, localizzare, leggere e analizzare i testi letterari in arabo, francese, inglese, italiano con cui uomini e donne il cui percorso è legato ad Alessandria, tra la fine del XIX secolo e il primo terzo del XX, hanno raccontato Alessandria, se stessi o qualcos'altro che possa contribuire a rispondere alle domande al centro di questa ricerca.

Questa tesi è un'analisi di storia culturale della costruzione delle appartenenze in un contesto specifico: l'Egitto tra la fine del XIX secolo e il primo terzo del XX, in un periodo in cui la sua condizione complicata di interfaccia tra vari orizzonti politico-culturali (ottomano, arabo, europeo) lo rende particolarmente interessante per questo tema. In un contesto così vasto che tocca gli imperi – il tardo impero ottomano come gli imperi coloniali in pieno sviluppo, mentre l'orizzonte nazionale inizia appena a delinearsi – la città di Alessandria rappresenta una scala di analisi estremamente significativa.

Innanzitutto, la città – in generale – è una dimensione più pertinente della nazione, che sarebbe anacronistico scegliere come punto di partenza, o dell'impero, teoricamente rilevante ma concretamente impossibile da gestire per un solo ricercatore. Naturalmente non si tratta di reificare la città sulla base di una scansione geografico-amministrativa data, né di adottare una visione culturalista che essenzializza le lingue e/o le comunità come sotto-spazi cittadini dalle frontiere predefinite. Al contrario, nel solco delle ricerche sulla storia delle municipalità mediterranee del ZMO di Berlino¹⁰, lo scopo è investigare la città come “scena malleabile e in costante ridefinizione di un'interazione in cui la lingua e tutti gli altri attributi dell'identità si compongono in infinite formule la cui complessità è la natura stessa della città¹¹”.

Inoltre, Alessandria – in particolare – è un terreno appassionante per questo tentativo di sottoporre il microcosmo urbano, con le sue dinamiche di composizione e ricomposizione degli orizzonti dell'appartenenza, a una lettura dinamica. Fin dalla seconda metà del XX secolo, questo porto del Mediterraneo, ormai aperto agli scambi internazionali, è anche una città-rifugio per gli esiliati politici d'Europa; un polo di attrazione di migranti-lavoratori, commercianti e proprietari di patrimoni del mondo ottomano e non-ottomano; un accesso economico, politico e militare per gli interessi coloniali e un avamposto del nazionalismo

⁹ Ciò è particolarmente vero in ambito arabofono, in cui il confine tra stampa e letteratura è labile e le raccolte degli autori sono concepite come estratti della loro opera che comprendono, senza transizione, articoli giornalistici, poesie e testi di varia natura. Cf. parte II, cap. 1, par. 1.4.

¹⁰ Nel quadro del programma EUME (<http://www.eume-berlin.de>).

¹¹ LAFI N., “Microcosmes urbains et pluralité linguistique” (2009).

egiziano¹². Questa posizione di interfaccia geografica, culturale, sociale e politica spiega il fatto che i processi di costruzione di categorie come *straniero* ed *egiziano* abbiano preso talvolta la forma di scontri. Irriducibili a un'opposizione binaria, queste categorie devono però essere colte nel quadro altrettanto vasto e dinamico della costruzione di altri contesti di riferimento: arabo, europeo, ottomano, universale.

Alessandria come orizzonte, quindi. Ma di partenza, non di arrivo. Perché questa tesi non è – e si tratta della prima di una breve serie di osservazioni per difetto – una ricerca di storia locale. Direi anzi che vuole essere una ricerca di storia *translocale*, nella sua intenzione di andare oltre il locale come riferimento statico, per ripensarlo nel contesto della mobilità *inter-locale* caratteristica dell'età degli imperi¹³. Il che non è una novità: una recente corrente storica, chiamata in inglese *transnational history*, invita a riconfigurare gli schemi interpretativi al di là, o al di qua, del quadro onnipresente della nazione, a cui tutto sembra essere – teleologicamente, talvolta astoricamente – ricondotto. Per il Mediterraneo tra il XIX e il XX secolo, in particolare, gli storici raccomandano di considerare la dimensione degli scambi, della circolazione di merci, idee e persone in un periodo e in uno spazio dalle frontiere porose, in cui reti di contatti uniscono realtà locali incluse oggi nel territorio di Statizzazione diversi. Tanto a un livello macro¹⁴ che micro¹⁵, questa corrente mostra che il territorio non è una delimitazione dai contorni predefiniti, istituzionalizzati per forza di cartografia, ma un quadro dinamico, che si costruisce attraverso gli spostamenti fisici e/o le frontiere percepite e che deve essere rilevato e non enunciato a priori.

Allo stesso modo, l'appartenenza – termine che preferisco risolutamente a “identità”, che presenta il rischio di un'indeterminatezza polisemica che sfugge all'analisi e di una fissità assiomatica che ne reifica l'oggetto – non è un elemento statico ma dinamico, un processo di costruzione di se stessi e del proprio orizzonte di autodefinizione. Non si tratta di sposare una visione psicologizzante dell'appartenenza, che considero anzi come una traiettoria nel campo sociale; né di adottare una visione costruttivista dura e pura, secondo cui l'appartenenza ha un'esistenza esclusivamente discorsiva. Al contrario, questo termine è impiegato sulla base di un dibattito che, in scienze sociali e in particolare in sociologia, ha portato a declinare il concetto di identità secondo tre nozioni ben distinte: l'identificazione, l'immagine e

¹² Cf. parte I, cap. 3.

¹³ Cf. parte II, cap. 3.

¹⁴ CLANCY-SMITH J., *Mediterraneans*. (2011)

¹⁵ HEYBERGER Ch. et VERDEIL Ch. (éd.), *Hommes de l'entre-deux* (2009).

l'appartenenza¹⁶. La prima indica un'attribuzione categoriale esterna all'individuo, effettuata in ambito burocratico da un'istituzione identificatrice (uno Stato, un potere locale, un partito) che intende classificare i suoi membri. La seconda è “la produzione da parte di agenti dominanti di simboli che hanno un potere omogeneizzante¹⁷” e quindi, ancora una volta, un'azione condotta dall'alto. L'appartenenza, invece, non corrisponde a classificazioni o proiezioni esterne, ma allo sforzo di autodefinizione che l'individuo compie agendo nel campo sociale, facendo sue (o meno) le identificazioni e le immagini che vi sono diffuse e, aggiungerei, affiliandosi o disaffiliandosi¹⁸ da gruppi, reti, orizzonti a cui partecipa ed entro cui si pensa. Naturalmente, le tre nozioni non devono essere ordinate in senso gerarchico, ma scelte o combinate come richiesto da ogni singola analisi. Per quanto riguarda l'Egitto, nel contesto del Mediterraneo orientale, e Alessandria in particolare, gli storici si sono interessati all'identificazione. Le ricerche, ultimate o in corso, sulla costruzione delle categorie statistiche in contesto ottomano¹⁹ e coloniale²⁰, sulle fonti poliziesche e giudiziarie²¹ o sulle pratiche assicurative²² danno un'idea della vitalità di questo ambito di studio. Anche l'immagine ha suscitato l'attenzione dei ricercatori, che hanno analizzato, per esempio, i rapporti tra imperialismo e cosmopolitismo come produzione discorsiva²³, o il legame tra lo sviluppo del nazionalismo egiziano e la costruzione di una certa immagine della campagna e dei suoi abitanti²⁴. L'appartenenza, invece, resta in uno stato di relativa opacità: analizzata, da diversi punti di vista, dagli storici del sociale, che hanno studiato il mondo della scuola²⁵, del lavoro²⁶, dei legami comunitari²⁷ e dell'attivismo sociale e politico²⁸, non ha beneficiato di una simile attenzione da parte degli storici culturali. Una delle rare eccezioni alla regola è il

¹⁶ Cf. BRUBAKER, R., « Au-delà de l'identité » (2001); AVANZA M. e LAFERTÉ G., « Dépasser la 'construction des identités'? Identification, image sociale, appartenance » (2005).

¹⁷ *Ibid.*, p. 142.

¹⁸ Il termine, coniato da Robert Castel, è forte. Ma si rivela talvolta pertinente, anche impiegato in senso attivo: cf. parte III, cap. 2.

¹⁹ Cf. ALLEAUME Gh., « Avoir droit de cité » (2009): questo contributo rientra in un progetto di ricerca di ampio respiro sull'analisi delle categorie statistiche e dei dati del censimento della popolazione egiziana del 1846-1848.

²⁰ Una ricerca di dottorato sulla costruzione delle categorie statistiche nell'Egitto coloniale (1870-1940) è in corso all'IREMAM, condotta da Malak Labib.

²¹ HANLEY W., *Foreignness and localness in Alexandria* (2007). Senza dimenticare i lavori di Khaled Fahmy, che si è interessato, tra l'altro, alle pratiche di coscrizione sotto Muhammad 'Alī.

²² Una ricerca di dottorato sulle pratiche assicurative come mezzo di controllo e di gestione della città di Alessandria (1855-1920) è in corso all'IREMAM, condotta da Charlotte Deweerdt.

²³ Cf. STARR D., *Remembering Cosmopolitan Egypt* (2009); HALIM H., *Alexandrian Cosmopolitanism: an Archive* (2013).

²⁴ Cf. SELIM S., *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt, 1880-1985* (2004).

²⁵ Cf. ABÉCASSIS F., *L'enseignement étranger en Égypte et les élites locales, 1920 - 1960* (2000).

²⁶ Cf. BEININ J. and LOCKMAN Z., *Workers on the Nile* (1998).

²⁷ Visto il gran numero di pubblicazioni sul tema, rimando alla bibliografia conclusiva.

²⁸ Cf. per esempio GERSHONI I. and JANKOWSKI J. P., *Redifining the Egyptian Nation 1936-1945* (1995).

lavoro sul poeta alessandrino Mahmûd Bayram al-Tûnisi²⁹ (1893-1961) della storica Marilyn Booth³⁰, che legge gli scritti e la traiettoria sociale e politica dell'autore come fonti capaci di mettere in luce la costruzione di un'appartenenza dal basso, al di là dell'immagine di eroe popolare costruita attorno a questo poeta sia in Egitto che in Tunisia³¹.

Sulla linea di Marilyn Booth, ho cercato di allargare l'orizzonte, passando da uno a più percorsi individuali. Questi percorsi hanno in comune il fatto di essersi svolti almeno parzialmente ad Alessandria, investendo in modi diversi la vita culturale cittadina, e di aver lasciato scritti più o meno noti (o ignoti) in arabo, francese, inglese o italiano. Le tracce scritte di questi percorsi sono quindi analizzate allo scopo di determinare – al di là della distinzione tra le traiettorie che può essere fatta a livello individuale, producendo un'immagine in scala 1:1, tanto fedele quanto illeggibile – delle dinamiche *leggibili*. L'ambizione è ricostruire tendenze che, una volta storicizzate, possano aiutarci a rinnovare lo sguardo su un fatto o un concetto specifico, o addirittura su tutta un'epoca.

Come suggerito in queste righe, le produzioni letterarie non sono un fine, ma un mezzo per cogliere i produttori e interrogare il loro mondo sociale e culturale. Questa tesi non è una storia della letteratura alessandrina, né in senso assiologico (come approccio ai capolavori) né in senso più sistematico (come approccio al loro terreno di coltura). E non è nemmeno una storia dell'edizione o del libro ad Alessandria: questi ambiti sono trattati in modo puntuale, non specifico, nei soli aspetti utili per questa analisi delle appartenenze.

L'analisi delle appartenenze è divisa in quattro parti.

La parte I (*Mise en contexte*) propone una (ri)definizione degli orizzonti di riferimento in cui si colloca questo lavoro, problematizzando la scelta dell'oggetto di studio, del tempo e del luogo in cui è colto, per aiutare il lettore a situare la presente ricerca in un contesto epistemologico e storiografico.

La parte II (*Capital social*) entra nel vivo, studiando i produttori di letteratura di Alessandria tra la fine del XIX secolo e il primo terzo del XX. Da un lato, questa parte vuole ricostruire i contesti in cui scrivevano e lo stato conferito alla pratica della scrittura. Dall'altro, si propone di capire se la scrittura modifica, a sua volta, lo status di coloro che la praticavano e il loro capitale sociale. In parallelo, cerca di cogliere i luoghi che questi autori frequentavano e i contatti che tessevano, o meno, tra loro, allo scopo di mettere in luce le dinamiche di inclusione ed esclusione alla base della costruzione delle reputazioni letterarie.

²⁹ Questo poeta fa parte anche del mio *corpus*.

³⁰ BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt* (1990).

³¹ Cf. anche parte IV, cap. 3, par. 3.1 e 3.2.

La parte III (*Appartenances*) passa dalle dinamiche extra-testuali ai testi, per analizzare le aperture e le chiusure che, in modo più o meno esplicito, veicolano. Lo scopo è individuare le tendenze, nel processo di costruzione delle appartenenze, e contestualizzarle in senso sincronico (attraverso un approccio di sociologia storica ad ambiti, reti, contatti) e diacronico (attraverso un tentativo di storicizzazione di continuità e rotture). I concetti usati per auto-definirsi e per definire l'altro, in diverse lingue, sono analizzati nella loro evoluzione culturale, ma senza procedere per compartimenti stagni linguistici.

La parte IV (*Mémoire*) porta il dibattito nell'attualità, ma non nel quadro ideologico o nostalgico che fa spesso da sfondo alle questioni legate alla memoria. Propone un'analisi socio-storica della sopravvivenza o della scomparsa delle reputazioni letterarie – stabilite in contesto alessandrino tra la fine del XIX secolo e il primo terzo del XX – al di là dell'orizzonte spazio-temporale di partenza. Una riflessione sugli ambiti in cui una reputazione di autore costruita nell'età degli imperi sopravvive, o meno, nell'età degli Stati-nazione, o al passaggio dal periodo coloniale alle decolonizzazioni, permette di indagare i rapporti tra memoria e autorità, tra eredità e patrimonio.

Questa ricerca si basa, in gran parte, su fonti primarie scritte, in più lingue (arabo, francese, inglese, italiano³²), a cui si affiancano documenti fotografici, visivi e audiovisivi, e fonti orali. Le fonti scritte sono testi di fiction, che rappresentano il nucleo centrale del *corpus*, e di non-fiction, che ne costituiscono la necessaria integrazione. La scelta di considerare testi in arabo, francese, inglese, italiano è dovuta all'intenzione di rendere conto della complessità culturale della società alessandrina tra la fine del XIX secolo e il primo terzo del XX, in cui erano impiegate diverse lingue³³. Alla base di questo multilinguismo c'è dunque la volontà di riconoscere alla letteratura una dimensione sociale: non solo come prodotto culturale, ma come produzione considerata in senso dinamico, come atto che modifica la traiettoria di chi la produce³⁴.

Certo, ogni approccio ha i suoi limiti, che il ricercatore non deve oltrepassare se non vuole trasporre le proprie conclusioni a un oggetto mai considerato. In primo luogo, bisogna

³² L'esclusione del greco è dovuta a un limite delle mie competenze linguistiche. Per ulteriori precisazioni sull'aspetto multilingue di questo *corpus* e sul modo in cui è stato costruito, rimando alla presentazione delle fonti (« Sources »).

³³ Per un quadro generale sulle situazioni linguistiche dell'Egitto attraverso le epoche, cf. DOSS M. et MILLER C. (éd.), *Les langues en Égypte* (1996).

³⁴ BORDIEU P., *Les règles de l'art* (1992), p. 9-16. Se un approccio in termini di "campo letterario" sembra anacronistico per l'Alessandria dell'epoca, gli insegnamenti di Pierre Bourdieu aiutano a cogliere in modo più preciso le varie dinamiche. La differenza sostanziale, rispetto al campo letterario francese studiato da Bourdieu, è che gli ambiti letterari alessandrini non sono in fase di autonomizzazione rispetto al campo economico, sociale e politico. Un'analisi socio-storica rigorosa è dunque necessaria per cogliere il loro funzionamento, che non risponde a regole proprie, ma a quelle di altri campi. Cf. parte II.

guardarsi dal cedere alla tentazione di postulare il mondo sociale a partire dai fenomeni culturali. Pur avendo un duplice asse, sociale e culturale³⁵, questa ricerca non si pone in concorrenza, ancor meno in alternativa, rispetto alle analisi di storia sociale. Tuttavia, pur essendo incapace di dare informazioni sulla composizione socio-comunitaria dell'abitato o dei luoghi pubblici, la storia culturale può far emergere costruzioni che non sarebbero percettibili a partire da studi di storia sociale e che possono integrarsi a questi in modo proficuo.

La seconda riflessione può riassumersi nella consapevolezza che, analizzando le fonti letterarie, lo sguardo si concentra su una certa categoria di persone: i produttori di letteratura. Questa categoria è, ad esempio, ben più ristretta di quella studiata da Will Hanley³⁶, composta da coloro che fanno ricorso ai tribunali. In effetti, se tutti, in particolare in situazioni di povertà e disagio sociale, possono avere a che fare con la giustizia (come vittime, querelanti, testimoni o imputati), non tutti scrivono, o sanno scrivere. Tuttavia, questa affermazione non deve indurre a conclusioni affrettate sul piano sociale. Se è innegabile la presenza, ad Alessandria, di una scrittura intesa come passatempo di classe, riservato ai membri delle famiglie agiate, si può rilevare al tempo stesso una scrittura – in arabo, italiano e anche in francese³⁷ – praticata da appartenenti a categorie medio-basse, autodidatti e perfino individui che qualcuno potrebbe definire *emarginati*³⁸. Certo, si tratta di casi meno numerosi: sia sul campo, all'epoca, che attraverso le tracce lasciate nelle biblioteche, ai giorni nostri, perché la conservazione di un testo è legata alla casualità di perdite, furti, traslochi, inondazioni e incendi ai quali può soccombere, almeno quanto alla reputazione che ha acquisito (o meno) in ambito pubblico.

Comunque sia, facendo della letteratura un semplice oggetto storico – con le precauzioni necessarie, ma senza distinzioni assiologiche tra testi e autori maggiori e minori, buoni o cattivi, conosciuti o sconosciuti – la questione delle appartenenze prende un'altra forma rispetto a quella che prenderebbe in seguito a un'identificazione troppo rigida tra letteratura e colonizzatori, letteratura ed élite, letteratura e riconoscimento, letteratura e

³⁵ Sulla linea delle raccomandazioni di Pascal Ory o di Roger Chartier, secondo i quali la storia culturale non può che essere sociale: cf. parte I, cap. 1.

³⁶ HANLEY W., *Foreignness and localness in Alexandria* (2007).

³⁷ Sarebbe interessante avere un'analisi simile per la letteratura prodotta in greco.

³⁸ Come mostrato nella parte II, la questione della marginalità deve essere posta con prudenza. Occorre innanzitutto evitare di reificarla, considerandola uno stato permanente o connaturale a certe condizioni socio-economiche, per vederla invece in senso dinamico. Come Robert Castel dimostra, con il suo approccio all'affiliazione e alla disaffiliazione sociale, si può *entrare e uscire* dalla marginalità. In secondo luogo, bisogna considerare la marginalità in modo più ampio rispetto a una condizione socio-economica. Trattandosi di una esclusione o di una cesura rispetto a un sistema sociale di riferimento, la marginalità può riguardare anche gruppi e individui agiati. Basti pensare all'autore alessandrino Alec Scouffi (1886-1932), agiato e colto: riconosciuto come tenore ma emarginato come omosessuale.

padronanza di una lingua. Parallelamente, abbandonando la corrispondenza binaria tra lingua e comunità, lingua e identità – debitrice dell’immaginario nazionalistico – la problematica può essere affrontata senza idee preconcepite. In breve, la precauzione più importante, per questo studio come per ogni ricerca storica, consiste nella consapevolezza che negare al passato la complessità riconosciuta al presente significa credere a un’illusione dovuta alla distanza³⁹.

Questi presupposti hanno permesso di operare una banalizzazione non soltanto in senso storiografico, nell’approccio alle fonti letterarie, ma in senso storico. Due oggetti fondamentali – la guerra e il cosmopolitismo – sono stati analizzati nella convinzione che non esistano temi che la storia non può studiare con il suo apparato analitico.

A eccezione delle ricerche incentrate sull’argomento, la guerra è spesso vista come un punto di riferimento cronologico, più che come un terreno da indagare. Questa reticenza porta a una contraddizione: pur basandosi sul presupposto, del resto discutibile, secondo cui i due conflitti mondiali sono avvenimenti essenzialmente europei, questi stessi conflitti sono usati – senza transizione – come date spartiacque negli studi di storia araba. Sarebbe lungo e inutile menzionare i numerosi saggi che, poggiandosi su questa scansione cronologica tradizionale, si chiudono prima dell’inizio delle guerre mondiali, o fanno cominciare la loro analisi subito dopo. Talvolta si assiste perfino a una lettura retrospettiva in cui la guerra, “incombendo” su una data società, ne orienta preventivamente l’evoluzione politica, economica, sociale o culturale⁴⁰. Se quest’ultimo caso è fortunatamente più raro, il fatto di dare per scontata una certa periodizzazione, senza discuterne i fondamenti alla luce del proprio approccio, significa rinunciare di fatto a un margine della propria libertà di storici. Ora, lo scoppio di una guerra non è un confine invalicabile per la storia e una guerra è una fase dalla profondità temporale ben più ampia di quella del giorno in cui è dichiarata: una fase durante la quale una società vive e cambia come in tempo ordinario; solo, secondo dinamiche – o addirittura temporalità – diverse, che occorre rilevare a partire dalle fonti e non enunciare a priori.

Quanto all’Egitto, le guerre – a cominciare dai due conflitti mondiali – potrebbero essere integrate in modo proficuo nel discorso storiografico classico, d’impronta nazionalistica, secondo cui la storia di questo Paese sarebbe stata segnata soltanto dalle rivoluzioni⁴¹. L’analisi qui proposta mostra al contrario che la Grande Guerra, o più esattamente una sua cronologia riattualizzata, può essere vista come una svolta fondamentale nella costruzione nazionale egiziana. Durante la rivoluzione del 1882, l’orizzonte egiziano e

³⁹ Sulla distanza e il punto di vista nella ricerca storica, cf. GINZBURG C., *Occhiacci di legno* (1998).

⁴⁰ Cf. CAMPANINI M., *Storia dell’Egitto contemporaneo* (2005), p. 78-79.

⁴¹ Non si tratta solo di una visione dominante nella storiografia europea – come BERQUE J., *L’Égypte. Impérialisme et révolution* (1967) – ma diffusa nell’immaginario comune egiziano.

l'orizzonte europeo si confrontano, mentre quello ottomano si delinea – per i filo-urabisti come per gli anti-urabisti – come il contesto in cui pensare l'avvenire egiziano. Nel 1911, l'invasione italiana della Tripolitania cambia le carte in tavola, precipitando improvvisamente la cesura tra Egitto e orizzonte ottomano, segnata dall'invasione britannica del 1882. È nel 1911 che, a mio avviso, inizia la Grande Guerra in Egitto. Il Paese – una provincia ottomana di fatto occupata dalla Gran Bretagna – resta politicamente neutrale di fronte all'aggressione italiana di un altro territorio ottomano, pur essendo culturalmente scosso da questo avvenimento. Questa cesura è fonte di ricomposizioni identitarie: riposizionamenti per difetto, che si approfondiscono nel corso del conflitto mondiale. La Grande Guerra non colpisce soltanto i Paesi europei, le loro società, il loro immaginario. Autori arabofoni e non-arabofoni di Alessandria sembrano tutti segnati dal conflitto, alla ricerca di punti di riferimento di fronte ai cambiamenti che innesca. Il processo culturale – lungo, complesso e tramautico – che può essere schematizzato come il passaggio dalla multi-appartenenza dell'età degli imperi all'appartenenza unica dell'età degli Stati-nazione è un fenomeno condiviso.

Il secondo oggetto che questa ricerca ha voluto banalizzare è il cosmopolitismo. Se, dopo aver criticato le posizioni aprioristiche rivelate dalla sua tradizione storiografica, la storia sociale si propone di riattualizzare la nozione o di proporre un'alternativa⁴², la storia culturale sembra essersi fermata alla prima tappa. Inoltre, questa critica della nozione è stata effettuata finora da specialisti di letteratura⁴³ e non da storici pronti a investire fonti letterarie. Eppure, quest'ultimo procedimento ha portato, nel quadro di questa tesi, a risultati interessanti. Uno di questi è la consapevolezza che, considerando il termine “cosmopolita”/“cosmopolitismo” non come un *pieno* ma come un *vuoto*, da riempire alla luce dell'uso che ne fanno gli attori, si può ricostruire un'evoluzione semantico-culturale della nozione in lingue europee, in epoche e in contesti specifici. Poi, andando al di là di questo approccio terminologico, si può cercare di scrivere una storia delle percezioni della multi-appartenenza e della convivenza inter-comunitaria che non sia prigioniera di frontiere linguistiche rigide.

Partendo da un oggetto strutturato, al di là di un termine specifico che ne definisce un aspetto, si può aprire la strada ad approcci comparativi fecondi. Così, dopo aver rilevato che

⁴² Un esempio di riattualizzazione del concetto è l'espressione “cosmopolitismo volgare” elaborata da Will Hanley, in seguito all'appello di Khaled Fahmy, per indicare la composizione inter-comunitaria dei quartieri popolari di Alessandria, in particolare nella zona del porto, e invitare i ricercatori a studiare questi scambi, effettuati in ambienti diversi da quelli frequentati dall'élite cittadina ed espressi in lingue diverse dal francese: cf. HANLEY W., « Vulgar Cosmopolitanism » (2007).

⁴³ Cf. STARR D., *Remembering Cosmopolitan Egypt* (2009); HALIM H., *Alexandrian Cosmopolitanism. An Archive* (2013).

la parola “cosmopolita” o “cosmopolitismo”, che viene dal greco, trova in arabo corrispondenti che sono talvolta semplici traslitterazioni (*kuzmûbûlîtâniyya*⁴⁴) o traduzioni letterali (*muwâtana ‘âlamîyya*), si può abbandonare questo procedimento nominalistico per chiedersi attraverso quali nozioni, nel corso del tempo, viene definita la multi-appartenenza e la convivenza inter-comunitaria nel campo culturale arabo e in che modo, positivo o negativo, viene connotata.

Da questa analisi emerge che i *cosmopolitismi* sono molteplici ad Alessandria: variano a seconda degli ambiti e dei periodi. Di fronte al declino dell’orizzonte ottomano, nel 1911, l’orizzonte universale sembra perdere senso, generando un sentimento di appartenenza universale che può essere definito *acosmia*⁴⁵: la sensazione di non appartenere a nessun luogo, perché il vecchio ordine è finito; la volontà di non appartenere a nessun luogo, perché il nuovo ordine è ingiusto. Questo cosmopolitismo per difetto, veicolato dalle fonti arabe, convive con un cosmopolitismo connotato in senso positivo, espresso soprattutto in francese, presente fin dalla fine del XX secolo negli ambienti culturali francofoni – ma animati anche da greci, italiani o siro-libanesi – che ruotano attorno alla Municipalità di Alessandria. Questi ambienti elaborano la visione di cosmopolitismo successivamente ripresa, e sclerotizzata, da Lawrence Durrell. Si tratta di una concezione dell’appartenenza alessandrina come identità locale che basta a se stessa, in cui le molteplici origini degli europei residenti in città nel XX secolo, rilette in termini di *cosmopolitismo*, rappresentano il prolungamento ideale di un’eredità ellenistica dal valore universale. Questo binomio europeo-e-universale, unito all’equazione tra arabo e decadente, spiega la virulenza delle reazioni anti-durrelliane nel campo culturale arabo contemporaneo. Al *cosmopolitismo*, rifiutato come retaggio coloniale, il campo arabo oppone un’appartenenza culturale panaraba, vista come un bastione contro la penetrazione di nuovi imperialismi: una posizione che può ricordare il ricorso all’ottomanismo come elemento federatore, di fronte all’ascesa del colonialismo europeo alla fine del XIX secolo. Parallelamente, il passaggio dall’età degli imperi a quella degli Stati-nazione dà origine a una selezione patrimoniale tra le vecchie letterature alessandrine prodotte negli ambienti europei e levantini. Quelle che non corrispondono, o corrispondono solo parzialmente, all’immagine della nazione a cui sono ormai legate finiscono per essere relegate ad ambiti locali o familiari. Queste eredità alessandrine mai patrimonializzate sono ciò che

⁴⁴ Il termine è citato in FREITAG U., « Cosmopolitanism in the Middle East as part of global history » (2010).

⁴⁵ L’espressione *acosmia*, di Hannah Arendt, è impiegata dallo storico Enzo Traverso per indicare il “cosmopolitismo” dei profughi ebrei tedeschi in periodo nazista.

rimane, finché rimangono gli ambiti che ne conservano la memoria, dei lasciti del passato (imperiale) che il presente (nazionale) non ha istituzionalizzato.

Sources

Description du corpus

Cette étude se fonde en grande partie sur des sources écrites, en plusieurs langues (arabe, français, anglais, italien), accompagnées de documents photographiques, visuels ou audiovisuels, ainsi que de sources orales. Ces sources écrites sont des textes de fiction, qui forment le noyau central, et de non-fiction, qui en constituent une intégration indispensable.

La partie I (*Mise en contexte*) propose une (re)lecture des horizons de référence de cette recherche. Elle s'appuie donc pour la plupart sur des sources secondaires, tout en les intégrant de façon ponctuelle avec des textes utilisés comme sources primaires (comme le recueil des discours de Mustafâ Kâmil, le texte *Risâlat al-kâlim al-thamân* du shaykh Husayn al-Marsafî ou *Le Livre d'Or de La Réforme*).

Pour la partie II (*Capital social*), les sources mobilisées sont majoritairement des textes de non-fiction : bulletins d'associations culturelles, articles de presse, critiques littéraires, profils biographiques ou autobiographiques, bibliographies, nécrologies, ouvrages anthologiques, dédicaces d'ouvrages imprimées ou manuscrites, guides, annuaires. Elles remontent pour la plupart à la période sur laquelle se concentre cette recherche – de la fin du XIX^e siècle aux années trente du XX^e – avec la présence de sources postérieures qui reviennent sur celle-ci. Ces sources écrites ont été intégrées avec des documents non écrits ayant la même pertinence : matériel photographique, illustrations d'ouvrages, pierres tombales pouvant renseigner sur la biographie d'un auteur, entretiens avec ses descendants ou avec des membres d'associations engagées dans la récupération de la mémoire de cette époque (en particulier l'AAHA de Genève).

Pour la partie III (*Appartenances*), les sources écrites mobilisées sont majoritairement des textes de fiction (poèmes, contes, romans, dialogues), mais aussi quelques textes difficilement classables à mi-chemin entre fiction et non-fiction (autobiographies plus ou moins romanesques, récits qui se veulent prophétiques ou apologétiques). Il s'agit, pour l'écrasante majorité, de textes produits pendant l'époque considérée.

Pour la partie IV (*Mémoire*), qui comporte un élargissement du cadre de l'analyse à la fois en termes spatiaux et temporels, les sources investies sont des textes de fiction (romans, recueils, récits autobiographiques) et de non-fiction (entretiens, critiques littéraires, anthologies). Ces sources écrites trouvent un complément ponctuel dans des sources visuelles (portraits, timbres, matériel filmé). L'arc temporel dans lequel ces sources se colloquent est très vaste, en allant du cinquantenaire précédemment considéré jusqu'à aujourd'hui. Cette partie est celle qui se fonde sur le *corpus* le plus hétérogène en soi. Néanmoins, en étant

conçue comme prolongement – à la fois en termes documentaires et analytiques – de deux parties précédentes, elle trouve aussi sa cohérence interne.

Construction du corpus

Achevé ce premier tour d’horizon descriptif des sources exploitées, il s’agit de donner raison de la façon dont on les a cherchées, repérées et triées : bref, construites comme sources¹. Ce *corpus* a été construit avec un triple parti pris : ne pas opérer par cloisons étanches linguistiques, en considérant en même temps textes en langues européennes et textes en langue arabe ; ne pas trier les textes de fiction selon la distinction établie entre « littérature majeure » et « littérature mineure », ce qui mènerait à sanctionner une validation qu’il s’agit en revanche d’explorer en tant que processus historique ; ne pas trier ces mêmes textes selon un sujet ou une liste de sujets préconçue, ni selon un genre défini (roman, conte, poème...), ce qui porterait à orienter artificiellement l’analyse, en imposant au préalable quelque chose qu’il convient au contraire de déceler.

Le choix d’inclure dans ce *corpus* des textes en arabe, français, anglais, italien est dû à la volonté de rendre compte de la complexité culturelle de la société alexandrine entre la fin du XIX^e siècle et les années quarante du XX^e. Aucun quota par langue n’a été respecté, le but n’étant pas de construire un *corpus* politiquement correct, mais capable de donner raison d’une réalité historique, sans l’orienter artificiellement à travers une grille autoréférentielle. Cela, bien sûr, dans la mesure du possible. En effet, si l’absence du grec est due purement et simplement à une ignorance de ma part, celle de l’hébreu est due à une absence de sources littéraires en cette langue pour l’époque considérée : sauf démenties apportées par des recherches futures, on ne trouve en hébreu – dans le cadre de notre objet, ville, époque – que des manuels d’apprentissage de la langue, des dictionnaires ou des outils similaires, destinés à sa diffusion dans le contexte du sionisme naissant. Les ouvrages, notamment de fiction, signés par des auteurs liés, à différents degrés, au monde juif sont rédigés pour la plupart en français ; secondairement en italien.

Ces précautions sont dues à la volonté de considérer la littérature comme un aspect du monde social, en s’appuyant sur les productions sans cesser de viser les producteurs. Pour faire cela, j’ai choisi de considérer comme sources primaires écrites :

¹ Les remarques qui suivent concernent en particulier les parties II et III de cette étude.

- 1) Les textes « littéraires » en plusieurs langues écrits et/ou publiés entre la fin du XIX^e siècle et les années quarante du XX^e :
 - à Alexandrie ;
 - ailleurs (au Caire, voire même hors d'Égypte) par les acteurs de la vie culturelle alexandrine de la période considérée (si, par exemple, tout en continuant de vivre, travailler, participer à la vie culturelle citadine, un auteur français choisit Paris pour publier sa production, cela n'est guère une raison pour exclure ses textes de notre analyse, mais plutôt pour s'interroger sur sa façon d'envisager la construction de sa réputation littéraire, voire de *travailler* son appartenance²).

- 2) Les textes « non littéraires » (textes de conférences, bulletins d'associations et listes d'adhérents, profils biographiques, nécrologies, critiques littéraires, articles de presse) écrits et/ou publiés dans la période considérée :
 - à Alexandrie ;
 - ailleurs, par les acteurs de la vie culturelle alexandrine de la période considérée.

À ces deux catégories de sources directes s'ajoutent des sources indirectes :

- 3) Les textes, littéraires ou « non littéraires », écrits et/ou publiés par les acteurs de la vie culturelle alexandrine de la période considérée :
 - après avoir quitté Alexandrie ;
 - après la période considérée.

- 4) Les textes, en particulier « non littéraires », d'acteurs autres pouvant renseigner sur les acteurs de la vie culturelle alexandrine de la période considérée.

L'idée de viser les producteurs à partir des productions, passionnante du point de vue théorique, s'est révélée bien compliquée à gérer dans la pratique. Le parti pris d'aborder la littérature comme simple objet d'histoire³, en deçà de la distinction entre littérature « majeure » et « mineure », fait qu'on a affaire à des produits dont on a souvent, du producteur, qu'un nom et prénom, voire un nom de plume, qui ne réveillent aucun souvenir scolaire, aucune connaissance préalable. Il faut alors tenter de retrouver ces noms dans la

² Cf. partie II, chap. 3, en particulier par. 3.4.

³ Cf. partie I, chap. 1.

presse littéraire, les anthologies ou les mémoires d'autres acteurs alexandrins. Or, le statut d'auteur étant à l'époque en-deçà de sa professionnalisation⁴, ces noms n'ont généralement pas fait couler beaucoup d'encre : même quand ils jouissent d'une visibilité relative, il s'agit d'une visibilité limitée à certains milieux, qu'il faut d'abord pouvoir repérer.

Dans ce sous-bois littéraire, les tentatives de joindre un parcours à un nom requièrent parfois de s'atteler à la recherche d'éventuels descendants. Inutile de dire que, dans ce cas, les possibilités de réussite sont moindres. Quand elles sont couronnées de succès, grâce notamment à la reconstruction de réseaux familiaux, scolaires ou communautaires⁵, il faut encore que ces descendants aient envie de collaborer. Dans d'autres cas, la voie la plus efficace consiste à suivre le parcours physique du produit culturel, en se demandant comment l'objet-livre en question a fini par se retrouver dans une institution donnée et en cherchant à en reconstruire l'achat ou la donation, pour remonter à l'acquéreur ou au donateur. Encore une fois, il faut d'abord que l'institution ait conservé son registre des acquisitions et qu'elle accepte de le mettre à disposition des externes. Troisième possibilité, pourvu que la chance finisse enfin par sourire au chercheur : il se peut que le nom tant cherché ait son profil biographique dans le texte d'un autre acteur alexandrin ou dans le bulletin d'une association consulté dans un tout autre but. Il s'agit alors de garder son sang froid, en se livrant à une lecture téléologique des efforts en vain déployés à la lumière du résultat obtenu.

En résumant schématiquement, les méthodes de constitution de ce *corpus* – visant à repérer les productions et *donc* les producteurs – ont été les suivantes :

- repérage des textes et des auteurs connus, y compris de leurs œuvres méconnues ;
- approche des fonds des bibliothèques par lieu d'édition (Alexandrie) et/ou par legs (dans le cas de fonds légués par des acteurs de la vie culturelle égyptienne ou alexandrine, voire même de donations d'ouvrages spécifiques) ;
- repérage par renvois internes (mention de textes ou d'auteurs dans d'autres textes, y compris dans des dédicaces manuscrites, dans la liste des publications d'un éditeur ou dans celle des publications d'un même auteur) ;
- repérage par renvois externes (articles ou critiques dans la presse de l'époque, dans les textes de conférences, dans les bulletins d'associations, dans les nécrologies etc.) ;

⁴ Cf. partie II, chap. 1.

⁵ Notamment à travers les listes d'adhérents de groupements d'anciens élèves ou d'associations engagées dans la sauvegarde du patrimoine des communautés européennes d'Égypte ou des minorités.

- entretiens avec des acteurs du monde associatif actuel, en particulier des associations engagées dans la conservation et la transmission de mémoires liées aux communautés européennes et aux minorités ayant vécu en Égypte à l'époque considérée ;
- recherche des descendants des acteurs de l'époque considérée et prise de contact avec eux.

Repérage et localisation des sources

Les missions de recherche documentaire qui ont mené à la construction physique de ce *corpus* ont été effectuées entre 2008 et 2010, avec des intégrations ponctuelles au cours de 2011. Plusieurs institutions, dans différents pays, m'ont été profitables, mais aucune n'a été, à elle seule, fondamentale. En effet, la grande dispersion des sources a été un des problèmes majeurs de cette recherche. Elle est due à la fois à une raison extrinsèque aux sources elles-mêmes (à savoir, mon choix de considérer un *corpus* multilingue) et à des raisons historiques. D'abord, il s'agit pour la plupart d'ouvrages tirés à peu d'exemplaires, souvent imprimés à compte d'auteur ou par des contacts de l'auteur s'adossant les frais de l'impression, à une époque où – en Égypte – le *copyright* était loin à venir⁶. Secondairement, les bibliothèques privées ayant abrité ces ouvrages – situées pour la plupart en Égypte, dans les demeures de la notabilité urbaine alexandrine et cairote – sont souvent restées privées jusqu'au jour où elles ont été démembrées. Celles en possession de notables d'origine européenne ont été parfois détruites ou cédées de façon précipitée, au moment du départ d'Égypte de ceux-ci. Dans d'autres cas, même sans condition d'urgence, on n'a pas hésité à se défaire de ces masses de papier qui encombraient des maisons désormais à vendre⁷, en cherchant à placer les livres par-ci par-là : chez des antiquaires, des bouquinistes ou des commerçants dans les marchés aux puces. Rares sont les bibliothèques privées ayant conflué, en bloc, dans des bibliothèques publiques : on peut citer ici le fonds Debbane de l'AUC, au Caire, et le fonds Leprette de la BSG, à Paris. Quant aux ouvrages en arabe, ils ont souffert parfois d'un manque de patrimonialisation qui a porté préjudice non seulement à leur diffusion, mais aussi à leur conservation.

En Égypte se trouve la plupart des institutions visitées.

À Alexandrie, j'ai pu accéder aux archives de L'Atelier d'Alexandrie, ou plus précisément à ce qui en reste. Elles sont conservées au CFCC, mais pas cataloguées (au moins

⁶ La première loi sur la paternité intellectuelle des œuvres artistiques remonte à 1954. Cf. partie II, chap. 1.

⁷ Nombreuses sont les mentions de riches bibliothèques privées désormais perdues. Je cite ici, à titre d'exemple, celle des Terni-Cialente, dont Paolo Terni lamente la disparition : cf. TERNI P., *In tempo rubato* (1999), p. 29. Jean-Yves Empeur, directeur du CEAlex, peut raconter nombre d'anecdotes sur des archives alexandrines, publiques ou privées, finies à la poubelle et seulement dans quelques cas sauvées *in extremis*.

jusqu'à 2009) et donc officiellement non consultables. Ces archives mises à part, la bibliothèque du CFCC ne m'a pas été très utile, étant tournée vers la littérature francophone et l'apprentissage du français. Bien plus utile a été la bibliothèque du CEAlex qui, tout en ne possédant pas beaucoup de textes de fiction du cinquantenaire considéré, a un *corpus* intéressant de textes de non-fiction : guides d'Alexandrie, essais archéologiques, bulletins de la Société archéologique ou d'autres sociétés savantes. Sans oublier le *corpus* de presse francophone égyptienne, qui ne cesse de s'enrichir, tout en faisant l'objet d'une œuvre de digitalisation monumentale. Je dois beaucoup aux ressources généreusement mises en ligne par le CEAlex, en libre accès, ou gravées sur CD et distribuées parmi les chercheurs. La bibliothèque du Collège Saint Marc, à Shatby, n'a pas de catalogue (informatisé ou non) : les jours passés à tenter d'y fouiller, de façon autant systématique que possible, n'ont rien donné. Aucun numéro de la revue francophone *Le Lotus* d'Iskandra Khûrî de Avierino, en particulier, n'a pu être localisé⁸. L'absence de catalogue, et une certaine méfiance de la direction, a rendu difficiles les recherches dans la bibliothèque du Victoria College, qui n'a pas donné grand-chose. Même constat pour la bibliothèque des Jésuites à Cléopatra, y compris pour ce qui est de son fonds ancien. J'ai trouvé la Bibliothèque Municipale d'Alexandrie, à Muharram bey, fermée pour d'éternels travaux de restauration. L'impossibilité, malgré des tentatives réitérées, d'avoir accès au moins à son *corpus* de presse alexandrine en arabe, dont on connaît à la fois la richesse et l'état de conservation lamentable, est peut-être le plus grand regret qui a accompagné cette recherche. La bibliothèque du Didaskaleion à Ibrahimiyya s'est révélée, elle, une institution fantôme : officiellement inaugurée, mais jamais ouverte au public. Et c'est dommage, vu que, selon le pope de l'église orthodoxe à laquelle la « bibliothèque » est rattachée, il y a bien des cartons dans ses salles vides, même si nul ne sait ce qu'ils contiennent. Pour conclure ce tour d'horizon alexandrin, la nouvelle Bibliotheca Alexandrina, à Shatby, m'a été utile surtout pour des sources secondaires, notamment des essais en arabe sur la littérature alexandrine, l'histoire culturelle de l'Égypte ou l'histoire de la ville.

Au Caire, les recherches ont été, en général, plus fructueuses. L'immense *corpus* arabe de Dâr al-Kutub al-Qawmiyya (la Bibliothèque Nationale égyptienne), pourtant fondamental, n'est pas très facile à exploiter, vus les imprécisions de son catalogue. La bibliothèque de l'Istituto Italiano di Cultura possède des textes de non-fiction, notamment des essais et des compilations historiques sur la communauté italienne d'Égypte. La bibliothèque du Centro Francese di Studi Cristiani Orientali, à Mouski, a été exploitée notamment pour son fonds

⁸ TREILLARD B., *Identité, modernité, cosmopolitisme* (2006), p. 61.

arabe, qui a permis de trouver nombre d'ouvrages rares, notamment de membres, souvent méconnus, de la communauté syro-libanaise d'Alexandrie. La bibliothèque de l'AUC conserve le fonds Debbane, qui a été intéressant pour cette recherche. Seul bémol : le fonds n'est pas isolable dans le catalogue informatisé et il a fallu travailler avec le catalogue manuel, en fouillant les tiroirs. Mais cela en valait la peine, ayant permis entre autres de découvrir un exemplaire – le seul que je connaisse – de *L'Eudémoniste* de Jean-Léon Thuile, qui était donné pour disparu⁹ et dont la lecture a contribué à développer une piste de réflexion importante pour cette étude¹⁰. La bibliothèque cairote qui nous a valu les trouvailles les plus utiles, en termes quantitatifs et qualitatifs, est celle du Collège de la Sainte Famille dirigé par les Jésuites, à Faggalah. Son *corpus* multilingue – arabe, italien, anglais et surtout français – inclut des ouvrages aussi méconnus que rares, comme *La Gamme alexandrine* d'Émile Gerteiny, *He Maketh Wars to Cease* d'Esther Fahmy Wissa et bien d'autres textes qu'on trouve difficilement ailleurs. Sans oublier les bulletins de l'Université Populaire Libre, les guides, les numéros spéciaux de journaux et les plans d'Alexandrie ancienne et moderne.

Au Liban, al-Maktaba al-Sharqiyya (la Bibliothèque Orientale) des Jésuites, à Beyrouth, a permis de compléter le *corpus* collecté en Égypte par quelques ouvrages de membres de la communauté syro-libanaise installés à Alexandrie, mais également par des textes de non-fiction en arabe.

En France, la BNF et la BSG, notamment le fonds Leprette, offrent à elles seules un *corpus* extrêmement vaste de littérature francophone égyptienne et de publications pertinentes pour des recherches sur le sujet. Toujours à Paris, l'IMA possède quelques ouvrages que je ne m'attendais pas à trouver, notamment ceux de Yûsuf Hasan Sabrî. À Lyon, le Fonds Jésuites, désormais conflué dans le fonds ancien de la Bibliothèque Municipale de la Part-Dieu, a également quelques textes intéressants, de non-fiction, du cinquantenaire considéré.

En Italie, la Biblioteca Reale, à Turin, et la Biblioteca delle Civiche Raccolte Storiche, à Milan, n'ont conservé que quelques numéros épars de périodiques italiens du cinquantenaire considéré. Le Museo del Risorgimento, à Bologne, conserve les seuls exemplaires que je connaisse des romans de Matteo Marchi et de l'autobiographie manuscrite de son père Giuseppe, ainsi qu'un choix de matériel visuel sur les commémorations locales en l'honneur de ce dernier¹¹. Les archives Enrico Pea, à Seravezza, conservent un vaste matériel publié et inédit, à intégrer avec le Fonds Pea de la Fondazione Primo Conti, à Fiesole.

⁹ Cf. BASCH S., « Henri Thuile. Lettres à Pargas ou *Littérature et Orient* » (2007), p. 129.

¹⁰ Cf. partie III, chap. 2, par. 2.4.

¹¹ Cf. fiche auteur.

En Suisse, la bibliothèque privée de Sandro Manzoni, président fondateur de l'association AAHA ("Amicale Alexandrie Hier et Aujourd'hui"), m'a permis de collecter de nombreuses sources sur les communautés italienne, suisse et syro-libanaise en Égypte, ainsi que quelques textes inédits concernant des acteurs de la vie culturelle alexandrine.

À tout cela il faut ajouter quelques rares ouvrages en arabe disponibles en ligne, notamment ceux de l'Université de Toronto, digitalisés et mis à disposition des chercheurs sur le site *www.archive.org*, ainsi que ma fréquentation de la librairie cairote *L'Orientale*, spécialisée en livres francophones rares et anciens, où je n'ai finalement acheté que les textes de *Poeticus Celestus* mais où j'ai pu, grâce au gentil accueil qui m'a été réservé, passer des heures entières à consulter des volumes, comme si j'étais en bibliothèque.

Quant aux bibliothèques britanniques, les catalogues auxquels j'ai pu accéder n'ont rien donné qui n'était également disponible ailleurs. Bien sûr, des recherches plus spécifiques sur le sujet, avec plus de temps et d'argent, pourraient me démentir.

Dans le cadre de ce doctorat, j'ai dû, d'une part, m'adonner à un véritable travail de fourmi : une collecte brute de sources documentaires, apte à constituer un champ de travail qui n'avait jamais été conçu que par cloisons étanches (linguistiques) et par approches autres (littéraires) ; un champ, donc, qui n'avait jamais été conçu en tant que tel. De l'autre côté, il a fallu faire preuve d'équilibre, pour éviter de procéder à une simple accumulation de notions ou à une surévaluation d'un ou plusieurs parcours individuel, au détriment d'une vue d'ensemble. Quand et comment peut-on – *doit-on* – légitimement s'arrêter, dans la collecte des sources ? Comme le suggère Arnaldo Momigliano¹², il faut suivre l'enseignement de l'antiquaire, en faisant preuve de détermination et d'humilité dans la démarche documentaire, sans exclure les sources moins prestigieuses ou peu fréquentées ; cela, sans perdre de vue la tâche qui est propre à l'historien, chargé non pas de réunir tout le matériel possible sur un sujet donné, mais de le trier en fonction de sa capacité à élucider les questions qu'il se pose. C'est cet enseignement que, à la petite échelle de ma recherche, j'ai tenté de suivre.

¹² MOMIGLIANO A., « L'histoire ancienne et l'Antiquaire » (1983 [1950]).

Archives :

- AAHA (Genève), Archives privées Sandro Manzoni
- AUC – Rare Books and Special Collections Library (Le Caire), Fonds Debbane
- BSG (Paris), Fonds Leprette
- CEAlex (Alexandrie), Archives presse francophone égyptienne
- CFCC (Alexandrie), Archives de l'Atelier d'Alexandrie (matériel non catalogué)
- CSF (Le Caire), Bulletins de l'UPL d'Alexandrie (matériel non catalogué, « Mélange Alexandrie »)
- MR (Bologne, Italie), Archivi Risorgimento

Textes littéraires :

'ABDUH Tâniûs

(1869, Beyrouth – 1926, Beyrouth) :

- [sans titre], dans AL-HADDÂD N., *Dîwân tadhkâr al-sibâ*, Matba'at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1899, p. 107.
- *Diwân Taniûs 'Abduh*, Maktabat al-Hilâl, Al-Qâhira 1925.

ABÛ MÂDÎ Îlyâ

(1889, Mont Liban – 1957, New York) :

- *Diwân tadhkâr al-Mâdî*, s.n., al-Iskandariyya ? 1911.
- *Diwân Abî Mâdî*, Maktabat mir'ât al-gharb, New York 1919.

ACHKAR Joseph

(?-?):

- *Mohammed Ali ou Fondation de l'Égypte moderne*, Imprimerie générale L. Carrière, Alexandrie 1898.

ADHAM Ismâ'îl Ahmad

(1911, Alexandrie – 1940, Alexandrie) :

- «Limâdhâ anâ mulhid ?», *Al-Imâm*, novembre 1937.

AL-HADDÂD Najîb

(1867, Beyrouth – 1899, Alexandrie) :

- «Sifât al-faqîd», dans TAQLÂ S., *Nubdha min dîwân al-marhûm Salîm Bik Taqlâ*, Matba'at al-Ahrâm, al-Iskandariyya 1893, p. 3-6.
- *Dîwân tadhkâr al-sibâ*, Matba'at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1899.
- *Muntakhabât al-tayyib al-dhikr al-marhûm al-shaykh Najîb al-Haddâd – tubi'a 'alâ nafaqat jâmi'uhu Hannâ al-Naqqâsh*, al-Maktaba al-tijâriyya Gharzûzî wa Jâwîsh, al-Iskandariyya 1903.

AL-KHADRÎ 'Abd al-Mun'im (KHEDRY A. M.)

(1911, Alexandrie – ?, ?) :

- *Ein el Hassoud : recueil de contes*, Éditions de la Semaine Égyptienne, Le Caire/Alexandrie s.d.
- *Volutes*, Éditions de la Semaine Égyptienne, Le Caire/Alexandrie 1942.
- Poèmes « Appassionata » et « Paysage », dans MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, Les Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 176-178.

AL-NADÎM ‘Abdallah

(1843 ou 1845, Alexandrie – 1896, Istanbul) :

- *Al-Tankît wa-al-tabkît, sahîfa wataniyya usbû‘iyya adabiyya hazliyya*, hebdomadaire publié à Alexandrie du 6 juin au 23 octobre 1881 (19 numéros).
- *Al-Ustâdh, jarîda ‘ilmiyya tahdhîbiyya fukâhiyya*, hebdomadaire publié au Caire du 24 août 1892 au 13 juin 1893 (42 numéros).
- *Sulâfat al-Nadîm fî muntakhabât al-Sayyid ‘Abdallah al-Nadîm. Jam‘ shaqîqi-hi ‘Abd al-Fattâh al-Nadîm. Tubi‘a bi-Misr ‘alâ nafaqat shaqîqi-hi*, Al-Matba‘a al-Jâmi‘a, Al-Qâhira 1897-1901.

ALVÈRE Patrice

(1900, Constantinople – 1979, Alexandrie)

- « Vingt-deux sonnets à la manière de Hérédia », *Les Cahiers de France* n. 2, 15 avril 1926, p. 109-119.
- *Sourires et grimaces*, Albert Messein, Paris 1927.
- « Orient » (poème), *La Semaine égyptienne*, 27 mai 1927.

ARCACHE Jeanne

(1902, Alexandrie – 1961, Le Caire) :

- *L’Égypte dans mon miroir*, Les Cahiers Libres, Paris 1931.
- *La chambre haute*, Corrêa, Paris 1933.
- *L’Émir à la croix*, Plon, Paris 1938.

AXELOS Céline

(1902, Alexandrie – 1992, Alexandrie) :

- *Les deux chapelles (1938-1943). Poèmes. Illustrations de Ch. E. Daillencourt*, Éditions Cosmopolis, Alexandrie 1943 (imprimé sur les presses de l’Imprimerie Procaccia).

- *Les marches d'ivoire. Poèmes*, Éditions Regain, Monte-Carlo 1952.

BAYRAM AL-TÛNISÎ Mahmûd

(1893, Alexandrie – 1961, Le Caire) :

- *Dîwân Bayram al-Tûnisî. Al-juz' al-awwal*, Maktabat Misr, al-Qâhira 1943.
- *Dîwân Bayram al-Tûnisî. Al-juz' al-thânî*, Maktabat Misr, al-Qâhira 1948.
- *Al-Sayyid wa 'mrâtû fî Bârîs. Al-tab'a al-thâniya*, s.n., al-Qâhira s.d.

BELLOS Nausicaa

(?, Alexandrie ? – ?, Paris ?) :

- *Sous le voile d'Isis. Révélation inédites sur la vie privée de la femme égyptienne, ses coutumes, ses mœurs*, Blondin, Paris 1934.
- *Glane*, Albert Messein, Paris 1936.
- *Amours byzantins. Théâtre*, Albert Messein, Paris 1938.
- [avec BRIN Morik], *Karima. Ou la patrie avant l'amour*, Les Amis de la Culture Française en Égypte, Le Caire 1940.

BOLANACHI Marguerite

(1880 ?, Île d'Elbe, Italie – 1960, Paris) :

- *Heures andalouses*, Éditions Baudinière, Paris 1932.
- *Atmosphère*, Éditions de la Revue du Caire, Le Caire 1941.

BOULAD Georges

(?, Alexandrie ? – ?) :

- *Fleurs de nuit*, Sansot, Paris 1919.

- *Les heures sereines*, Les Éditions du Scarabée, Alexandrie 1947.

BRECCIA Evaristo

(1876, Offagna, Italie – 1967, Rome) :

- *Guide de la ville et du Musée d'Alexandrie*, Imprimerie générale A. Mourès, Alexandrie 1907.
- *Alexandrea ad Aegyptum. Guide de la ville ancienne et moderne et du musée gréco-romain*, Istituto italiano d'arti grafiche, Bergame 1914.
- *Alexandrea ad Aegyptum : a guide to the ancient and modern town, and to its Graeco-Roman museum*, Istituto italiano d'arti grafiche, Bergame 1922.
- *Le Musée gréco-romain 1925-1932*, Istituto italiano d'arti grafiche, Bergame 1932.

BRIN Morik

(1891, Nantes – 1951, Nantes) :

- *Peintres et sculpteurs de l'Égypte contemporaine*, Les Amis de la Culture Française en Égypte, Le Caire 1935.
- Avec Nausicaa Bellos, *Karima. Ou la patrie avant l'amour*, Les Amis de la Culture Française en Égypte, Le Caire 1940.
- *Les Amis de la Culture Française en Égypte (1925-1945). Documents présentés par Morik Brin et précédés d'une « Conférence sur les Conférences » par J. Ascar Nahas*, Éditions Horus, Le Caire 1945.

CATTAUI Georges

(1896, Paris – 1974, Gland, Suisse) :

- *La dévotion à l'image*, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire 1918.
- *Lève-toi, Pentaour !* Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire 1921.
- *La promesse accomplie. France, Égypte, Judée*, C. Bloch, Paris 1922.

- *L'Amitié de Proust*, Gallimard, Paris 1935.
- *Parousie*, Correa, Paris 1938.
- *Symbole de la France : le Mistère français, Saint Louis et l'ordre temporel chrétien*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1944.
- *Charles de Gaulle, Aux Portes de France*, Porrentruy 1944.
- *La terre visitée*, Egloff, Paris 1945.

CIALENTE Fausta

(1898, Cagliari, Italie – 1994, Londres) :

- *Natalia*, Sapientia, Roma 1930.
- « Marianna », *La Fiera letteraria*, Milano 1931.
- « Pamela o la bella estate », *Occidente*, Roma 1935.
- *Cortile a Cleopatra*, Corticelli, Milano 1936.

DE LAGARENNE Édouard

(?, ? - 1901, Alexandrie) :

- *L'Égypte fantaisiste. Sonnets pharaoniques, Silhouettes, Grains de sable, Plaies etc.*, Imprimerie de la Correspondance égyptienne, Alexandrie 1897.
- *Les sept jours de la semaine (1899-1901)*. Imprimerie J. C. Lagoudakis, Alexandrie 1901.

DE ZOGHEB Michel

(1886, Alexandrie – 1964, ?) :

- Poèmes « Impair », « Le flamant », « Sublimation », « Partance », « Plage », « Attente », « Régression », dans MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, L'Atelier, Le Caire 1955, p. 28-32.

DE ZOGHEB Patrice

(1889, Alexandrie – 1985, Alexandrie) :

- *Our home in Cairo ; with an Architectural Note by K.A.C. Creswell*, The Author, Cairo 1941.
- *Alexandria Memories ; with a Preface by H. E. Moustapha Pacha Fahmy, Hon. Architect in Chief of the Royal Palaces, Director General of the Alexandria Municipality*, The Author, Alexandria 1949.

FAHMY WISSA Esther

(1895, Assiout – 1990, Alexandrie) :

- *He Maketh Wars to Cease. World Unrest Causes and Cures*, Whitehead and Morris, Alexandria 1940.

FARAONE Joseph

(1903, Alexandrie – 1924, Le Caire) :

- *Fanes*, Éditions Bossard, Paris s.d.

FIECHTER Jacques-René

(1894, Villeret, Suisse – 1981, Genève) :

- *Gammes et préludes*, Corrèa, Paris 1934.
- *Les Chants du Carmel*, Corrèa, Paris 1935.
- *Cent ans de vie suisse au Caire : mémoires et documents réunis et publiés par J. R. Fiechter*, Éditions du Journal suisse d’Égypte et du Proche-Orient, Le Caire 1945.

FINBERT Élian Juda

(1896 ?, Jaffa – 1977, Chartres) :

- *Sous le règne de la licorne et du lion*, Les Éditions du monde moderne, Paris 1925.

- *Poèmes*, Éditions des Messages d'Orient, Alexandrie 1926.
- *Le batelier du Nil*, Grasset, Paris 1928.
- *Les contes de Goha*, Victor Attinger, Paris 1929.
- *Hussein*, Grasset, Paris 1930.
- *Un homme vint de l'Orient*, Grasset, Paris 1930.
- *Le Fou de Dieu*, Fasquelle, Paris 1933.
- *Le Nil, fleuve du Paradis*, Fasquelle, Paris 1933.
- *Le Destin difficile*, Albin Michel, Paris 1937.

FLERI Louis

(1882, Alexandrie – 1918, Le Caire) :

- Poème « Introït », dans *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 346.
- Poèmes « Les émois factices », « Sapho », « Vitrail », « La voix d'Elvire », « La dernière venue », « Matin de mars », « Sourires », « Silence », « Sonnet », dans MOSCATELLI J., *Poètes en Egypte*, Les Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 41-48.

FORSTER Edward Morgan

(1879, Londres – 1970, Coventry) :

- *Alexandria. A History and a Guide*, Whitehead and Morris, Alexandria 1922.
- *Alexandria. A History and a Guide (2nd edition)*, Whitehead and Morris, Alexandria 1938.
- *Pharos and Pharillon (2nd edition)*, Leonard and Virginia Woolf, Richmond 1923.

GARGOUR Édouard

(1896, Alexandrie – ?, ?) :

- *Souvenirs de jeunesse*, Stabilimento grafico M. Azzelino, Alexandrie 1927.
- *Soirs de nostalgie*, à compte d'auteur, Alexandrie 1931 (?).
- *Poèmes épars*, à compte d'auteur, Alexandrie 1938 (?).
- *Poèmes héroïques*, à compte d'auteur, Alexandrie 1944 (?).

GERTEINY Émile Joseph

(Alep, 1902 ? – Le Caire, 1972) :

- « O Merveille de femme ! », *L'Illustration égyptienne* n. 78, Le Caire-Alexandrie, 1925.
- « Viens ! », *L'Illustration égyptienne* n. 83, Le Caire-Alexandrie, 1926.
- « Rondeau du poète », *La Semaine Égyptienne* n. 25, août 1927, p. 15.
- *Les Insatisfaits (épigrammes et silhouettes en vers)*, Imprimerie Saxonia, Le Caire 1931.
- *La gamme alexandrine*, Imprimerie C. E. Albertiri, Le Caire 1932.

ISHAQ Adīb

(1856, Damas – 1884 ou 1885, Beyrouth) :

- *Al-Durar wa-hiya muntakhabât al-tayyib al-dhikr al-khâlid al-athar al-marhûm Adīb Ishaq. 'Uniya bi-jam' i-hâ wa-ikhtiyâri-hâ min athâr al-faqîd ahad asdiqâ' i-hi al-khulasâ' Jirjis Mikhâ'il Nahhâs muharrir jarîdat al-Mahrûsa, ghayr al-mas'ûl, tubi'at bi-nafaqat jâmi' i-hâ wa-Khalîl ifandî al-Naqqâsh*, Matba'at jarîdat al-Mahrûsa, al-Iskandariyya 1886.
- *Al-Durar. Jam' 'Awnî Ishaq*, s. n., al-Qâhira 1905.

KLAT Hector

(1888, Alexandrie – 1976, Beyrouth) :

- « Mots français », *Le Lotus. Bulletin de l'Académie du Collège de Sainte Catherine*, 5^{ème} année n. 1, décembre 1913.
- *Le Cèdre et les lys*, Éditions de la Revue phénicienne, Beyrouth 1935.
- *Dans le vent venu*, Éditions de la Revue phénicienne, Beyrouth 1937.
- *Les miettes du festin*, Éditions de la Revue phénicienne, Beyrouth 1939.
- *Sainte Maman*, s.n., Beyrouth 1944.
- Poèmes « Mahmoudieh » et « Mon âge », *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 348.

MARCHI Giuseppe

(1810, Zola Predosa, Italie – 1890, Alexandrie) :

- *Raccolta delle pazzie fatte da me in tempo di gioventù – ornata di errori scientifici e letterari* (manuscrit), Alessandria 1886.

MARCHI Matteo

(1844 Bologne, Italie – 1918 Alexandrie) :

- *Il figlio della colpa*, Tipografia orientale C. Libreri & C., Alessandria 1893 (2 éditions la même année).
- *Il Signor Marengo*, Tipografia Andriago Serafini, Alessandria 1901.

MUTRÂN Khalîl

(1872, Baalbek – 1949, Le Caire) :

- «Al-faqîd wâ-lamhâtu-hu», dans TAQLÂ S, *Nubdha min dîwân al-marhûm Salîm Bik Taqlâ*, Matba'at al-Ahrâm, al-Iskandariyya 1893, p. 9-15.
- « Rithâ' al-faqîd », dans AL-HADDÂD N., *Dîwân tadhkâr al-sibâ*, Matba'at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1899, p. 123-124.

- *Dîwân al-Khalîl. Nazm Khalîl Mutrân*, Matba‘at al-Ma‘ârif, al-Qâhira 1908.
- *Dîwân al-Khalîl. Nazm Khalîl Mutrân*, Matba‘at al-Ma‘ârif, al-Qâhira 1920.
- « Muqaddima ilâ matâli‘ hadhâ al-dîwân », dans SHAYBÛB Kh., *Al-Fajr al-awwal*, Matba‘at jarîdat al-Basîr, Al-Iskandariyya 1921.
- « Kalima ilâ matâli‘ hadha al-dîwân », dans ‘ABDUH T., *Diwân Taniûs ‘Abduh*, Maktabat al-Hilâl, Al-Qâhira 1925.
- *Dîwân al-Khalîl. Nazm Khalîl Mutrân*, Matba‘at al-Hilâl, al-Qâhira 1948-1949.

NIZZA

(1904, ? – 1953, ?) :

- Trois textes intitulés « Brindilles », *La Semaine égyptienne* n. 15-16, 29 avril 1927, p. 7, 22, et 24.
- « Brindilles » et « Tendresse », *La Semaine égyptienne* n. 17-18, 13 mai 1927, p. 11 et 21.
- « Brindilles » et « Intraduisible », *La Semaine égyptienne* n. 23-24, juillet 1927, p. 15 et 20.
- Deux textes intitulés « Brindilles », *La Semaine égyptienne* n. 25-26, août 1927, p. 15 et 21.
- Trois textes intitulés « Brindilles », *La Semaine égyptienne* n. 27-28, septembre 1927, p. 6, 14, et 17.
- Trois textes intitulés « Brindilles », *La Semaine égyptienne* n. 29-30, 1 octobre 1927, p. 7, 9, et 17.
- Deux textes intitulés « Brindilles », *La Semaine égyptienne* n. 31-32, 21 octobre 1927, p. 4 et 21.
- Deux textes intitulés « Brindilles », *La Semaine égyptienne* n. 33-34, 21 novembre 1927, p. 12 et 27.
- « Noël », *L’Égypte Nouvelle* n.141-142, décembre 1946, p. 2.
- Poèmes « Cinéma » et « La dame au canari », dans MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, Les Éditions de l’Atelier, Le Caire 1955, p. 227-228.

ORFALI Georges

(?, Alexandrie – ?, ?) :

- *Secret de princesse*, Stabilimento grafico Dante Alighieri, Alessandria 1934.

PEA Enrico

(1881, Seravezza, Italie – 1958, Forte dei Marmi, Italie) :

- *Fole*, Industrie grafiche, Pescara 1910.
- *Montignoso*, Puccini, Ancona 1912.
- *Lo Spaventacchio*, Edizioni de *La Voce*, Firenze 1914.
- *Giuda*, Diana, Napoli 1918.
- *Prime piogge d'ottobre*, Diana, Napoli 1919.
- *Rosa di Sion*, Diana, Napoli 1920.
- *Moscardino*, Treves, Milano 1922.
- *La Passione di Cristo*, Pezzini, Viareggio 1923.
- *Il Volto Santo*, Vallecchi, Firenze 1924.
- *Il Servitore del Diavolo*, Treves, Milano 1931.
- *Forestiero*, Vallecchi, Firenze 1937.
- *La Maremmana*, Vallecchi, Firenze 1937.
- *Il Trenino dei Sassi*, Vallecchi, Firenze 1940.
- *Il Solaio*, Sansoni, Firenze 1941.
- *Magoometto*, Garzanti, Milano 1942.
- *L'acquapazza*, Le Monnier, Firenze 1942.
- *Arie Bifolchine*, Vallecchi, Firenze 1943.
- *Lisetta*, Mondadori, Milano 1946.
- *Malaria di guerra*, Garzanti, Milano 1947.

- *Vita in Egitto*, Mondadori, Milano 1949.
- *Zitina*, Vallecchi, Firenze 1949.
- *La passione di Cristo – L’anello del parente folle*, Morcelliana, Brescia 1950.

POETICUS CELESTUS

(1895, ? - ?, ?) :

- *Pages modernes à fantaisie... d'éternelle multiforme poésie*, Imprimeur Mr. Philippe Spyridakis, Alexandrie 1938.
- *Conférences humoristiques, littéraires et poétiques*, Imprimerie Vallinaki, Alexandrie 1946.

SABRÎ Ismâ‘îl

(1854, Le Caire – 1923, Le Caire) :

- *Dîwân Ismâ‘îl Sabrî. Sahhaha-hu wa-dabata-hu wa-sharaha-hu wa-rattaba-hu al-ustâdh Ahmad al-Zayn bi-dâr al-kutub al-misriyya. Wa-qâma bi-jam‘i-hi sâhib al-‘izza Hasan Rif‘at bik al-mustashâr bi-mahkamat al-isti‘nâf sâbiqan*, Matba‘at lajnat al-ta’lîf wa-al-tarjama wa-al-nashr, Al-Qâhira 1938.

SABRÎ Yûsuf Hasan

(?- ?) :

- *Fâtat al-thawra al-‘urâbiyya*, Ahmad Husayn sâhib maktaba wa-matba‘a wa-warshat tajlîd al-qutr al-misrî, al-Iskandariyya 1930.
- *Al-sayf wa-al-nâr fî fath al-sudân*, Ahmad Husayn sâhib maktaba wa matba‘a wa warshat tajlîd al-qutr al-misrî, al-Iskandariyya 1930.

SCHÉNOUDA Horus

(1917, Alexandrie – 2010, Lugano) :

- *Phantasmes...*, Éditions Horus, Le Caire 1942.

- *La Poussière régénérée*, Éditions Horus, Le Caire 1943.
- *Le Cantique de la terre*, Éditions Horus, Le Caire 1944.
- *Vitraux du ciel et de l'enfer*, Éditions Montparnasse, Paris 1946.

SCOUFFI Alec

(1886, Alexandrie – 1932, Paris) :

- *Premiers poèmes*, Sansot, Paris 1909.
- *Les tentations*, G. Crès, Paris 1924.
- *Au Poiss'd'or, hôtel meublé*, Montaigne, Paris 1929.
- *Le violon mécanique*, Albert Messein, Paris 1931.
- *Navire à l'ancre*, Louis Querelle, Paris 1932.

SHAYBÛB Khalîl

(1892, Lattaquié – 1951, Alexandrie) :

- *Al-Fajr al-awwal. Muqaddima nathriyya bi-qalam Khalîl Mutrân wa-muqaddima shi'riyya min nazm Ahmad Shawqî bik*, Matba'at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1921.

SHUKRÎ 'Abd al-Rahmân

(1886, Port Saïd – 1958, Alexandrie) :

- *Daw' al-Fajr*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, Al-Iskandariyya 1909 (2^{ème} éd. 1914).
- *La 'âli' al-afkâr*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1913.
- *Anâshîd al-sibâ*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1915.
- *Zahr al-rabî'*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1916.
- *Dîwân Khatarât*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1916.
- *Kitâb al-thamârât*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1916.

- *Kitâb al-i'tirâf*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1916.
- *Hadîth Iblîs*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1916.
- *Kitâb al-Sahâ'if*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1918.
- *Al-Afnân*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1918.
- *Azhâr al-kharîf*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1919.

SINADINO Agostino John

(1876, Le Caire – 1956, Milan) :

- *Poésies (1902-1925). I : Cette fièvre appelée : vivre. II : Cahier d'études spirituelles*, M. Sénac, Paris 1929.

SUARÈS Carlo

(1892, Alexandrie – 1976, Paris) :

- *Sur un Orgue de Barbarie*, Librairie de France, Paris 1928.
- *La Nouvelle création*, Au Sans pareil, Paris 1929.
- *La Procession enchaînée*, Corrêa, Paris 1934.

TAQLÂ Salîm

(1849, Kfarchima, actuel Liban – 1892, Beyt Méri, actuel Liban) :

- *Nubdha min dîwân al-marhûm Salîm Bik Taqlâ*, Matba'at al-Ahrâm, al-Iskandariyya 1893.

TASSO René

(1897, Alexandrie – 1920, Alexandrie) :

- Poèmes « Stances » et « La plainte du mort », *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 349.

- Poèmes « Départ », « Stances », « Le Berger », « Poème », dans MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, Les Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 80-84.

THUILE Henri

(1885, Marseille – 1960, Montpellier) :

- *La Lampe de terre*, Grasset, Paris 1912.
- *Littérature et Orient*, Albert Messein, Paris 1921.
- *Commentaires sur l'Atlas historique d'Alexandrie*, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire 1921.
- *Jeux d'Arlequin*, Victor Attinger, Paris-Neuchâtel 1932.

THUILE Jean-Léon

(1887, Bressuire – 1970, Montpellier) :

- *L'Eudémoniste*, Basset, Paris 1913.
- *'Prélude'. Suivi de 'Adieu à ma fille'*. Librairie Auguste Blaizot, Paris 1947.

TURÂD As'ad

(1835, Beyrouth – 1891, Alexandrie) :

- *Nubdha min dîwân al-shâ'ir al-mashhûr al-marhûm As'ad Tarâd. Jama'a-ha Fadlallah Khalîl Tarâd ibn akhî sâhib al-dîwân (wâ hiya matbû'a 'alâ nafaqati-hi) waqafa 'alay-hâ wâ rattaba-hâ wâ nâzara tab'a-hâ Najîb Ibrâhîm Tarâd, al-Matba'a al-Tijâriyya fî thaghr al-Iskandariyya, al-Iskandariyya 1899.*

UNGARETTI Giuseppe

(1888, Alexandrie – 1970, Milan) :

- *Il Porto Sepolto*, Stabilimento tipografico friulano, Udine 1916.
- *Allegria di naufragi*, Vallecchi, Firenze, 1919.

- *L'Allegria*, Preda, Milano 1931.
- *Sentimento del Tempo*, Vallecchi, Firenze 1933.
- *Poesie disperse*, Mondadori, Milano 1945.

WILKINSON Raoul

(1862, Alexandrie ? – 1944, Alexandrie ?) :

- Deux poèmes sans titre et « L'automne », dans MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 15-17.
- Poème « Accalmie », *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 319.

ZANANIRI Gaston

(1904, Alexandrie – 1996, Paris) :

- *Le Khédivé Ismaïl et l'Égypte*, Imprimerie Molco, Alexandrie 1923.
- *Rythmes dispersés : poèmes*, Éditions de la Semaine Égyptienne, Le Caire/Alexandrie 1932.
- *Trois anachorètes d'Égypte*, Éditions de la Semaine Égyptienne, Le Caire/Alexandrie 1933.
- *L'Égypte et l'équilibre du Levant au Moyen Âge*, Les Cahiers du Sud, Marseille 1936.
- *Thaïs. Arbres de perles*, Les Cahiers du Sud, Marseille 1937.
- *Contribution de l'Orient méditerranéen à l'Occident*, Académie Méditerranéenne, Paris 1939.
- *L'Esprit méditerranéen dans le Proche-Orient*, Les Cahiers du Sud, Marseille 1939.

ZANANIRI Georges

(1863, Le Caire – 1956, Alexandrie) :

- *Riouayât. Légendes arabes*, Albert Messein, Paris 1927.

ZANANIRI-VAUCHER Nelly

(1897, Alexandrie – 1984, Genève) :

- *Le jardin matinal : poèmes*, Albert Messein, Paris 1920.
- *Vierges d'Orient*, Jouve, Paris 1922.
- *L'oasis sentimentale : poèmes*, Librairie de France, Paris 1929.
- *À midi, sous le ciel torride : poèmes*, Corrèa, Paris 1936.

Guides :

1900 :

- --, *Égypte. Collection des Guides-Joanne*, Hachette, Paris 1900.

1907 :

- MUNICIPALITÉ D'ALEXANDRIE [BRECCIA Evaristo], *Guide de la ville et du Musée d'Alexandrie*, Imprimerie générale A. Mourès, Alexandrie 1907.

1911 :

- MUNICIPALITY OF ALEXANDRIA, *A Few Lines about Alexandria. Its Climate, Antiquities, Beauties, Amusements*, Whitehead and Morris, Alexandria 1911.

1914 :

- BRECCIA Evaristo, *Alexandria ad Aegyptum. Guide de la ville ancienne et moderne et du musée gréco-romain*, Istituto italiano d'arti grafiche, Bergamo 1914.

1922 :

- BRECCIA Evaristo, *Alexandria ad Aegyptum : a guide to the ancient and modern town, and to its Graeco-Roman museum*, Istituto italiano d'arti grafiche, Bergamo 1922.
- FORSTER Edward Morgan, *Alexandria. A History and a Guide*, Whitehead and Morris, Alexandria 1922.

1929 :

- BAEDEKER Karl, *Egypt and the Sudan. Handbook for travelers*, Baedeker Publisher, Leipzig-London-New York 1929.

1938 :

- FORSTER Edward Morgan, *Alexandria. A History and a Guide (2nd edition)*, Whitehead and Morris, Alexandria 1938.

1939 :

- LEBLANC Jeanne, *L'Égypte... toute l'Égypte. Ses curiosités et ses merveilles, son présent et son passé !*, Arrault & Cie Maîtres Imprimeurs, Tours 1939.

Catalogues :

1895 :

- *Catalogue de la Bibliothèque Municipale d'Alexandrie*, Imprimerie générale L. Carrière, Alexandrie 1895.

1899 :

- VILLE D'ALEXANDRIE, *Rapports sur la Bibliothèque municipale en 1898 par V. Nourrisson et sur le Musée gréco-romain par G. Botti*, Imprimerie générale L. Carrière, Alexandrie 1899.

1946 :

- IFAO, *Exposition du livre français en Égypte : sous le haut patronage de Sa Majesté le roi Farouk Ier. Catalogue*, IFAO, Le Caire 1946.

Mémoires et témoignages :

1886 :

- NAHHÂS Jirjis Mikhâ'îl, « Huwa al-hay al-bâqî », dans ISHAQ Adîb, *Muntakhabât al-tayyib al-dhikr al-khâlid al-athar al-marhûm Adîb Ishaq*, Matba'at jarîdat al-Mahrûsa, al-Iskandariyya 1886.

1897 :

- SAMÎR Ahmad, « Tarjamat faqîd Misr al-sayyid 'Abdallah al-Nadîm », dans AL-NADÎM 'Abdallah, *Sulâfat al-Nadîm fî muntakhabât al-Sayyid 'Abdallah al-Nadîm. Al-juz' al-awwal*, Al-Qâhira 1897, p. 3-17.

1899 :

- AFÎRÎNÛH Alikstrandrah, [sans titre], dans AL-HADDÂD Najîb, *Dîwân tadhkâr al-sibâ*, Matba'at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1899, p. 106-107.
- SARKÎS Yuhannâ, [sans titre], dans AL-HADDÂD Najîb, *Dîwân tadhkâr al-sibâ*, Matba'at jarîdat al-Basîr, Alexandrie 1899, p. 113-123.

1905 :

- ISHAQ 'Awnî, « Tarjamat al-faqîd », dans ISHAQ Adîb, *Al-Durar*, s. n., Al-Qâhira 1905.

1923 :

- BARRÈS Maurice, *Une enquête aux pays du Levant*, Plon, Paris 1923.

1925 :

- AL-JUMAYYIL Antûn, « Al-Shâ'ir », dans 'ABDUH Taniûs, *Diwân Taniûs 'Abduh*, Maktabat al-Hilâl, Al-Qâhira 1925.

1929:

- PEA Enrico, *Il Servitore del diavolo*, Treves, Milano 1929.
- UNGARETTI Giuseppe, « Il Pudore », *Il Tevere*, Roma, 30 gennaio 1929.

1938 :

- AL-ZAYN Ahmad, « Ismâ'îl Sabrî Bâshâ kamâ 'araftu-hu. Akhlâqu-hu, wataniyyatu-hu, shâ'iriyyatu-hu, dîwânu-hu, atwâr hayâti-hi », dans SABRÎ Ismâ'îl, *Dîwân Ismâ'îl Sabrî*, p. 27-43.
- RIF'AT Hasan, « Kalimat jâmî' al-dîwân », dans SABRÎ I., *Dîwân Ismâ'îl Sabrî*, p. 1-2.

1949 :

- PEA Enrico, *Vita in Egitto*, Mondadori, Milano 1949.

1959 :

- UNGARETTI Giuseppe, « Ricordo di Pea », *L'Approdo letterario*, V, 8, ottobre-dicembre 1959, p. 28-31.

1960 :

- THUILE Henri, « J'ai gardé de Giuseppe Ungaretti le souvenir... », dans UNGARETTI G., *Il Taccuino del vecchio*, Mondadori, Milano 1960, p. 133-134.
- THUILE Jean-Léon, « Non, Ungaretti, tu le sais... », dans UNGARETTI G., *Il Taccuino del vecchio*, Mondadori, Milano 1960, p. 128-132.
- UNGARETTI Giuseppe, *Il Taccuino del vecchio*, Mondadori, Milano 1960.

1961 :

- UNGARETTI Giuseppe, « Quaderno egiziano », *Il Deserto e dopo*, Mondadori, Milano 1961, p. 11-114.

1964 :

- CATTUI Georges, *Constantin Cavafy*, P. Seghers, Paris 1964.

1972 :

- CIALENTE Fausta, *Il vento sulla sabbia*, Mondadori, Milano 1972.

1976:

- CIALENTE Fausta, *Le quattro ragazze Wieselberger*, Mondadori, Milano 1976.

1983 :

- ZANANIRI Gaston, *Alexandrie, au reflet de la mémoire*, Librairie du Liban, Beyrouth 1983.

1988 :

- AXELOS Céline, « Au temps des souvenirs », *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie*, n. 7, 1988, p. 27-31.

1996 :

- ZANANIRI Gaston, *Entre mer et désert*, Éditions du Cerf, Paris 1996.

1999 :

- EL KAYEM Henri (avec H. Lecaye), *Par grand vent d'est avec rafales : mémoires d'un Alexandrin : autobiographie à la troisième personne*, Esprit des péninsules, Paris 1999.
- TERNI Paolo, *In tempo rubato*, Sellerio, Palermo 1999.

2002 :

- TERNI Paolo, *Un vento sottilissimo*, Sellerio, Palermo 2002.

2008 :

- TERNI Paolo, *Suite alessandrina*, Bompiani, Milano 2008.

2009? :

- LAZAGNA Pietro, « Spazi geografici, percorsi familiari », s.d., non publié.

Anthologies, recueils de profils biographiques, biographies :

1897 :

- DE LAGARENNE Édouard, *L'Égypte fantaisiste. Sonnets pharaoniques, Silhouettes, Grains de sable, Plaies etc.*, Imprimerie de la Correspondance égyptienne, Alexandrie 1897.

1901 :

- DANOVARO Giovanni Battista, *L'Egitto all'alba del XX secolo – L'Égypte à l'aurore du XX^e siècle*, Imprimerie J. C. Lagoudakis, Alexandrie 1901. ù

1902:

- ZAYDÂN Jurjî, *Tarâjim mashâhîr al-sharq fî al-qarn al-tâsi' 'ashara*, Matba'at al-Hilâl, al-Qâhira 1902.

1906 :

- BALBONI Luigi Antonio, *Gl'Italiani nella civiltà egiziana del secolo XIX*, Stabilimento Tipo-litografico V. Penasson, Alessandria 1906.

1931 :

- FARGEON Raoul, *Silhouettes d'Égypte. Lettrés et mondains du Caire*, Éditions de l'Orient, Le Caire 1931.
- GERTEINY Émile Joseph, *Les Insatisfaits (épigrammes et silhouettes en vers)*, Imprimerie Saxonica, Le Caire 1931.

1937 :

- BLUM Robert, *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*, Imprimerie A. Lencioni, Le Caire 1937.

1955 :

- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, L'Atelier, Le Caire 1955.

1969 :

- AL-QABBÂNÎ ‘Abd al-‘Alîm, *Mahmûd Bayram al-Tûnisî*, Dâr al-kâtib al-‘arabî, al-Qâhira 1969.
- YÛSUF Niqûlâ, *A’lâm min al-Iskandariyya*, Munsha’at al-Ma’ârif, al-Iskandariyya 1969.

1972 :

- AL-QABBÂNÎ ‘Abd al-‘Alîm, *Ruwwâd al-shi’r al-sakandarî fî al-‘asr al-hadîth*, al-Hay’a al-misriyya al-‘âmma li-al-kitâb, al-Qâhira 1972.

1974 :

- AL-QABBÂNÎ ‘Abd al-‘Alîm, *Îlyâ Abû Mâdî*, al-Hay’a al-misriyya al-‘âmma li-al-kitâb, al-Qâhira 1974.
- LUTHI Jean-Jacques, *Introduction à la littérature d’expression française en Égypte*, Éditions de l’École, Paris 1974.

1978 :

- LUTHI Jean-Jacques, *La Renaissance des lettres françaises en Égypte*, Les Éditions de l’Atelier, Alexandrie juillet 1978.

1985 :

- LUTHI Jean-Jacques, *Cinquante ans de littérature égyptienne d’expression française*, Les Éditions de l’Atelier, Alexandrie 1985.
- SURÛR ‘Abdallah, *Ittijâhât al-shi’r al-sakandarî fî al-nisf al-awwal min al-qarn al-‘ishrîn*, Dâr al-ma’rifa al-jâmi’iyya, al-Iskandariyya 1985.

1987 :

- SURÛR ‘Abdallah, *Khalîl Shaybûb râ’id al-tajdîd al-shi’rî*, Mu’assasat shabâb al-jâmi’a, Al-Iskandariyya 1987.

2000 :

- LUTHI Jean-Jacques, *La littérature d’expression française en Égypte (1798-1998)*, L’Harmattan, Paris 2000.

2002 :

- LUTHI Jean-Jacques, *Anthologie de la poésie francophone d’Égypte*, L’Harmattan, Paris 2002.

2008 :

- LUTHI Jean-Jacques, *Entretiens avec des auteurs francophones d’Égypte*, L’Harmattan, Paris 2008.

Bibliographie

Histoire et littérature, débats

ANHEIM Étienne et LILTI Antoine (éd.), *Savoirs de la littérature. Annales Histoire, sciences sociales*, 65, 2 (2010).

ANHEIM Étienne, LILTI Antoine et VAN DAMME Stéphane (éd.), *Histoire et philosophie. Annales Histoire, sciences sociales*, 64, 1 (2009).

BOUCHERON Patrick, « Ce que la littérature comprend de l'histoire », *Sciences humaines*, 8, 218 (2010), p. 17.

BROUSSEAU Simon, « Regards littéraires sur une crise du temps », *Salon double*, 23 août 2010, en ligne : <http://salondouble.contemporain.info/antichambre/regards-litteraires-sur-une-crise-du-temps>.

CERUTTI Simona, « Le *linguistic turn* : un renoncement » dans J. Boutier et D. Julia (éd.), *Passés recomposés*, Autrement, Paris 1995, p. 230-231.

CHARTIER Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Albin Michel, Paris 1998.

CHARTIER Roger, « Le monde comme représentation », *Annales*, 44, 6 (1989), p. 1505-1520.

CHITI Elena, « Entre ambiguïté de la littérature et ambiguïté de l'histoire. Quelques réflexions sur un roman *semi-historique* de Matteo Marchi », dans B. Kędzia Kleboko *et alii*, *Ambiguïté et ses contraires*, Presses de l'Université de Szczecin, Szczecin 2011, p. 34-45.

DAMPIERRE Ève de, « Introduction », *Une interrogation si vive adressée à l'Égypte*, Thèse de doctorat, Université Paris IV, 2006, p. 11-24.

DUFIEF Pierre-Jean et PERRIN-DAUBARD Marie, *Violence politique et Littérature au XIX^e siècle*, Le Manuscrit, Paris 2012.

ELEY Geoff, « De l'histoire sociale au tournant linguistique dans l'historiographie anglo-américaine des années 1980 », *Genèses*, 7, 7 (1992), p. 163-193.

FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63, 3 (1969), p. 73-104.

GABLER-HOVER Janet and SATTELMAYER Robert (dir.), *American history through literature 1820-1870*, Charles Scribner's Sons, Detroit 2005.

GINZBURG Carlo, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano 2006.

GINZBURG Carlo, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2000.

GINZBURG Carlo, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano 1998.

GINZBURG Carlo, *Miti, emblemi, spie*, Einaudi, Torino 1986.

HARTOG François, *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Éditions EHESS, Paris 2005.

JACQUEMOND Richard (éd.), *L'écriture de l'histoire. Écrire l'histoire de son temps (Europe et Monde arabe)*, L'Harmattan, Paris 2004.

JACQUEMOND Richard (éd.), *Histoire et fiction dans les littératures modernes (France, Europe et Monde arabe)*, L'Harmattan, Paris 2004.

JOYCE Patrick, « The end of social history? », *Social History*, 20, 1 (1995), p. 73–92.

LACAPRA Dominick and KAPLAN Steven L. (dir.), *Modern European intellectual history: reappraisals and new perspectives*, Cornell University Press, New York 1982.

MOMIGLIANO Arnaldo, « L'histoire ancienne et l'Antiquaire », dans A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Gallimard, Paris 1983, p. 244-293.

NOIRIEL Gérard, *Sur la crise de l'histoire*, Belin, Paris 1996.

JOUHAUD Christian, RIBARD Dinah et SCHAPIRA Nicolas, *Histoire Littérature Témoignage. Écrire les malheurs du temps*, Gallimard, Paris 2009.

OLIVIERI Ugo, *Lo specchio e il manufatto*, Franco Angeli, Milano 2011.

OSTLE Robin, *Sensibilities of the Islamic Mediterranean: Self-Expression in a Muslim Culture from Post-Classical Times to the Present Day*, I. B. Tauris, London 2008.

OSTLE Robin, WILD Stefan and DE MOOR Ed (dir.), *Writing The Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, Saqi Books, London 1998.

POMIAN Krzysztof, *Sur l'histoire*, Gallimard, Paris 1999.

QUIRK Tom and SCHARNHORST Gary (dir.), *American history through literature 1870-1920*, Charles Scribner's Sons, Detroit 2005.

RANCIÈRE Jacques, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Seuil, Paris 1992.

RICOEUR Paul, *Temps et récit*, Seuil, Paris 1983-1985, 3 volumes.

RORTY Richard, « Ten years after », *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 361-370.

RORTY Richard, « Twenty five years after », *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 371-374.

SPIEGEL Gabrielle M. (dir.), *Practicing history. New Directions in Historical Writing After the Linguistic Turn*, Routledge, London and New York 2005.

TOEWS John E., « Intellectual history after the *Linguistic Turn* », *The American Historical Review*, 92, 4 (1987), p. 879-907.

VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris 1978.

WHITE Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, John Hopkins University Press, Baltimore 1975.

Histoire sociale et culturelle

ALBERGONI Gianluca, *I mestieri delle lettere tra istituzioni e mercato. Vivere e scrivere a Milano nella prima metà dell'Ottocento*, Franco Angeli, Milano 2006.

ARCANGELI Alessandro, « L'histoire culturelle en Italie », dans Ph. Poirrier (éd.), *L'Histoire culturelle : un "tournant mondial" dans l'historiographie ?*, Éditions universitaires de Dijon, Dijon 2008, p. 41-50.

BALLET Jérôme et GUILLON Roland (éd.), *Regards croisés sur le capital social*, L'Harmattan, Paris 2003.

BOURDIEU Pierre, « Une révolution conservatrice dans l'édition », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 126-127 (1999), p. 3-29.

BOURDIEU Pierre (éd.), *La misère du monde*, Seuil, Paris 1993.

BOURDIEU Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris 1992.

BOURDIEU Pierre, « The forms of capital », in J. Richardson (dir.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood, New York 1986, p. 241-258.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Les Éditions de Minuit, Paris 1985.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Les Éditions de Minuit, Paris 1985.

BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris 1982.

BOURDIEU Pierre, « Le capital social », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31 (1980), p. 2-3.

BOURDIEU Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris 1979.

BURGUIÈRE André, « La généalogie », dans P. Nora (éd.), *Les Lieux de mémoire. Les France*, Gallimard, Paris 1992, vol. 3, p. 32.

- CASANOVA Pascale, *La République mondiale des Lettres*, Seuil, Paris 1999.
- CASTEL Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, Paris 1995.
- CHARLE Christophe, *Les Intellectuels en Europe au XIX^e siècle*, Seuil, Paris 2001 [1996].
- CHARLE Christophe, *Naissance des « intellectuels » (1880-1900)*, Minuit, Paris 1990.
- CHARTIER Roger, *L'Ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIV^e et XVIII^e*, Alinéa, Aix-en-Provence 1992.
- CHARTIER Roger, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, Paris 1990.
- CHARTIER Roger, MARTIN Henri-Jean et VIVET Jean-Pierre (éd.), *Histoire de l'édition française*, Promodis, Paris 1984-1986, 4 volumes.
- CRAINZ Guido, *L'ombra della guerra*, Donzelli, Roma 2007.
- DUBOIS Sébastien, « Mesurer la réputation. Reconnaissance et renommée des poètes contemporains », *Histoire & mesure*, 23, 2 (2008), p. 103-143.
- FUMAROLI Marc, *Quand l'Europe parlait français*, Éditions de Fallois, Paris 2001.
- FUMAROLI Marc, *La Diplomatie de l'esprit : de Montaigne à La Fontaine*, Éditions Hermann, Paris 1995.
- FUMAROLI Marc (éd.), *Le Statut de la littérature. Mélanges offerts à Paul Bénichou*, Droz, Genève 1982.
- GINZBURG Carlo, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Einaudi, Torino 2009 [1976].
- LANG Kurt and Gladys, *Etched in Memory: The Building and Survival of Aesthetic Reputation*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1990.
- LANG Kurt and Gladys, « Recognition and Renown: The Survival of Artistic Reputation », *American Journal of Sociology* 94 (1988), p. 79-109.
- ORY Pascal, *L'histoire culturelle*, PUF, Paris 2004.
- POCHE Bernard, *Une culture autre. La littérature à Lyon (1890-1914)*, L'Harmattan, Paris 2010.
- POIRRIER Philippe, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Seuil, Paris 2004.
- PONTON Rémy, « Auteur », dans P. Aron, D. St-Jacques et A. Viala (éd.), *Le Dictionnaire du littéraire*, PUF, Paris 2002, p. 30-32.
- PONTON Rémy, « Champ littéraire », dans P. Aron, D. St-Jacques et A. Viala (éd.), *Le Dictionnaire du littéraire*, PUF, Paris 2002, p. 84-85.

PONTON Rémy, « Écrivain », dans P. Aron, D. St-Jacques et A. Viala (éd.), *Le Dictionnaire du littéraire*, PUF, Paris 2002, p. 164-166.

PONTON Rémy, « La construction d'une légitimité : Edmond About, dans le débat républicain », dans M. Agulhon (éd.), *Cultures et folklores républicains*, Éditions du CTHS, Paris 1995, p. 383-402.

PONTON Rémy, « Un auteur bourgeois : Maurice Barrès », *Ethnologie française* 1 (1990), p. 42-48.

PONTON Rémy, « La carrière d'écrivain (1865-1905) », dans R. Moulin (éd.), *Sociologie de l'art*, La Documentation Française, Paris 1986.

PONTON Rémy, « Programme esthétique et accumulation de capital symbolique. L'exemple du Parnasse », *Revue française de sociologie* 14 (1973), p. 202-220.

ROCHE Daniel, *La France des Lumières*, Fayard, Paris 1993.

ROCHE Daniel, *Le Siècle des Lumières en province : académies et académiciens provinciaux 1689-1789*, Maison des sciences de l'homme, Paris 1989 [1978], 2 volumes.

SAPIRO Gisèle, « L'autonomie de la littérature en question », dans J.-P. Martin (éd.), *Bourdieu et la littérature*, Éditions Cécile Defaut, Nantes 2010, p. 46-61.

SAPIRO Gisèle, *La guerre des écrivains (1940-1953)*, Fayard, Paris 1999.

SCHORSKE Carl, *Vienne fin de siècle. Politique et culture*, Seuil, Paris 1983.

SIRINELLI Jean-François, *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Fayard, Paris 1988.

VAN DAMME Stéphane, « La sociabilité intellectuelle. Les usages historiographiques d'une notion », *Hypothèses* 1 (1997), p. 121-132.

VIALA Alain, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Minuit, Paris 1985.

VIALA Alain, *Les Institutions littéraires en France au XVII^e siècle*, ART, Lille 1985.

Cosmopolitisme, approches philosophiques ou éthiques

BECK Ulrich, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Aubier, Paris 2006.

BECK Ulrich et GRANDE Edgar, *Pour un empire européen*, Flammarion, Paris 2007 [2004].

COULMAS Peter, *Les Citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*, Albin Michel, Paris 1995.

DERRIDA Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Éditions Galilée, Paris 1997.

DERRIDA Jacques, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Unesco/Verdier, Lagrasse 1997.

KANT Immanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Nathan, Paris 2005 [1784].

MANN Thomas, *Considérations d'un apolitique*, Grasset, Paris 1975 [1918].

Cosmopolitisme, approches critiques

BOTTIN J. et CALABI D. (éd.), *Les étrangers dans la ville*, Éditions de la MSH, Paris 1999.

GASTAUT Yvan, « Le cosmopolitisme, un univers de situations », *Cahiers de l'Urmis* 8 (2002).

HANNERZ Ulf, *Transnational Connections: Culture, People, Places*, Routledge, New York and London 1996.

TRAVERSO Enzo, *La pensée dispersée. Figures de l'exil judéo-allemand*, Éditions Leo Scheer, Paris 2004.

VAN DER VEER Peter, « Colonial Cosmopolitanism », in R. Cohen and S. Vertovec (dir.), *Conceiving Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford 2002, 165-180.

VAN DER VEER Peter, « Cosmopolitan options », *Etnográfica*, vol. 6 (1), 2002, p. 15-26.

Cosmopolitismes, Méditerranée

CATTEDRA Raffaele, « Espace public et cosmopolitisme : Naples à l'épreuve d'un inédit métissage urbain », *Cahiers de la Méditerranée*, 67 (2003), p. 313-344.

ESCALLIER Robert et GASTAUT Yves (éd.), *Du cosmopolitisme en Méditerranée. Cahiers de la Méditerranée*, 67 (2003).

GASTAUT Yvan, MOURLANE Stéphane et SCHOR Ralph, *Nice cosmopolite 1860-2010*, Autrement, Paris 2010.

SMYRNELIS Marie-Carmen, *Smyrne, la ville oubliée ? 1830-1930. Mémoires d'un grand port ottoman*, Autrement, Paris 2006.

Cosmopolitismes, Moyen Orient

FREITAG Ulrike, « Cosmopolitanism in the Middle East as part of global history », ZMO Programmatic Texts 4, 2010 : http://www.zmo.de/publikationen/ProgrammaticTexts/cosmopolitanism_2010.pdf

FREITAG Ulrike and LAFI Nora, « Cities Compared: Cosmopolitanism in the Mediterranean and adjacent regions », Position Text for the 'Cities Compared' research field of the EUME program, Berlin 2006 : <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/14/93/27/PDF/Freitag-Lafi-Cosmopolitanism.pdf>

GROC Gérard, « 'Le Journal de Constantinople' ou l'ambiguïté du cosmopolitisme », dans N. Clayer, A. Popoviç et T. Zarcone (éd.), *Presse Turque et Presse de Turquie. Varia Turcica XXIII*, Isis, Istanbul 1992, p. 15-28.

HANLEY Will, « Grieving Cosmopolitanism in Middle East Studies », *History Compass*, 6 (2008), p. 1346–1367.

HANLEY Will, « Vulgar Cosmopolitanism », in *Foreignness and Localness in Alexandria 1880-1914*, Ph.D. dissertation, Princeton University, 2007, p. 27-78.

Cosmopolitismes, Égypte

FENOGLIO Irène, « Égyptianité et langue française : un cosmopolitisme de bon aloi », dans M. Kober, I. Fenoglio et D. Lançon (éd.), *Entre Nil et sable : Écrivains d'Égypte d'expression française (1920-1960)*, Centre national de documentation pédagogique, Paris 1999, p. 15-25.

SINGERMAN Diane and AMAR Paul (dir.), *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture and Urban Space In The New Globalized Middle East*, AUC Press, Cairo 2006.

STARR Deborah, *Remembering Cosmopolitan Egypt. Literature, Culture and Empire*. Routledge, New York and London 2009.

Cosmopolitismes, Alexandrie

ABÉCASSIS Frédéric, « Alexandrie 1929. Réflexions sur le cosmopolitisme à l'École française », *Cahiers de la Méditerranée*, 67 (2003), p. 201-224.

ALLEAUME Ghislaine, « Le rêve d'une ville cosmopolite », *Les Cahiers durrelliens*, 1 (2004), p. 23-33.

CHITI Elena, « Fin d'empire en filigrane. Le cosmopolitisme dans les textes alexandrins en français du premier tiers du XXe siècle », à paraître.

CHITI Elena, « Incontournable Durrell ou d'une saturation de l'espace-temps littéraire alexandrin », dans A. Madœuf et R. Cattedra (éd.), *Lire les villes*, PUFR, Tours 2012, p. 109-118.

EMPEREUR Jean-Yves, « *Nécrocopolis*. Une présentation des cimetières latins d'Alexandrie », dans S. Basch et J.-Y. Empereur (éd.), *Alexandria ad Europam*, IFAO, Le Caire 2007, p. 189-215.

EMPEREUR Jean-Yves, « Le rêve d'une ville cosmopolite », *Les Cahiers durrelliens*, 1 (2004), p. 23-33.

FAHMY Khaled, « For Cavafy with love and squalor », in A. Hirst and M. Silk, *Alexandria Real and Imagined*, Ashgate, Aldershot 2004, p. 263–280.

FAHMY Khaled, « Towards a Social History of Modern Alexandria », in A. Hirst and M. Silk, *Alexandria Real and Imagined*, Ashgate, Aldershot 2004, p. 281-306.

HALIM Hala, *Alexandrian Cosmopolitanism: an Archive*, Fordham University Press, New York 2013.

HALIM Hala, « Latter-day Levantinism, or “Polypolis” in the *Libretti* of Bernard de Zogheb » *California Italian Studies*, 1, 1 (2010), p. 1-42.

HALIM Hala, *The Alexandria Archive: an Archaeology of Alexandrian cosmopolitanism*, Ph.D. dissertation, University of California, 2004.

HANLEY Will, *Foreignness and Localness in Alexandria: 1880-1914*, Ph.D. dissertation, Princeton University, Princeton 2007.

HANLEY Will, « Cosmopolitan Cursing in Late Nineteenth Century Alexandria », in D. MacLean and S. Karmali Ahmed, (dir.), *Cosmopolitanisms in Muslim Contexts: Perspectives from the Past*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012, 92-104.

HIRST Anthony and SILK Michael (dir.), *Alexandria Real and Imagined*, Ashgate, Aldershot 2004.

MABRO Robert, « Alexandria 1860-1960: the cosmopolitan identity », in A. Hirst and M. Silk, *Alexandria Real and Imagined*, Ashgate, Aldershot 2004, p. 247–62.

MABRO Robert, « Nostalgic Literature on Alexandria », in J. Edwards (dir.), *Historians in Cairo*, AUC Press, Cairo 2002, p. 237-266.

PANZAC Daniel, « Évolution d'une ville cosmopolite : Alexandrie au XIX^e siècle », *Annales islamologiques*, 14 (1978), p. 194-215.

STARR Deborah, « Recuperating Cosmopolitan Alexandria: Circulation of Narratives and Narratives of Circulation », *Cities*, 22, 3 (2005), p. 217–228.

TURIANO Annalaura, « Écoles et cosmopolitisme : L'école d'art et métiers des missionnaires salésiens à Alexandrie 1897-1939 », à paraître.

Alexandrie, histoire

AL-SHAYYĀL Jamāl al-Dīn, *Ta'rīkh madīnat al-Iskandariyya fī al-'asr al-islāmī*, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhira 2000.

AWAD Mohammed, « Le modèle européen : l'évolution urbaine de 1807 à 1958 », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 46 (1987), p. 93-109.

BAER Gabriel, « The Beginnings of Municipal Government », *Middle Eastern Studies*, 4, 2 (1968), p. 118-140.

CHIFFOLEAU Sylvia, « Entre initiation au jeu international, pouvoir colonial et mémoire nationale : le Conseil Sanitaire d'Alexandrie, 1865-1938 », dans M. Fintz, A.-M. Moulin et S. Radi (éd.), *Figures de la santé en Égypte. Égypte/Monde arabe*, (4) 2007, p. 55-74.

DEWEERDT Charlotte, « Développement de l'assurance et du marché foncier à Alexandrie », dans D. Guignard et V. Guéno, (éd.), *Les acteurs des transformations foncières autour de la méditerranée au XIX^e siècle*, Karthala/MMSH, Paris/Aix-en-Provence 2013, p. 195-224.

DEWEERDT Charlotte, « Alexandrie au lendemain du bombardement britannique (1882-1884) », à paraître.

HAAG Michael, *Alexandria City of Memory*, Yale University Press, London NH 2004.

HANLEY Will, *Foreignness and Localness in Alexandria 1880-1914*, Ph.D. dissertation, Princeton University, 2007.

ILBERT Robert, *Alexandrie 1830-1930. Histoire d'une communauté citadine*, IFAO, Le Caire 1996, 2 volumes.

ILBERT Robert et YANNAKAKIS Ilios (éd.), *Alexandrie 1860-1960*, Autrement, Paris 1992.

ILBERT Robert, « Bombardement et incendie », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 46 (1987), p. 157-167.

LABIB RIZK Yunan, « Diwan of Contemporary Life (405) » *Al-Ahram Weekly*, 549 (2001) : <http://weekly.ahram.org.eg/2001/549/chrncls.htm>

LABIB RIZK Y., « A Diwan of Contemporary Life (281) », *Al-Ahram Weekly*, 425 (1999) : <http://weekly.ahram.org.eg/1999/425/chrncls.htm>

REIMER Michael J., « Urban Government and Administration in Egypt », *Die Welt des Islams*, 39, 3 (1999), p. 289-318.

REIMER Michael J., *Colonial Bridgehead: Government and Society in Alexandria, 1807-1882*, Westview, Boulder/Oxford 1997.

REIMER Michael J., « Ottoman Alexandria: the Paradox of Decline and the Reconfiguration of Power in the Eighteenth Century Arab Provinces », *JESHO*, 37 (1994), p. 107-147.

REIMER Michael J., « Les fondements de la ville moderne : un tableau socio-démographique entre 1820 et 1850 », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 46 (1987), p. 110-120.

SECK Thierno, « Notes sur la bourse d'Alexandrie en chiffres de 1862 à 1876 », *Revue d'Économie Financière*, 30, 3 (1994), p. 299-307.

VOLAIT Mercedes, *Le Caire-Alexandrie architectures européennes 1850-1950*, IFAO, Le Caire 2001.

VOLAIT Mercedes, « La communauté italienne et ses édiles », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 46 (1987), p. 137-156.

Alexandrie, histoire culturelle

ABDEL FATTAH Ahmed *et alii* (a cura di), *Annibale Evaristo Breccia in Egitto*, Istituto Italiano di Cultura del Cairo, Il Cairo 2003.

AL-JIBÂLÎ S., *Al-Iskandariyya al-shi'r wa-al-shu'arâ'*, Maktabat bustân al-ma'rifa, al-Iskandariyya/al-Qâhira 2003.

AL-QABBÂNÎ 'Abd al-'Alîm, *Ruwwâd al-shi'r al-sakandarî fî al-'asr al-hadîth*, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-al-kitâb, al-Qâhira 1972.

AWAD Mohammed, « Bref retour à Alexandrie », *Les Cahiers durrelliens*, 1 (2004), p. 61-67.

DAMPIERRE Ève de, « Durrell/al-Kharrat : un combat pour le monopole poétique d'Alexandrie ? » dans S. Basch et J.-Y. Empereur (éd.), *Alexandria ad Europam*, IFAO, Le Caire 2007, p. 179-188.

DÂWISTÂSHÎ 'Ismat, *Tâ'rikh Lâtilîh al-Iskandariyya 1934-2004*, Lâtilîh al-Iskandariyya, al-Iskandariyya 2005.

FAHMY Khaled, « The essence of Alexandria », *Manifesta Journal*, 14 (2012), p. 64-72 (part 1) et *Manifesta Journal*, 16 (2012), p. 22-27 (part 2).

GOGNY Dominique, *Les notables alexandrins 1924-1970. Des héritiers sans héritage*, Mémoire de DEA, Université Paris IV Sorbonne, 2004.

JOCKEY Philippe, « Le Musée gréco-romain d'Alexandrie », dans S. Basch et J.-Y. Empereur (éd.), *Alexandria ad Europam*, IFAO, Le Caire 2007, p. 25-50.

OSTLE Robin, « Alexandria : A Mediterranean Cosmopolitan Center of Cultural Production », in L. Fawaz and C. A. Bayly (dir.), *Modernity and Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean*, Columbia University Press, New York 2001, p. 314-329.

RAAFAT Samir, « La Société des Amis de l'Art » (2004) : <http://www.egy.com/community/04-12-16.php>.

ROESSEL David, « A passage through Alexandria », in A. Hirst and M. Silk, *Alexandria Real and Imagined*, Ashgate, Aldershot 2004, p. 323-336.

SURÛR 'Abdallah, *Ittijâhât al-shi'r al-sakandarî fî al-nisf al-awwal min al-qarn al-'ishrîn*, Dâr al-ma'rifa al-jâmi'iyya, al-Iskandariyya 1985.

YÛSUF Niqûlâ, *A'lâm min al-Iskandariyya*, Munsha'at al-Ma'ârif, al-Iskandariyya 1969.

Alexandrie, regards divers

AVON Dominique, « L'Alexandrin », dans *Les Frères prêcheurs en Orient : Les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, Éditions du Cerf, Paris 2005, p. 287-320.

BARBULESCO Luc, « Alexandrie reprise », dans R. Ilbert et P. Joutard (éd.), *Le Miroir égyptien*, Éditions du Quai, Marseille 1984, p. 87-97.

BARRÈS Maurice, « Un escale à Alexandrie », dans *Une enquête aux pays du Levant*, Plon, Paris 1923, p. 13-30.

BERNAND André, *Alexandrie des Ptolémées*, Éditions du CNRS, Paris 1995.

CLAUDEL Paul-André, *Alexandrie. Histoire d'un mythe*, Ellipses, Paris 2011.

DODI Carla Alexia, *Villes invisibles en Méditerranée. Naples, Tanger, Alexandrie*, L'Harmattan, Paris 2010.

EMPEREUR Jean-Yves, *Alexandrie redécouverte*, Fayard, Paris 1998.

HOBBSAWM Eric, *Franc-Tireur. Autobiographie*, trad. D. Peters et Y. Coleman, Ramsay, Paris 2005.

ILBERT Robert, « Une certaine citadinité », dans R. Ilbert et I. Yannakakis (éd.), *Alexandrie 1860-1960. Un modèle éphémère de convivialité*, Autrement, Paris 1992, p. 20-47.

ILBERT Robert, « Le symbole d'une Méditerranée ouverte au monde », dans R. Ilbert et I. Yannakakis (éd.), *Alexandrie 1860-1960. Un modèle éphémère de convivialité*, Autrement, Paris 1992, p. 11-17.

KEELEY Edmund, *Cavafy's Alexandria*, Princeton University Press, Princeton 1976.

MANSEL Philip, *Levant. Splendour and Catastroph on the Mediterranean*, Yale University Press, London NH 2012.

PINCHIN Jane Lagoudis, *Alexandria still: Forster, Durrell and Cavafy*, Princeton University Press, Princeton 1977.

YANNAKAKIS Ilios, « Adieu Alexandrie ! », dans R. Ilbert et I. Yannakakis (éd.), *Alexandrie 1860-1960. Un modèle éphémère de convivialité*, Autrement, Paris 1992, p. 125-142.

YANNAKAKIS Ilios, « Alexandrie : société levantine ? », dans R. Ilbert et P. Joutard (éd.), *Le Miroir égyptien*, Éditions du Quai, Marseille 1984, p. 79-85.

Empire ottoman, histoire, ouvrages généraux

EREMCE Cem, *Remapping the Ottoman Middle East: modernity, imperial bureaucracy, and the Islamic state*, I.B. Tauris, London 2012.

MANTRAN Robert (éd.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris 1989.

Empire ottoman, villes, communautés, sociabilités

DUMONT Paul et GEORGEON F. (éd.), *Villes ottomanes à la fin de l'empire*, L'Harmattan, Paris 1992.

GEORGEON François et DUMONT Paul (éd.), *Vivre dans l'Empire ottoman: Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII^e-XX^e siècles)*, L'Harmattan, Paris 1997.

PANZAC Daniel (éd.), *Les villes dans l'empire ottoman, activités et sociétés*, Éditions du CNRS, Paris 1991.

Empire ottoman, contacts et échanges

AHMAD Feroz, « Ottoman perceptions of the capitulations 1800-1914 », *Journal of Islamic Studies*, 11, 1 (2000), p. 1-20.

BARKEY Karen, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

BOZARSLAN Hamit, *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours*, Tallandier, Paris 2013.

DUMONT Paul, « La période des *Tanzîmât* (1839-1878) », dans R. Mantran (éd.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris 1989, p. 459-522.

GROC Gérard, « Les premiers contacts de l'Empire ottoman avec le message de la Révolution française (1789-1798) », *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 12 (1991), p. 21-46.

TOPRAK Zafer, « From Plurality to Unity : Codification and Jurisprudence in the Late Ottoman Empire », in A. Frangoudaki and C. Keyder (dir.), *Ways to Modernity in Greece and Turkey-Encounters with Europe 1850-1950*, I. B. Tauris, London 2007, p. 26-39.

Empire ottoman, Grande Guerre

JACOBSON Abigail, « Negotiating ottomanism in times of war », *International Journal of Middle East Studies*, 40, 1 (2008), p. 69-88.

KHALIDI Tarif, « The Arab World », in J. Bourne, P. Liddle and I. Whitehead, *The Great World War 1914-45, vol.2. The Peoples' Experience*, Harper Collins, London 2001.

TAMARI Salim and TURJMAN Ihsan Salih, *Year of the Locust. A Soldier's Diary and the Erasure of Palestine's Ottoman Past*, University of California Press, Los Angeles and Berkeley 2011.

Méditerranée, villes

ANASTASSIADOU Meropi, *Salonique, 1830-1912: Une Ville Ottomane à l'âge des Réformes*, Brill, Leiden 1997.

MILITELLO Paolo (a cura di), *Il Mediterraneo delle città*, Franco Angeli Editore, Milano 2011.

LAFI Nora, Lafi (éd.), *Municipalités méditerranéennes. Les réformes urbaines ottomanes au miroir d'une histoire comparée (Moyen-Orient, Maghreb, Europe méridionale)*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 2005.

SMYRNELIS Marie-Carmen, *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Peeters, Leuven 2005.

VEINSTEIN Gilles, *Salonique, 1850-1918. La « ville des Juifs » et le réveil des Balkans*, Autrement, Paris 1992.

Mobilités et diasporas, débats

ANTEBY-YEMINI Lisa et BERTHOMIRE William, « Les diasporas : retour sur un concept », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, 16 (2005), p. 139-147.

ANTEBY-YEMINI Lisa, BERTHOMIÈRE William et SHEFFER Gabriel (éd.), *Les Diasporas. 2000 ans d'histoire*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2005.

Mobilités en Méditerranée, approches transnationales

CLANCY-SMITH Julia, *Mediterraneans: North Africa and Europe in an Age of Migration, c. 1800-1900*, University of California Press, Los Angeles and Berkeley 2012.

HEYBERGER Bernard et VERDEIL Chantal (éd.), *Hommes de l'entre-deux. Parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée (XVI^e-XX^e siècle)*, Les Indes savantes, Paris 2009.

KHURI-MAKDISI Ilham, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, University of California Press, Los Angeles and Berkeley 2010.

TURIANO Annalaura, « Religion et impérialisme en Méditerranée : le cas des missionnaires salésiens en Égypte dans l'entre deux guerres », à paraître.

VERDEIL Chantal, « Naissance d'une nouvelle élite ottomane. Formation et trajectoires des médecins diplômés de Beyrouth à la fin du XIX^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 121-122 (2008), p. 217-237.

VOLAIT Mercedes, « Une lignée d'architectes entre plusieurs mondes : les Fahmy d'Égypte », *Cahiers de la Méditerranée*, 82 (2011), p. 251-266.

Méditerranée et méditerranéisme

AFIFI Mohammed, « Les racines historiques de la notion de 'méditerranéisme' en Égypte », dans FABRE Thierry et ILBERT Robert (éd.), *Les représentations de la Méditerranée. La Méditerranée égyptienne*, Maisonneuve et Larose, Paris 2000, p. 31-48.

CONSOLO Vincenzo e CASSANO Franco, *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo italiano*, Mesogea, Messina 2000.

DI NOLFO Ennio e GERLINI Matteo (a cura di), *Il Mediterraneo attuale tra storia e politica*, Marsilio, Venezia 2012.

KHOURY Elias et BEYDOUN Ahmad (éd.), *Les représentations de la Méditerranée. La Méditerranée libanaise*, Maisonneuve et Larose, Paris 2000.

IZZO Jean-Claude et FABRE Thierry (éd.), *Les représentations de la Méditerranée. La Méditerranée française*, Maisonneuve et Larose, Paris 2000.

THEODOROPOULOS Takis et POLICANDRIOTI Rania (éd.), *Les représentations de la Méditerranée. La Méditerranée grecque*, Maisonneuve et Larose, Paris 2000.

Égypte, histoire moderne et contemporaine, ouvrages généraux

AGLIETTI Bruno, *L'Égypte dagli avvenimenti del 1882 ai giorni nostri*, Istituto per l'Oriente, Roma 1965.

BERQUE Jacques, *L'Égypte. Impérialisme et révolution*, Gallimard, Paris 1967.

CAMPANINI Massimo, *Storia dell'Égypte contemporaneo. Dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, Edizioni Lavoro, Roma 2005.

DALY M. W. (dir.), *The Cambridge History of Egypt, Volume 2: Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

HOPWOOD Derek, *Egypt 1945-1990: Politics and Society*, Routledge, London and New York 2002.

MINGANTI Paolo, *L'Egitto moderno*, Sansoni, Firenze 1959.

RICHMOND John C. B., *Egypt (1798-1952): Her Advance Towards a Modern Identity*, Methuen, London 1977.

VATIKIOTIS Panayotis, *The Modern History of Egypt*, Weidenfeld and Nicolson, London 1969.

VATIKIOTIS Panayotis, *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1991.

Égypte, Muhammad 'Alî et successeurs

AL-RÂFI'Î 'Abd al-Rahmân, *Asr Ismâ'il*, Dâr al-Ma'ârif, al-Qâhira 1982 [1932], 2 volumes.

FAHMY Khaled, « The Era of Muhammad Ali Pasha 1805-1848 », in M. W. Daly (dir.), *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 139-179.

FAHMY Khaled, *All The Pasha's Men: Mehmed Ali, his Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

HUNTER Robert, « Egypt under the successors of Muhammad 'Ali », in M. W. Daly (dir.), *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 180-197.

LUTFI AL-SAYYID MARSOT Afaf, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

Égypte, période coloniale

DALY M. W., « The British occupation 1882-1922 », in M. W. Daly (dir.), *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 239-251.

LUTFI AL-SAYYID MARSOT Afaf, *Egypt and Lord Cromer*, Frederick A. Praeger, New York 1969.

MAGNUS Philip, *Kirtchener: Portrait of an Imperialist*, J. Murray, London 1958.

MANSFIELD Peter, *The British in Egypt*, Weidenfeld and Nicolson, London 1971.

MARLOWE John, *Cromer in Egypt*, Elek Books, London 1970.

MARLOWE John, *Anglo-Egyptians Relations 1800-1953*, Cresset Press, London 1954.

MELLINI Peter, *Sir Eldon Gorst: The Overshadowed Proconsul*, Hoover Institution Press, Stanford 1977.

MITCHELL Timothy, *Colonising Egypt*, University of California Press, Los Angeles and Berkeley 1991.

OWEN Roger, *Lord Cromer: Victorian Imperialist, Edwardian Proconsul*, Oxford University Press, Oxford 2005.

TIGNOR Robert, *Modernization and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914*, Princeton University Press, Princeton 1966.

WELCH William M., *No country for a gentleman: British rule in Egypt 1883-1907*, Greenwood Press, New York 1988.

Égypte, révolution de 1882

AL-NAQQÂSH Salîm Khalîl, *Misr li-al-misriyyîn*, Matba'at Jarîdat al-Mahrûsa, al-Iskandariyya 1884, 9 volumes.

COLE Juan Ricardo, *Colonialism and Revolution in the Middle East*, AUC Press, Cairo 1999.

KERBŒUF Anne-Claire, « La 'racaille' et les 'intrigants' », *Égypte/Monde arabe*, 4-5 (2001).

NINET John, *Lettres d'Égypte 1879-1882. Présentées par Anouar Louca*, Éditions du CNRS Marseille, Aix-en-Provence 1979.

REID Donald Malcolm, « The 'Urabi Revolution and the British Conquest, 1879-1882 », in M. W. Daly (dir.), *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 217-238.

SCHÖLCH Alexander, *Egypt for the Egyptians*, Ithaca Press, Oxford 1981.

Égypte, guerre italo-ottomane de 1911

BALDINETTI Anna, *Orientalismo e colonialismo: la ricerca di consenso in Egitto per l'impresa di Libia*, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Roma 1997.

HEISS Andrew, *Manufacturing consent : Italy, the Mutamassirûn, Egypt and the invasion of Libya*, M.A dissertation, AUC, 2010.

Égypte, Grande Guerre

AL-KÎLÂNÎ Muhammad Sayyid, *Al-Sultân Husayn Kâmil: fatra muzlima fî ta'rîkh Misr*, Dâr al-'arab li-al-Bustânî, al-Qâhira 1963.

SÂLIM Latifa Muhammad, *Misr fî al-harb al-‘âlemiyya al-ûlâ*, Dâr al-shurûq, al-Qâhira 2009.

Égypte, révolution de 1919

AL-RÂFI‘Î ‘Abd al-Rahmân, *Thawrat sanat 1919: Ta’rîkh Misr al-qawmî min 1914 ilâ 1921*, Maktabat al-nahda al-misriyya, al-Qâhira 1955.

FAHMY Ziad, *Ordinary Egyptians: Creating the Modern Nation through Popular Culture*, Stanford University Press, Stanford 2011.

Égypte, 1922-1952

BEININ Joel, « Egypt, society and economy: 1923-1952 », in M. Daly (dir.), *Cambridge History of Egypt*, vol II, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 309-333.

BOTMAN Selma, « The Liberal Age, 1923-1952 » in M. Daly (dir.), *Cambridge History of Egypt*, vol II, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p.285-308.

BOTMAN, Selma, *Egypt from independence to revolution (1919-1952)*, Syracuse University Press, New York 1991.

COLOMBE Marcel, *L’Évolution de l’Égypte 1924-1950*, Maisonneuve, Paris 1951.

KEDOURIE Elie, « The Genesis of the Egyptian Constitution of 1923 », in P. M. Holt (dir.), *Political and Social Change in Modern Egypt*, Oxford University Press, Oxford 1968, p. 347-361.

Égypte, histoire économique et sociale

BEININ Joel and LOCKMAN Z., *Workers on the Nile: nationalism, communism, Islam and the egyptian working class (1882-1952)*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

CHARLES-ROUX François, *La production du coton en Égypte*, Colin, Paris 1908.

CHIFFOLEAU Sylvia, *Médecines et médecins en Égypte*, L’Harmattan/MOM, Paris/Lyon 1997.

FINTZ Matthieu, MOULIN Anne-Marie, et RADİ Saadia (éd.), *Figures de la santé en Égypte. Égypte/Monde arabe*, (4) 2007.

HILÂL ‘Imâd, *Al-baghâyâ fî Misr*, al-‘Arabî, al-Qâhira 2001.

LANDES David, *Bankers and pashas*, Harvard University Press, Cambridge MA 1980.

LOCKMAN Zachary (dir.), *Workers and Working Classes in the Middle East*, State University of New York, New York 1994.

LONGUENESSE E. (éd.), *Santé, médecine et société dans le monde arabe*, L'Harmattan/MOM, Paris/Lyon 1995.

Égypte, histoire politique

ABDALLA Ahmed, *The Student Movement and National Politics in Egypt*, Saqi Books, London 1985.

ACLIMANDOS T., « Officiers et Frères musulmans : 1945-1948 », *Égypte/Monde arabe*, 4-5 (2001), p. 255-306.

AL-SUBHÎ M. Kh., *Ta'rikh al-hayâ al-niyâbiyya fî Misr*, Dâr al-kutub al-misriyya, al-Qâhira 1939.

BADRAWI Malak, *Political Violence in Egypt 1910-1925*, Routledge, London and New York 2000.

CARRÉ Olivier et MICHAUD Gérard, *Les Frères Musulmans 1928-1982*, Gallimard/Juillard, Paris 1982.

GAYFFIER-BONNEVILLE Anne-Claire de, « L'arbre sans racines : la Constitution égyptienne de 1923 » *Égypte/Monde arabe*, 2 (2005), p. 37-52.

JANKOWSKI James P., *Egypt's Young Rebels: « Young Egypt » 1933-1952*, Hoover Institution Press, Stanford 1975.

MITCHELL Richard, *The Society of Muslim Brothers*, Oxford University Press, Oxford 1969.

Égypte, histoire culturelle

'ABD AL-JAWÂD Muhammad, *Al-Shaykh Husayn bin Ahmad al-Marsafî : al-ustâdh al-awwal li-al-'ulûm al-adabiyya bi-Dâr al-'Ulûm*, Dâr al-Ma'ârif, al-Qâhira 1952.

AL-HADÎDÎ 'Alî, *'Abdallah Nadîm khatîb al-wataniyya*, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-al-kitâb, al-Qâhira 1987.

AL-MARSAFÎ Husayn., *Risâlat al-kâlim al-thamân*, s.n., al-Qâhira 1881.

AL-NAJJÂR Husayn Fawzî, *Lutfî al-Sayyid wa-al-shakhsiyya al-misriyya*, Maktabat al-Qâhira al-hadîtha, al-Qâhira 1963.

AL-NAJJÂR Husayn Fawzî, *Ahmad Lutfî al-Sayyid ustâdh al-jîl*, Al-Dâr al-misriyya li-al-ta'lîf wa-al-tarjama, al-Qâhira 1965.

- AL-RÂFI'Î 'A., *Mustafâ Kâmil bâ'ith al-haraka al-wataniyya*, Dâr al-Ma'ârif, al-Qâhira 1984 [1939].
- AL-SHALAQ Ahmad Zakariyyâ, *Ru'ya fî tahdîth al-fîkr al-misrî*, al-Hay'a al-misriyya al-'âmma li-al-kitâb, al-Qâhira 1984.
- AMÎN Ahmad, *Zu'amâ' al-islâh fî al-'asr al-hadîth*, Maktabat al-nahda al-'asriyya, al-Qâhira 1949.
- BADRAN M., *Feminists, Islam and Nation*, Princeton University Press, Princeton 1995.
- BARON Beth, *Egypt as a woman*, University of California Press, Los Angeles and Berkeley, 2005.
- BARON Beth, *The Women's Awakening in Egypt*, Yale University Press, London NH 1994.
- BAYÛMÎ Muhammad Rajab, *Muhammad Farîd Wajdî, al-kâtib al-islâmî wa-al-mufakkir al-mawsu'î*, Dâr al-qalam, Dimashq 2003.
- BETTINI Leonardo, *Bibliografia dell'anarchismo. Periodici e numeri unici anarchici in lingua italiana pubblicati all'estero (1872-1971)*, tomo II, Firenze, Crescita Politica, 1976.
- BOOTH Marilyn, *Bayram al-Tunisi's Egypt. Social Criticism and Narrative Strategies*, Ithaca Press, Exeter 1990.
- BOOTH Marilyn, *May Her Likes Be Multiplied. Biography and Gender Politics in Egypt*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2001.
- CACHIA Pierre, *Taha Husayn*, Gorgias Press, Piscataway NJ 2005.
- DELANOUE Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, IFAO, Le Caire 1982, 2 volumes.
- DELANOUE Gilbert, *L'Épître des huit mots du cheikh Husayn al-Marsafî*, IFAO, Le Caire 1963.
- DOSS Madiha, « Discours de réforme », dans A. Roussillon (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Égypte 1882-1962*, CEDEJ, Le Caire 1995, p. 235-256.
- DUPONT Anne-Laure, *Jurjî Zaydân 1861-1914*, Ifpo, Damas 2006.
- FAHMI Ali, « Épopée et sociologie : le cas de l'Égypte », *Égypte/Monde arabe*, 14 (1993), p. 61-66.
- FLORES Alexander, « Reform, Islam, Secularism: Farah Antun and Muhammad 'Abduh », in A. Roussillon (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national*, CEDEJ, Le Caire 1995, p. 565-576.

GERSHONI Israel and JANKOWSKI James P., *Confronting fascism in Egypt*, Stanford University Press, Stanford 2009.

GOLDSCHMIDT Arthur, *Biographical dictionary of modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 2000.

GORMAN Anthony, « Anarchists in Education. The Free Popular University in Egypt (1901) », *Middle Eastern Studies*, 41, 3 (2005), p. 303-320.

GORMAN Anthony, « Diverse in race, religion and nationality », in S. Hirsch and L. Van der Walt (dir.), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940*, Brill, Leiden 2010, p. 3-32.

HOURANI Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

HUTCHINS William Maynard, *Tawfiq al-Hakim : a reader's guide*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 2003.

JACQUEMOND Richard et DUPONT Anne-Laure, « Les transformations du monde arabe dans la première moitié du XXe siècle », dans B. Hallaq et H. Toelle (éd.), *Histoire de la littérature arabe moderne*, vol. I, Actes Sud, Arles, p. 333-375.

JACQUEMOND Richard, *Entre scribes et écrivains. Le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine*, Actes Sud, Arles 2002.

KÂMIL 'Alî Fahmî, *Mustafâ Kâmil Bashâ*, Matba'at al-Liwâ', al-Qâhira 1908.

KEDOURIE Elie, *Afghani and 'Abduh*, Frank Cass, London 1966.

KOBER Marc, FENOGLIO Irène, LANÇON Daniel (éd.), *Entre Nil et sable. Écrivains d'Égypte d'expression française (1920-1960)*, Centre National de Documentation Pédagogique, Paris 1999.

MOGHIRA Mohamed Anouar, *Mostafa Kamel l'Égyptien 1874-1908*, L'Harmattan, Paris 2007.

MOOSA Matti, *The Origins of Modern Arabic Fiction*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 1997.

MOOSA Matti, « The Rise of the Arab Drama in Syria and Egypt », in *The Origins of Modern Arabic Fiction*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 1997, p. 21-40.

OSTLE Robin, « The Romantic Poets », in M. M. Badawi, *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Arabic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 82-131.

OSTLE Robin (dir.), *Modern Literature in the Near and Middle East 1850-1970*, Routledge, London 1991.

QUIJANO-GONZALEZ Yves, *Les gens du livre*, Éditions du CNRS, Paris 1998.

RIDÂ Muhammad Rashîd, *Ta'rikh al-ustâdh al-imâm Muhammad 'Abduh*, Matba'at al-Manâr, al-Qâhira 1906.

ROUSSILLON Alain, *Réforme sociale et identité. Essai sur l'émergence de l'intellectuel et du champ politique modernes en Égypte*, Le Fennec, Casablanca s.d.

RYZOVA Lucie, *L'effendiyya ou la modernité contestée*, CEDEJ, Le Caire 2004.

SELIM Samah, « The Garrulous Peasant », in *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt 1880-1985*, Routledge, London and New York 2004, p. 25-59.

SHUMAYYIL Shiblî, *Majmû'at al-Duktâr Shiblî al-Shumayyil*, Matba'at al-Muqtataf, al-Qâhira 1910.

STARKEY Paul, *From the Ivory Tower. A Critical Study of Tawfîq al-Hakîm*, Ithaca Press, London 1987.

HALLAQ Boutros et TOELLE Heidi (éd.), *Histoire de la littérature arabe moderne*, tome 1, Actes Sud, Arles 2007.

Égypte, construction nationale

'ABDALLAH Ahmad, *Al-Wataniyya al-misriyya*, Mîrît, Al-Qâhira 2000.

ABDEL-MALEK Anouar, *L'Égypte moderne. Idéologie et renaissance nationale*, Anthropos, Paris 1969.

ABÉCASSIS Frédéric, « Conversions », à paraître.

ABÉCASSIS Frédéric, *L'enseignement étranger en Égypte et les élites locales (1920 - 1960)*, Thèse de doctorat, Université Aix-Marseille I, 2000.

ABÉCASSIS Frédéric, « Entre logiques d'État et logiques communautaires », dans C. Décobert (éd.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Maisonneuve et Larose / MMSH, Paris 2000.

ABÉCASSIS Frédéric et LE GALL-KAZAZIAN Anne, « L'identité au miroir du droit. Le statut des personnes en Égypte (fin XIXe-début XXe siècle) », *Égypte/Monde arabe*, 11 (1992), p. 169-194.

ALLEAUME Ghislaine, « Avoir droit de cité », dans G. Alleaume, S. Denoix et M. Tuschscherer (éd.), *Histoire, archéologies et littératures du monde arabe et musulman. Mélanges en l'honneur d'André Raymond*, IFAO, Le Caire 2009, p. 95-110.

ALLEAUME Ghislaine et FARGUES Philippe, « La naissance d'une statistique d'État », *Histoire & Mesure*, 13, 1-2 (1998), p. 147-193.

AGHION Raoul et FELDMAN I. R., *Les Actes de Montreux annotés*, Librairie Centrale, Le Caire 1937.

AHMAD Jamal, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Oxford University Press, Oxford 1968.

ARMINJON Pierre, *Étrangers et protégés dans l'empire ottoman*, Chevalier-Marescq, Paris 1903.

AYALON Ami, « Christian 'intruders', Muslim 'bigots' », in T. Parfitt and J. Egorova, *Jews, Muslims and Mass Media. Mediating the 'Other'*, Routledge, London and New York 2003, p. 15-27.

BEININ Joel and LOCKMAN Zachary, *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class 1882-1954*, AUC Press, Cairo 1998.

BINDER Leonard, *Islamic Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago 1988.

CUNO Kenneth M. and REIMER Michael J., « The Census Registers of Nineteenth-Century Egypt », *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24 (1997), p. 193-216.

DAHAN Constant, « La question de la nationalité en Égypte et les différents problèmes qu'elle soulève », *L'Égypte Contemporaine*, 27 (1916), p. 354-366.

DAHAN Constant, « Recherches sur la nationalité des sujets ottomans établis en Égypte », *L'Égypte Contemporaine*, 37 (1918), p. 81-94.

DAVIS Eric, *Challenging Colonialism: Bank Misr and Egyptian Industrialization 1920-1941*, Princeton University Press, Princeton 1983.

DÉCOBERT Christian (éd.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Maisonneuve et Larose / MMSH, Paris 2000.

FAHMY Ziad, *Ordinary Egyptians: Creating the Modern Nation through Popular Culture*, Stanford University Press, Stanford 2011.

FAHMY Ziad, « Francophone Egyptian Nationalists, Anti-British Discourse and European Public Opinion, 1885–1910 », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 28, 1 (2008), p. 170-183.

FAHMY Ziad, *Popularizing Egyptian Nationalism*, PhD dissertation, The University of Arizona, 2007.

FARAG Iman et ROUSSILLON Alain (éd.), *Égypte/Monde arabe. À propos de la nationalité* 11 (1992).

GERSHONI Israel and JANKOWSKI James P., *Egypt, Islam and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood 1900-1930*, Oxford University Press, Oxford 1987.

GERSHONI Israel and JANKOWSKI James P., *Redefining the Egyptian Nation: 1936-1945*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

GHALI Paul, *Les Nationalités détachées de l'Empire ottoman à la suite de la guerre*, Domat-Montchrestien, Paris 1934.

GOLDSCHMIDT Arthur, JOHNSON Amy J. and SALMONI Barak A. (dir.), *Re-envisioning Egypt: 1919-1952*, AUC Press, Cairo 2005.

GOLDSCHMIDT Arthur, « The Egyptian Nationalist Party, 1892 – 1919 », in P. M. Holt (dir.), *Political and Social Change in Modern Egypt*, Oxford University Press, Oxford 1968, p. 308-333.

HADDAD Mahmoud, « Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Ridā's Ideas on the Caliphate », *Journal of the American Oriental Society*, 117, 2 (1997), p. 253-277.

HANLEY Will, « When did Egyptians stop being Ottomans? An Imperial Citizenship Case Study », in W. Maas (dir.), *Multilevel Citizenship*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2013, p. 89-109.

HARB Muhammad Tal'at, *'Ilāj Misr al-iqtisādī wa-mashrū' inshā' bank al-misriyyīn aw bank al-umma*, Matba'at al-Jarīda, al-Qāhira 1911.

KERR Malcolm H., *Islamic reform*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1966.

KHAYATI Mustapha, « Un disciple libre-penseur de Al-Afghani : Adib Ishaq », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 52-53 (1989), p. 138-149.

KHOURI Mouna Abdallah, *Poetry and the Making of Modern Egypt: 1882-1922*, Brill, Leiden 1971.

LAURENS Henry, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Colin, Paris 1993.

LINANT DE BELLEFONDS Yvon, « Immutabilité du droit musulman et réformes législatives en Égypte », *Revue internationale de droit comparé*, 7, 1 (1955), p. 5-34.

OSTLE Robin, « Literature, Art and National Identity in the Era of Social Reform », dans A. Roussillon (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national*, CEDEJ, Le Caire 1995, p. 351-367.

PAROLIN Gianluca Paolo, *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-state*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2009.

ROUSSILLON Alain (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Égypte 1882-1962*, CEDEJ, Le Caire 1995.

ROUSSILLON Alain, « La modernité disputée », dans A. Roussillon (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national*, CEDEJ, Le Caire 1995, p. 9-35.

ROUSSILLON Alain, *Identité et modernité : les voyageurs égyptiens au Japon (XIXe-XXe siècle)*, Actes Sud, Arles 2005.

ROUSSILLON Alain, « Égyptianité, arabité, islamité : la recomposition des référents identitaires », *Égypte/Monde arabe. À propos de la nationalité*, (11), 1992, p. 77-132.

SÂLIH Sulaymân, *Al-Shaykh 'Alî Yûsuf wa-jarîdat al-Mu'ayyad*, al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-al-kitâb, al-Qâhira 1990.

SELIM Samah, « Languages of Civilization. Nation, Translation and the Politics of Race in Colonial Egypt », *The Translator* 15, 1 (2009), p. 139-156.

SELIM Samah, « Nation and Translation in the Middle East. Histories, Canons, Hegemonies », *The Translator* 15, 1 (2009), p. 1-13.

SELIM Samah, « The People's Entertainments: Translation, Popular Fiction and the *Nahdah* in Egypt », in B. D. Schilgen, G. Zhou and S. L. Gilman (dir.), *Other Renaissances. A New Approach to World Literature*, Palgrave MacMillan Press, New York 2006, p. 35-58.

SELIM Samah, *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt 1880-1985*, Routledge, London and New York 2004.

SELIM Samah, « The Narrative Craft: realism and fiction in the Arabic canon », *Edebiyat*, 14, 1-2 (2003), p. 109-128.

SHALABÎ Hilmî, *Al-hukm al-mahallî wa-al-majâlis al-baladiyya fî Misr*, 'Âlam al-kutub, al-Qâhira 1987.

SULEIMAN Yasir, *The Arabic language and national identity: a study in ideology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003.

WENDELL Charles, *The Evolution of the Egyptian National Image from its Origins to Ahmad Lutfî al-Sayid*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1972.

Égypte, langues

ABÉCASSIS Frédéric, « Approche d'un champ, l'enseignement étranger en Égypte, 1921-1952 », *Égypte/Monde Arabe*, 18-19 (1994), p. 169-194.

AYOUB SINANO Christian et BOULAD-AYOUB Josiane, *Le français comme langue de travail au Moyen Orient. Cahier AAHA*, 60 (2010).

DOSS Madiha, « Le Français en Égypte. Histoire et présence actuelle », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 56 (2004), p. 75-98.

DOSS Madiha et MILLER Catherine (éd.), *Les langues en Égypte. Égypte/Monde arabe*, 27-28 (1996)

FENOGLIO Irène, « L'activité culturelle francophone au Caire durant l'entre-deux guerres. Du paradoxe à la contradiction », dans J.-C. Vatin (éd.), *D'un Orient l'autre*, vol. 1, Éditions du CNRS, Paris 1991, p. 457-496.

GÉRARD Delphine, « Le choix culturel de la langue en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, 27-28 (1996), p. 253-284.

Égypte, histoire des communautés

ABÉCASSIS Frédéric, « École étrangère, école inter-communautaire », dans A. Roussillon (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Égypte 1882-1962*, CEDEJ, Le Caire 1995, p. 215-234.

ABÉCASSIS Frédéric, « Entre droit et pratiques : comment les Juifs d'Égypte sont devenus étrangers », dans *Livre du Congrès Mondial des Juifs d'Égypte. Actes du Congrès à l'Université de Haïfa 2-6 juillet 2006*, Haïfa 2007.

‘AZABÂWÎ ‘Abdallah Muhammad, *Al-Shuwâm fî Misr khilâl al-qarnayn al-thâmin wa-al-tâsi ‘ashara*, Maktabat al-Nahda, Al-Qâhira 1987.

BALBONI Luigi Antonio, *Gli Italiani nella civiltà egiziana del secolo XIX*, Stabilimento tipo-litografico Penasson, Alessandria 1906, 3 volumi.

BEININ Joel, *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1998.

GRENET Mathieu et NTALACHANIS Angelos, « La diaspora grecque (1820-1960). Une minorité aux marges de l'État? », dans S. Laithier et V. Vilmain (éd.), *L'Histoire des minorités est-elle une histoire marginale ?*, PUPS, Paris 2008, p. 85-96.

HASSOUN Jacques, *Histoire des juifs du Nil*, Minerve, Paris 1990.

KITROEFF Alexander, *The Greeks in Egypt*, Ithaca Press, London 1989.

KRAMER Gudrun, *The Jews in Modern Egypt 1914-1952*, I.B. Tauris, London 1989.

LAZAREV Anouchka, « Italiens, italianité et fascisme », dans R. Ilbert et I. Yannakakis (éd.), *Alexandrie 1860-1960*, Autrement, Paris 1992, p. 92-109.

LAZAREV Anouchka, *La communauté italienne en Égypte 1919-1939. Une italianité à l'épreuve des nationalismes*, Mémoire de maîtrise en histoire, Université Paris I Sorbonne, 1986-87.

LE GALL-KAZAZIAN Anne, « Deux familles arméniennes dans l'Égypte du XIX^e siècle : les Tcherakian et les Nubarian », *Cahiers de la Méditerranée*, 82 (2011), p. 341-358.

LE GALL-KAZAZIAN Anne, « Les Arméniens d'Égypte (XIX^e-milieu XX^e). La réforme à l'échelle communautaire », dans A. Roussillon (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Égypte 1882-1962*, CEDEJ, Le Caire 1995, p. 501- 517.

LE GALL-KAZAZIAN Anne, « Être arménien », dans R. Ilbert et I. Yannakakis (éd.), *Alexandrie 1860-1960*, Autrement, Paris 1992, p. 68-80.

MICCOLI Dario, *The Jews of Modern Egypt: Schools, family, and the making of an imagined bourgeoisie 1880s-1950s*, PhD dissertation, European University Institute, 2012.

MICCOLI Dario, « Moving Histories. The Jews and Modernity in Alexandria 1881-1919 », *Quest. Issues in Contemporary Jewish History*, 2 (2011).

MICHEL Ersilio, *Esuli italiani in Egitto 1815-1861*, Domus Mazziniana, Pisa 1958.

NTALACHANIS Angelos, *Leaving Egypt. Greeks and their strategies 1937-1967*, Ph.D. dissertation, European University Institute, 2011.

PETRICIOLI Marta, *Oltre il mito. L'Egitto degli italiani (1917-1947)*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

PHILIPP Thomas, *The Syrians in Egypt 1725 – 1975*, Steiner, Stuttgart 1985.

SAMMARCO Angelo, *Gli italiani in Egitto. Il contributo italiano nella formazione dell'Egitto moderno*, Edizioni del Fascio, Alessandria d'Egitto 1937.

SAMMARCO Angelo, *L'opera degli italiani nella formazione dell'Egitto moderno*, Edizioni Roma, Roma 1939.

SHAMIR Shimon (dir.), *The Jews of Egypt*, Westview Press, Boulder 1987.

TRIMI-KIROU Katérina, « Être internationaliste dans une société coloniale : le cas des Grecs de gauche en Égypte (1914-1960) », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 105-106 (2008), p. 85-117.

TRIMI Katerina et YANNAKAKIS Ilios, « Les Grecs : la *parikia* d'Alexandrie », dans R. Ilbert et I. Yannakakis (éd.), *Alexandrie 1860-1960*, Autrement, Paris 1992, p. 81-87.

Égypte, histoire du livre et de la presse

AL-QABBÂNÎ 'Abd al-'Alîm, *Nash'at al-sihâfa al-'arabiyya bi-al-Iskandariyya 1873-1882*, al-Hay'a al-misriyya al-'âmma li-al-kitâb, al-Qâhira 1973.

ARNOUX-FARNOUX Lucile, « Un miroir de plus en plus fidèle. Deux revues littéraires francophones en Égypte : *La Revue du Caire* et *Valeurs* », dans S. Basch et J.-Y. Empereur, *Alexandria ad Europam*, IFAO, Le Caire 2007, p. 153-166.

AYALON Ami, « Arab Booksellers and Bookshops in the Age of Printing, 1850–1914 », *British Journal of Middle Eastern Studies*, 37, (1) 2010, p. 73-93.

AYALON Ami, *The Press in the Arab Middle East: A History*, Oxford University Press, Oxford 1995.

DORI Luigi., « Tipografi e giornalisti italiani in Egitto », 14, 3 (1959), p. 146-148.

EMPEREUR Jean-Yves, « Deux cents ans de presse francophone d'Égypte », dans Kh. Mohsen-Finan (éd.), *Les Médias en Méditerranée*, Actes-Sud, Arles 2009, p. 23-39.

IBRÂHÎM Muhammad Sa'd, SHÛMÂN Muhammad 'Alî, *Dirâsât fî al-sihâfa al-misriyya*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya li-al-nashr wa-al-tawzî', al-Qâhira 1999.

KENDALL Elisabeth, « Between Politics and Literature: Journals in Alexandria and Istanbul at the End of the Nineteenth Century », in L. Fawaz and C. A. Bayly (dir.), *Modernity and Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean*, Columbia University Press, New York 2001, p. 330-345.

LIMONGELLI Serafino, *L'arte italiana nella stamperia nazionale d'Egitto*, Tipografia M. Roditi, Il Cairo 1911.

LUTHI Jean-Jacques, *Lire la presse d'expression française en Égypte 1798-2008*, L'Harmattan, Paris 2009.

MARCHI Alessandra, « La presse d'expression italienne en Égypte de 1845 à 1950 », *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 5 (2010), p. 91-125.

MUNIER Jules, *La presse en Égypte 1799-1900. Notes et souvenirs*, IFAO, Le Caire 1930.

RIZZITANO Umberto, « Un secolo di giornalismo italiano in Egitto (1845-1945) », *Cahiers d'histoire égyptienne*, 8, 2-3 (1956), p. 129-154.

SADGROVE Philip (dir.), *History of Printing and Publishing in the Languages and Countries of the Middle East*, Oxford University Press, Oxford 2004.

'UTMÂN Ni'mat, *Ta'rikh al-sihâfa al-sakandariyya 1873-1899*, al-Hay'a al-misriyya al-'âmma li-al-kitâb, al-Qâhira 1995.

TADIÉ Jean-Yves, « La vie culturelle francophone à Alexandrie (1895-1950) d'après *La Réforme* », dans S. Basch et J.-Y. Empereur, *Alexandria ad Europam*, IFAO, Le Caire 2007, p. 147-152.

YÉROUSHALMY Ovadia, *La Presse juive en Égypte 1879-1957*, Nahar Misraïm, Paris s.d.

Liban, histoire culturelle

DAKHLI Leyla, *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908-1940)*, IISM/Karthala, Paris 2009.

HAKIM Carol, *The Origins of the Lebanese National Idea: 1840–1920*, University of California Press, Los Angeles and Berkeley 2013.

KAUFMAN Asher, *Reviving Phoenicia: The Search for Identity in Lebanon*, I. B. Tauris, London 2004.

ZEIN Ramy, *Dictionnaire de la littérature libanaise de langue française*, L'Harmattan, Paris 1998.

Tunisie, histoire culturelle

AL-JÂBIRÎ Muhammad Sâlih, *Al-shi'r al-tûnisî al-mu'âsir khilâl qarn*, Al-Sharika al-tûnisiyya li-al-tawzî', Tûnis 1974.

BIN 'ÂSHÛR Muhammad al-Fâdil, *Al-haraka al-adabiyya wa-al-fikriyya bi-Tûnis*, Jâmi 'at al-duwal al-'arabiyya, al-Qâhira 1956.

BIN 'ÂSHÛR Muhammad al-Fâdil, *Arkân al-nahda al-adabiyya bi-Tûnis*, Maktabat al-Najâh, Tûnis 1960.

Histoire globale

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991 [1983].

HIRSCH Steven et VAN DER WALT Lucien (dir.), *Anarchism and Syndicalism in Colonial and Post-Colonial World 1870-1940*, Brill, Leiden 2010.

HOBBSWAM Eric, *L'Âge des Extrêmes*, André Versaille Éditeur, Waterloo 2008 [1994].

HOBBSAWM Eric, *The Age of Empire: 1875–1914*, Pantheon Books, New York 1987.

OWEN Roger, *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, I. B. Tauris, London 1993.

Histoire et mémoire, rapports au temps

HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective*, PUF, Paris 1967 [1950].

HARTOG François, *Régimes d'historicité*, Seuil, Paris 2003.

JOCKEY Philippe, « L'anasthylose et la ruine. Brèves réflexions sur la fabrication de mémoire(s), XIX^e – XX^e siècle », dans M. Crivello (éd.), *Les Échelles de la mémoire en Méditerranée*, Actes Sud, Arles 2010, p. 73-97.

LE GOFF Jacques, *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris 1988.

TRAVERSO Enzo, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, La fabrique, Paris 2005.

Colonialisme et études post-coloniales, débats

ASHCROFT Bill et alii, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, London and New York 1989.

ASHCROFT Bill et alii, *Key-concepts in Post-Colonial Studies*, Routledge, London and New York 1998.

ASHCROFT Bill et alii, *The Post-Colonial Studies Reader*, Routledge, London and New York 1995.

BALANDIER Georges, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 11 (1951), p. 44-79.

CHAKRAVORTY SPIVAK Gayatri, « Can the Subaltern Speak ? », in C. Nelson and L. Grossberg (dir.), *Marxism and the interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Chicago 1988, p. 271-313.

POUCHEPADASS Jacques, « Le projet critique des *postcolonial studies* entre hier et demain », dans M. C. Smouts (éd.), *La situation postcoloniale*, Fondation nationale des sciences politiques, Paris 2007, p. 173-218.

SAID Edward, *Orientalism*, Penguin Books, New York 1978.

SMOUTS Marie-Claude (éd.), *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Fondation nationale des sciences politiques, Paris 2007.

Patrimoine

ALLEAUME Ghislaine, « En amont du patrimoine. L'invention des Anciens par les Modernes », non publié, 2007.

CATTEDRA Raffaele, GARRET Pascal, MILLER Catherine et VOLAIT Mercedes (éd.), *Patrimoines en situation*, Ifpo-Centre Jacques Berque, Beyrouth / Rabat 2010.

HOBBSAWM Eric and RANGER Terence O. (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

POMIAN Krzysztof, « Musée et patrimoine », dans P.-H. Jeudy, *Patrimoines en folie*, Éditions de la MSH, Paris 1990.

ROUSSILLON Alain, « À propos de quelques paradoxes de l'appropriation identitaire du patrimoine », *Cedej*, 2005 : <http://www.cedej-eg.org/spip.php?article359>

ROUSSILLON Alain, « Les 'nouveaux fondamentalistes' en colloque. 'Authenticité' et 'modernité' », *Maghreb-Mashrek*, 107 (1985), p. 5-22.

Table des matières

| | |
|--|--------------|
| Remerciements | 3 |
| Liste des abréviations..... | 6 |
| Avertissement | 7 |
| Liste des planches | 8 |
| Introduction..... | 10 |
| | |
| Partie I..... | |
| Mise en contexte | 20 |
| | |
| Chapitre 1..... | |
| Un simple objet d’histoire..... | 23 |
| 1.1. Quand « simple » est compliqué : bref survol d’une impasse méthodologique. | 24 |
| 1.2. Quand la littérature « reflète » : le texte comme miroir déformant..... | 27 |
| 1.3. Quand la littérature est métaphore : le texte comme substrat symbolique..... | 30 |
| 1.4. Est-ce la faute au linguistic turn ?..... | 33 |
| 1.5. La parole et les subalternes : sortir de la tautologie..... | 36 |
| 1.6. Du monument au document : pour une définition historique de « littérature » ... | 40 |
| 1.7. Ni sceau ni décor, mais témoignage | 43 |
| | |
| Chapitre 2..... | |
| Une époque (1879-1940)..... | 45 |
| 2.1. Un cadre légal d’ottomans et locaux : l’empire comme horizon de référence | 47 |
| 2.2. 1879-1882 : l’Égypte aux Égyptiens..... | 50 |
| 2.3. Vers une umma sécularisée ? Les nationalismes à l’heure de l’occupation (1882-1914) | 54 |
| 2.4. Du protectorat à l’indépendance : construction sociale du champ national..... | 59 |
| 2.5. Un cadre légal en décalage : la nationalité dans l’Égypte post-ottomane..... | 63 |
| 2.6. L’Égypte des années vingt et trente : vers de nouveaux nationalismes supra-nationaux | 66 |
| 2.7. Des empires aux nations (1879-1940) | 71 |
| | |
| Chapitre 3..... | |
| Une ville..... | 79 |
| 3.1. Mohammed Ali (1805-1848) ou le mythe de la ville (re)fondée ex-nihilo | 81 |

| | | |
|--|---|------------|
| 3.2 | Alexandrie dans les circuits internationaux (seconde moitié du XIX ^e siècle)..... | 84 |
| 3.3 | Désordre et nouvel ordre (1882-1890) : vers une gestion urbaine favorable aux « étrangers » | 87 |
| 3.4 | 1890-1907 : entre projets municipaux et réformes britanniques, croissance et inégalités..... | 91 |
| 3.5 | L'ordre britannique à l'épreuve des crises (1907-1922)..... | 95 |
| 3.6 | L'Égypte indépendante : Alexandrie dans l'État-nation (1922-1940)..... | 99 |
| 3.7 | Une ville dans son époque (1879-1940) | 102 |
| Partie II. | | |
| Capital social..... | | 105 |
| | | |
| Chapitre 1..... | | |
| Entre loisir de classe, affirmation sociale, engagement personnel. Être auteur à Alexandrie (1879-1940) | | 108 |
| 1.1 | Amateurs d'élite..... | 109 |
| 1.2 | Amateurs en quête de distinction..... | 113 |
| 1.3 | L'amateurisme à l'épreuve de la morale..... | 117 |
| 1.4 | Éveilleurs : entre presse et littérature..... | 121 |
| 1.5 | Marges en quel sens ? | 125 |
| 1.6 | Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail..... | 131 |
| | | |
| Chapitre 2..... | | |
| Des espaces cloisonnés ? Les lieux de la littérature à Alexandrie | | 143 |
| 2.1 | Du « café banal » au café centre révolutionnaire..... | 144 |
| 2.2 | Salons et réseaux informels : un milieu à explorer | 147 |
| 2.3 | Si Nashr al-Thaqâfa vaut mieux que Shallâlât..... | 150 |
| 2.4 | L'Atelier d'Alexandrie, entre naissance informelle et mythes (re)fondateurs..... | 154 |
| 2.5 | L'Université Populaire Libre, ou d'un anarchisme dilué..... | 159 |
| 2.6 | La Baracca rossa, entre naissance informelle et mythe destructeur..... | 164 |
| 2.7 | En deçà de l'éditeur : imprimeurs et typographes..... | 168 |
| 2.8 | Bibliothèques et bibliothécaires, librairies et libraires..... | 171 |
| 2.9 | Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail..... | 176 |

Chapitre 3.....

Repenser la localité alexandrine, ou la Bourse des valeurs littéraires d’Alexandrie. 180

- 3.1 Famille, entre parrainage et commémoration 182
- 3.2 École, valider pour s’auto-valider 186
- 3.3 Journaux : vers ouvrages posthumes, anthologies, recueils biographiques 189
- 3.4 Ouverture et contacts : repenser la localité alexandrine 192
- 3.5 Dynamiques d’exclusion : quand l’auteur est réduit à personnage..... 196
- 3.6 « Les insatisfaits» de l’exclusion 200
- 3.7 Survol d’ensemble, conclusions, pistes de travail..... 204

Partie III.....

Appartenances. 208

Chapitre 1.....

Alexandrie fin de siècle (1879-1911). Entre local et supranational..... 211

- 1.1. Dépasser le local : figures du nationalisme égyptien, entre arabisme et ottomanisme 211
- 1.2 Si l’ottomanisme ne suffit pas, ou d’une double appartenance sous tutelle étrangère 217
- 1.3 Une conjuration ne vaut pas l’autre : patriotes mazziniens et fanatiques urabistes 221
- 1.4 Silhouettes alexandrines, quand le local est supranational 226
- 1.5 En quête d’ancêtres : Mohammed Ali, le grand étranger du cru 229
- 1.6 Survol d’ensemble, conclusions, pistes de travail..... 234

Chapitre 2.....

***Acosmie*, critique sociale, débuts d’un nouvel universalisme. Alexandrie à l’ombre de la guerre (1911-1922) 240**

- 2.1 Si la Grande Guerre commence en 1911 241
- 2.2 Entre désillusion universelle, critique sociale et nouvel universalisme..... 246
- 2.3 « L’Unité en moi-même, en ma race et dans le genre humain »..... 250
- 2.4 L’écriture du Néant, fin en soi ou outil de la nation 254
- 2.5 La Grande Guerre en Égypte, critique sociale et nationalisme..... 259
- 2.6 Égypte-Italie, retour au berceau..... 264

| | | |
|---|---|------------|
| 2.7 | Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail..... | 269 |
| Chapitre 3..... | | |
| De l'indépendance égyptienne à la défaite française (1922-1940). Le cosmopolitisme ne va plus..... | | 273 |
| 3.1 | Saad en héritage, ou l'éloge de l'Égyptien ordinaire..... | 274 |
| 3.2 | Du méditerranéisme au sémitisme..... | 279 |
| 3.3 | Une race cosmopolite vs le genre humain..... | 283 |
| 3.4 | Critique sociale de la mixité..... | 289 |
| 3.5 | De la francophonie à la francophilie..... | 293 |
| 3.6 | Pourquoi il est athée..... | 297 |
| 3.7 | Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail..... | 301 |
| Partie IV..... | | |
| Mémoire..... | | 307 |
| Chapitre 1..... | | |
| La capitale de la Mémoire : Durrell et la construction d'un éternel alexandrin | | 310 |
| 1.1 | Durrell d'Alexandrie ou Alexandrie de Durrell ?..... | 310 |
| 1.2 | Le Quatuor : résumé d'Alexandrie..... | 313 |
| 1.3 | Au-delà de Durrell : historiciser la vacance de l'histoire..... | 316 |
| 1.4 | Evaristo Breccia, source de Forster et Durrell..... | 318 |
| 1.5 | Alexandrie, 1977 : Durrell se dresse en référence alexandrine..... | 323 |
| 1.6 | Cavafy, personnage fictionnel de Forster et Durrell..... | 325 |
| 1.7 | Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail..... | 329 |
| Chapitre 2..... | | |
| Contre-mémoires, ou Alexandrie malgré Durrell..... | | 331 |
| 2.1 | Clea de sa sœur vs Clea de Durrell..... | 332 |
| 2.2 | Quand un critique perd sa distance critique..... | 336 |
| 2.3 | Quand un auteur se fait critique littéraire (et perd sa distance critique)..... | 341 |
| 2.4 | Critiquer le Quatuor pour critiquer Sadate..... | 345 |
| 2.5 | Les derniers juifs d'Alexandrie..... | 350 |
| 2.6 | Après Durrell, Nasser : Alexandrie 2050..... | 353 |

| | | |
|---|--|------------|
| 2.6 | Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail..... | 357 |
| Chapitre 3..... | | |
| Les mémoires en marge de la Mémoire..... | | 362 |
| 3.1. | Nationalisations à l'égyptienne..... | 363 |
| 3.2. | Et si le poète populaire égyptien était réclamé par la Tunisie ?..... | 367 |
| 3.3. | Nationalisation à l'italienne, ou l'Égypte comme arrière-plan exotique | 371 |
| 3.4. | Dénationalisation à l'italienne, ou d'une moralisation des attaches locales | 375 |
| 3.5. | Survie de la réputation en milieu francophone : d'anthologie en anthologie | 380 |
| 3.6. | D'une certaine francophonie libanaise, ou le transnational fondateur de la nation 384 | |
| 3.7. | Survol d'ensemble, conclusions, pistes de travail..... | 388 |
| Conclusions. | | 393 |
| Riassunto | | 399 |
| Sources..... 411 | | |
| | Description du corpus..... | 412 |
| | Repérage et localisation des sources | 416 |
| | Archives : | 420 |
| | Textes littéraires : | 420 |
| | Guides : | 437 |
| | Catalogues : | 438 |
| | Mémoires et témoignages : | 438 |
| | Anthologies, recueils de profils biographiques, biographies : | 440 |
| Bibliographie..... 442 | | |
| | Histoire et littérature, débats | 443 |
| | Histoire sociale et culturelle | 445 |
| | Cosmopolitisme, approches philosophiques ou éthiques | 447 |
| | Cosmopolitisme, approches critiques..... | 448 |
| | Cosmopolitismes, Méditerranée | 448 |
| | Cosmopolitismes, Moyen Orient..... | 449 |
| | Cosmopolitismes, Égypte..... | 449 |

| | |
|--|-----|
| Cosmopolitismes, Alexandrie | 449 |
| Alexandrie, histoire | 451 |
| Alexandrie, histoire culturelle | 452 |
| Alexandrie, regards divers..... | 453 |
| Empire ottoman, histoire, ouvrages généraux | 454 |
| Empire ottoman, villes, communautés, sociabilités | 454 |
| Empire ottoman, contacts et échanges | 454 |
| Empire ottoman, Grande Guerre | 455 |
| Méditerranée, villes | 455 |
| Mobilités et diasporas, débats | 455 |
| Mobilités en Méditerranée, approches transnationales | 455 |
| Méditerranée et méditerranéisme | 456 |
| Égypte, histoire moderne et contemporaine, ouvrages généraux | 456 |
| Égypte, Muhammad ‘Alî et successeurs | 457 |
| Égypte, période coloniale | 457 |
| Égypte, révolution de 1882 | 458 |
| Égypte, guerre italo-ottomane de 1911 | 458 |
| Égypte, Grande Guerre..... | 458 |
| Égypte, révolution de 1919 | 459 |
| Égypte, 1922-1952 | 459 |
| Égypte, histoire économique et sociale | 459 |
| Égypte, histoire politique | 460 |
| Égypte, histoire culturelle..... | 460 |
| Égypte, construction nationale | 463 |
| Égypte, langues | 466 |
| Égypte, histoire des communautés | 467 |
| Égypte, histoire du livre et de la presse..... | 468 |
| Liban, histoire culturelle | 469 |
| Tunisie, histoire culturelle..... | 470 |
| Histoire globale | 470 |
| Histoire et mémoire, rapports au temps | 470 |
| Colonialisme et études post-coloniales, débats | 471 |
| Patrimoine | 471 |

Aix-Marseille Université
École Doctorale 355 « Espaces, Cultures, Sociétés »
Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman – UMR 7310

en cotutelle avec
Università Ca' Foscari Venezia
Scuola di Dottorato in Lingue, Culture, Società

Écrire à Alexandrie (1879-1940). Capital social, appartenances, mémoire.

ANNEXES :
FICHES AUTEURS

ELENA CHITI

Sous la direction de Ghislaine ALLEAUME (IREMAM)

et

Emanuela TREVISAN SEMI (Università Ca' Foscari)

Avertissement

Ces annexes sont conçues comme des fiches, qui permettent de revenir de façon ponctuelle sur les auteurs traités au cours de cette recherche. Compte tenu de la quantité des sources exploitées, seuls les auteurs cités dans les parties II et III du premier volume sont présentés ici dans une fiche, de façon détaillée.

Chaque fiche contient un aperçu sur les sources, directes et indirectes, qui m'ont aidée à reconstruire la trajectoire de l'auteur en question et qui sont susceptibles de fournir des renseignements sur ses milieux et ses réseaux (ainsi que sur elles-mêmes et leurs propres postures).

Pour simplifier et uniformiser l'accès aux informations, après une présentation discursive, chaque fiche est divisée en différentes sections :

- **Ouvrages de l'auteur/e** ;
- **Autres sources primaires** (en particulier les dédicaces manuscrites) ;
- **Monumenta** (comme pierres tombales ou monuments) ;
- **Ouvrages non localisés de l'auteur/e** (mais dont des sources mentionnent l'existence, et parfois le titre et le contenu) ;
- **Sources secondaires** ;
- **Sources secondaires non localisées.**

Utilisées selon le besoin, ces sections ne sont pas toutes nécessairement présentes dans chaque fiche.

Une partie du matériel photographique utilisé au cours de cette recherche est également présenté et parfois discuté dans la fiche elle-même. Loin de faire l'objet d'un traitement systématique, il pourrait servir de base pour des recherches futures, notamment sur la construction et la survie de la réputation littéraire et les façons dont on la met en scène.

Pour faciliter la consultation, les fiches sont rangées par ordre alphabétique selon le nom de famille de l'auteur/e. Tout en risquant d'engendrer une opacité chronologique, ce rangement permet une meilleure lisibilité en termes de réseaux, tout d'abord parce qu'il rend visible la récurrence de quelques noms de famille. Chaque fiche renvoie, si besoin est, aux fiches d'autres auteurs qui étaient en contact avec l'auteur traité ou dont la trajectoire présente des similitudes avec la sienne.

À la différence du premier volume, ces annexes ne sont pas conçues comme un texte à lire du début à la fin, mais comme un outil auquel on peut avoir recours pour approfondir des points spécifiques. Le but n'est pas de livrer un compendium encyclopédique, ou prétendument exhaustif, de la vie et/ou de l'œuvre des auteurs traités, mais d'en mettre en contexte les parcours et d'en discuter les sources. Le point de vue historique s'intègre donc à

un point de vue historiographique, que je considère comme nécessaire pour esquisser des pistes de travail pour l'avenir.

Ce volume est donc un carnet de recherche, plus qu'un dictionnaire biographique.

Liste des fiches auteurs :

| | |
|--|----|
| Tâniûs ‘ABDUH | 6 |
| (1869, Beyrouth – 1926, Beyrouth) | |
| Ismâ‘îl Ahmad ADHAM..... | 9 |
| (1911, Alexandrie – 1940, Alexandrie)..... | |
| Najîb AL-HADDÂD | 12 |
| (1867, Beyrouth – 1899, Alexandrie)..... | |
| ‘Abd al-Mun‘im AL-KHADRÎ (A. M. KHÉDRY) | 16 |
| (1911, Alexandrie – ?, ?)..... | |
| ‘Abdallah AL-NADÎM..... | 19 |
| (1843 ou 1845, Alexandrie – 1896, Istanbul)..... | |
| Mahmûd BAYRAM AL-TÛNISÎ | 23 |
| (1893, Alexandrie – 1961, Le Caire)..... | |
| Patrice ALVÈRE (Georges GEORGIADÈS) | 27 |
| (1900, Constantinople – 1979, Alexandrie) | |
| Jeanne ARCACHE..... | 30 |
| (1902, Alexandrie – 1961, Le Caire)..... | |
| Céline AXELOS (née TASSO)..... | 33 |
| (1902, Alexandrie – 1992, Alexandrie)..... | |
| Nausicaa BELLOS | 36 |
| (?, Alexandrie ? – ?, Paris ?) | |
| Evaristo BRECCIA | 39 |
| (1876, Offagna, Italie – 1967, Rome) | |
| Morik BRIN (Maurice ROCHER) | 42 |
| (1891, Nantes – 1951, Nantes) | |
| Fausta CIALENTE | 49 |
| (1898, Cagliari, Italie – 1994, Londres) | |
| Édouard DE LAGARENNE..... | 53 |
| (?, ? - 1901, Alexandrie)..... | |
| Michel DE ZOGHEB | 56 |
| (1886, Alexandrie – 1964, ?)..... | |
| Patrice DE ZOGHEB | |

| | |
|---|-----|
| (1889, Alexandrie – 1985, Alexandrie)..... | 58 |
| Esther FAHMY WISSA (Istir FAHMÎ WÎSÂ, née Istir FÂNÛS) | |
| (1895, Assiout – 1990, Alexandrie) | 61 |
| Joseph FARAONE | |
| (1903, Alexandrie – 1924, Le Caire)..... | 64 |
| Jacques-René FIECHTER..... | |
| (1894, Villeret, Suisse – 1981, Genève)..... | 67 |
| Élian Juda FINBERT (né FEINBERG) | |
| (1896 ?, Jaffa – 1977, Chartres) | 71 |
| Louis FLERI..... | |
| (1882, Alexandrie – 1918, Le Caire)..... | 75 |
| Édouard GARGOUR..... | |
| (1896, Alexandrie – ?, ?)..... | 79 |
| Émile Joseph GERTEINY | |
| (Alep, 1902 ? – Le Caire, 1972)..... | 82 |
| Adîb ISHAQ ou ISHÂQ | |
| (1856, Damas – 1884 ou 1885, Beyrouth) | 85 |
| Hector KLAT | |
| (1888, Alexandrie – 1976, Beyrouth)..... | 89 |
| Giuseppe MARCHI..... | |
| (1810, Zola Predosa, Italie – 1890, Alexandrie) | 92 |
| Matteo MARCHI..... | |
| (1844 Bologne, Italie – 1918 Alexandrie)..... | 95 |
| Khalîl MUTRÂN..... | |
| (1872, Baalbek – 1949, Le Caire) | 99 |
| NIZZA (Marguerite CROISIER-GOUBRAN) | |
| (1904, ? – 1953, ?)..... | 103 |
| Georges ORFALI | |
| (?, Alexandrie – ?, ?) | 105 |
| Enrico PEA..... | |
| (1881, Seravezza, Italie – 1958, Forte dei Marmi, Italie) | 107 |
| POETICUS CELESTUS (Alexandre N. CALOTHY)..... | |
| (1895 - ?) | 111 |

| | |
|---|-----|
| Ismâ‘îl SABRÎ..... | 114 |
| (1854, Le Caire – 1923, Le Caire)..... | |
| Horus SCHÉNOUDA | 117 |
| (1917, Alexandrie – 2010, Lugano) | |
| Alec (ou Alek ou Alexandre) SCOUFFI..... | 121 |
| (1886, Alexandrie – 1932, Paris) | |
| Khalîl SHAYBÛB..... | 126 |
| (1892, Lattaquié – 1951, Alexandrie) | |
| ‘Abd al-Rahmân SHUKRÎ | 129 |
| (1886, Port Saïd – 1958, Alexandrie)..... | |
| Carlo SUARÈS..... | 133 |
| (1892, Alexandrie – 1976, Paris) | |
| Salîm TAQLÂ | 135 |
| (1849, Kfarchima, actuel Liban – 1892, Beyt Méri, actuel Liban) | |
| René TASSO | 139 |
| (1897, Alexandrie – 1920, Alexandrie)..... | |
| Henri THUILE | 141 |
| (1885, Marseille – 1960, Montpellier) | |
| Jean-Léon THUILE..... | 144 |
| (1887, Bressuire – 1970, Montpellier) | |
| As‘ad TURÂD..... | 147 |
| (1835, Beyrouth – 1891, Alexandrie)..... | |
| Giuseppe UNGARETTI..... | 151 |
| (1888, Alexandrie – 1970, Milan)..... | |
| Raoul WILKINSON..... | 154 |
| (1862, Alexandrie ? – 1944, Alexandrie ?) | |
| Gaston ZANANIRI | 157 |
| (1904, Alexandrie – 1996, Paris) | |
| Georges ZANANIRI Pacha..... | 160 |
| (1863, Le Caire – 1956, Alexandrie)..... | |
| Nelly ZANANIRI-VAUCHER | 163 |
| (1897, Alexandrie – 1984, Genève) | |

Tâniûs ‘ABDUH (1869, Beyrouth – 1926, Beyrouth)



Source :
Divân Tâniûs ‘Abduh (1925).

La trajectoire de Tâniûs ‘Abduh est emblématique des mobilités qui, en période ottomane, relient l’Égypte aux territoires de la Syrie et du Liban. C’est en effet entre ces pays, et en particulier entre Alexandrie, le Caire et Beyrouth que se déploie son parcours, fait de plusieurs allées-retours et de réseaux qui sont, à leur tour, à cheval entre ces villes.

Né à Beyrouth, où il fait ses études, Tâniûs ‘Abduh s’installe à Alexandrie en 1896, où il entre en contact avec d’autres ressortissants syro-libanais : notamment Najîb al-Haddâd (cf. fiche) et son frère Amîn, ‘Abduh Badrân¹, Khalîl Mutrân et Khalîl Shaybûb (cf. fiches). Avec eux il collabore comme rédacteur à plusieurs journaux, dont *al-Ahrâm* des frères Taqlâ, *al-Basîr* de Rashîd al-Shumayyil et *Anîs al-Jalîs* d’Iskandra Khûrî de Avierino. Il fonde également, à Alexandrie et au Caire, plusieurs périodiques en arabe, qui ont une vie relativement brève : *Fasl al-Khitâb* (« Le verdict ») en 1896 ; ensuite *Al-*

Raqîb (« L’observateur ») ; le quotidien *al-Sharq* (« L’Orient ») en 1903 ; l’hebdomadaire culturel *al-Râwî* (« Le conteur ») en 1907. En 1909, il rentre à Beyrouth. Et il se peut – comme le laisse entendre Yûsuf As‘ad Dâghir², sans toutefois développer son allusion et en indiquer les sources – que ce retour soit lié à un espoir suscité par la Révolution des Jeunes-Turcs de 1908 et par la conséquente remise en vigueur de la Constitution ottomane de 1876. Il est vrai, en effet, que Tâniûs ‘Abduh ne manque pas de célébrer, dans son *dîwân*, ce qu’il considère comme une victoire du droit, mais je n’ai pas réussi à trouver d’autres indices sur ce point, pourtant digne d’être creusé³.

Comme pendant son séjour alexandrin, à Beyrouth Tâniûs ‘Abduh prend part à la vie culturelle citadine, en fondant un autre journal : *Al-Ayyâm* (« Les jours »). Toutefois, ses années beyrouthines sont loin d’être marquées par un tranquille épanouissement culturel. Les sources secondaires les survolent, en les considérant probablement moins intéressantes pour l’activité de l’auteur. Son *dîwân* – le seul que ‘Abduh ait publié – est en revanche un document précieux sur cette période. Tâniûs ‘Abduh passe à Beyrouth toutes les années 1910, pour ne rentrer à Alexandrie qu’en 1923 et publier son *dîwân* au Caire en 1925. Il vit donc à Beyrouth toute la période de la Grande Guerre, de son déclenchement à la crise socio-économique qui s’ensuit, en passant par les pénuries, la famine et les exactions des autorités ottomanes qui se font de plus en plus dures ; notamment à partir de 1916, sous le plénipotentiaire pour les territoires syro-libanais Djemal Pacha. Grâce aux poèmes de ce *dîwân*, écrits pour la plupart pendant le conflit, on peut suivre un véritable parcours de désaffiliation de l’horizon ottoman, qui, après avoir conduit l’auteur à une condamnation du *statu quo*, débouche sur une désillusion définitive vis-à-vis de la Sublime Porte, jugée responsable des souffrances de la population civile.

La poésie liée à la Grande Guerre n’est pas le seul centre d’intérêt dans la production de Tâniûs ‘Abduh. L’auteur est connu principalement, auprès des spécialistes, comme l’un des traducteurs les plus actifs de la *Nahda* égyptienne et syro-libanaise. La quantité de traductions qu’il a effectuées – de l’anglais et du français, de romans, contes et pièces de théâtre (*riwâyât tamthîliyya*) – est tellement impressionnante⁴ que les spécialistes eux-mêmes ne s’accordent pas sur le nombre exact. Ce qui n’est pas, à vrai dire, le seul élément de discorde. Au-delà d’une adaptation des niveaux de langue et d’une arabisation de décors et

personnages, les traductions de Tâniûs ‘Abduh comportent une réélaboration profonde du texte en fonction de l’horizon d’attente – si on peut utiliser cette expression, anachronique pour l’époque – qu’il décèle chez son public. Cette réélaboration le conduit parfois – comme dans le cas éclatant des tragédies de Shakespeare⁵ – à s’écarter de la trame, aussi connue soit-elle, pour changer le final. Une telle liberté d’écriture a valu un temps à Tâniûs ‘Abduh le dédain des critiques littéraires, qui louaient chez lui la quantité, plus que la qualité⁶. Dans son essai sur le conte dans la littérature arabe moderne, de 1966, Muhammad Yûsuf Najm passe du dédain au mépris. Il décrit Tâniûs ‘Abduh comme quelqu’un qui « prenait l’histoire originale et en lisait un bout, puis mettait de côté le livre et commençait à traduire, ou plus précisément à rédiger ce qu’il en gardait en mémoire, en y ajoutant des choses qu’il jugeait plus aptes à plaire au lectorat, plus proches du goût du public⁷ ». Najm voit en cette façon de travailler une infidélité à la lettre, qu’il condamne comme un manque de respect envers l’original. Ce n’est que tout récemment, grâce à des experts de traduction attentifs à sa dimension socio-historique⁸, qu’on a pu revenir sur la posture de Tâniûs ‘Abduh, et plus en général des traducteurs de la *Nahda*, pour en proposer une lecture renouvelée. En sortant du regard binaire, manichéen, visant à trancher entre fidélité et infidélité, on a remis ces traductions dans le contexte plus vaste de la confrontation entre horizon arabe et modernité européenne, qui a traversé l’Égypte, et les territoires arabo-ottomans, en époque coloniale. On a ainsi souligné le rôle de ces traductions comme outils pour négocier avec un canon autre, au lieu de se plier à son absorption acritique.

Ouvrages de l’auteur :

- [sans titre], dans AL-HADDÂD Najîb, *Dîwân tadhkâr al-sibâ*, Matba‘at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1899, p. 107.
- *Dîwân Taniûs ‘Abduh*, Maktabat al-Hilâl, Al-Qâhira 1925.

Sources secondaires sur l’auteur :

- AL-JUMAYYIL Antûn, « Al-Shâ‘ir », dans ‘ABDUH Tâniûs, *Dîwân Taniûs ‘Abduh*, Maktabat al-Hilâl, Al-Qâhira 1925.
- DÂGHIR Yûsuf As‘ad, *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya. Al-juz’ al-thânî*, Al-Jâmi‘a al-Lubnâniyya, Bayrût 1983, p. 576-580.
- HANNÂ Sâmiḥ Fikrî, « Al-ta’rîkh al-ijtmâ‘î li-al-tarjama fî Misr. Tâniûs ‘Abduh wa-riwâyatuhu *Hâmlit* al-tamthîliyya », 21 mars 2006, en ligne : <http://www.diwanal-arab.com/spip.php?article3788>.
- LANDAU Jacob, *Studies in the Arab Theater and Cinema*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1958.
- MUTRÂN Khâlîl, « Kalima ilâ matâli‘ hadha al-dîwân », dans ‘ABDUH Tâniûs, *Dîwân Taniûs ‘Abduh*, Maktabat al-Hilâl, Al-Qâhira 1925.
- NAJM Muhammad Yûsuf, *Al-qissa fî al-adab al-‘arabî al-hadîth 1870-1914*, Dâr al-thaqâfa, Bayrût 1966, p. 21-26 et p. 31-34.

- SELIM Samah, « The People's Entertainments: Translation, Popular Fiction and the *Nahdah* in Egypt », in B. D. Schilgen, G. Zhou and S. L. Gilman (dir.), *Other Renaissances. A New Approach to World Literature*, Palgrave MacMillan Press, New York 2006, p. 35-58.

Notes :

¹ 'Abduh Badrân (1867-1924), journaliste et auteur de poèmes dispersés dans la presse arabophone de l'époque, est un cousin des frères Taqlâ, avec lesquels il collabore dans la rédaction d'*al-Ahrâm*. Pour plus de précisions sur lui, cf. DÂGHIR Y. A., *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya. Al-juz' al-thânî*, p. 173-174.

² DÂGHIR Y. A., *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya*, p. 577.

³ Notamment dans le cadre d'un retour sur l'histoire de l'empire ottoman finissant, dans le but de sortir de la perspective rétrospective selon laquelle la fondation des États-nations, dans les territoires arabo-ottomans, serait une sorte de débouchée téléologique, prévisible depuis longtemps et attendue par les acteurs sur le terrain.

⁴ On parle en tout cas de plusieurs centaines de textes.

⁵ HANNÂ S. F., « Al-ta'rîkh al-ijtmâ'î li-al-tarjama fî Misr ».

⁶ C'est d'ailleurs par une notation ironique sur la quantité qu'Antûn al-Jumayyil ouvre l'introduction même au *dîwân* de Tâniûs 'Abduh, en le présentant comme l'auteur qui – en Orient et peut-être même en Occident – aurait donné le plus de travail aux typographies dans le dernier quart du siècle. Cf. AL-JUMAYYIL Antûn, « Al-Shâ'ir ».

⁷ NAJM M. Y., *Al-qissa fî al-adab al-'arabî al-hadîth*, p. 33-34.

⁸ Cf. SELIM S., « The People's Entertainments » ; HANNÂ S. F., « Al-ta'rîkh al-ijtmâ'î li-al-tarjama fî Misr ».

Ismâ‘îl Ahmad ADHAM (1911, Alexandrie – 1940, Alexandrie)

L’auteur Ismâ‘îl Adham est devenu personnage. Ses prises de position publiques dans le champ égyptien, en tant qu’athée, et son suicide, mis en scène à travers une note adressée aux enquêteurs de police, déchaînent les passions. En lisant les sources secondaires le concernant, on a l’impression de se trouver face à un combat entre partisans et opposants d’Ismâ‘îl Adham, comme si la reconstruction de sa vie et de son œuvre était un choix de camp où la neutralité n’est pas admise. Cela pose des problèmes dans la reconstruction de son parcours. En effet, si ses « partisans » semblent valider de façon quasi automatique les renseignements donnés par Ismâ‘îl Adham lui-même, ses « opposants » les nient, souvent en bloc, sans s’appuyer sur des sources autres.

Pour ses estimateurs, Ismâ‘îl Adham est celui qu’il dit être dans son récit autobiographique « *Limâdhâ anâ mulhid ?* » (« Pourquoi je suis athée »), de 1937, où il se présente comme le fruit d’une éducation à cheval entre les villes (Alexandrie, Astana, le Caire, Moscou), les langues (arabe, turc, anglais, allemand, russe) et les religions (chrétienne et musulmane). Dans ce texte, Adham souligne l’exceptionnalité de son parcours. Il énumère ses titres académiques et ses collaborations avec des institutions scientifiques et culturelles, tout en soulignant son insatisfaction vis-à-vis des savoirs, qui finissent toujours par révéler une part de dogmatisme. Il déclare ne pas avoir pu renoncer à l’exercice du doute, aiguisé par ses lectures de Darwin, Shiblî Shumayyil, Ismâ‘îl Mazhar, ainsi que les tenants égyptiens de la pensée libre (*al-tafkîr al-hurr*), qu’il reconnaît en les figures de Taha Husayn et ‘Alî ‘Abd al-Râziq¹. Il affirme que ce doute l’a poussé à rechercher la vérité de l’existence humaine, qui consisterait en sa dépendance de la loi du hasard et donc en sa vacuité totale. Il conclut en instituant une primauté intellectuelle de l’athéisme, qui est, seul, la croyance de l’homme sage.

Pour ses détracteurs, Ismâ‘îl Adham est un imposteur, qui a inventé de toute pièce quelques détails sur ses origines familiales, la plupart des titres académiques qu’il dit avoir obtenus en Turquie et en Russie, ainsi que sa bibliographie en turc et en russe. Telle est, par exemple, la position de Gautier Juynboll, expert de littérature arabe qui rédige sur Adham un article au titre emblématique : « *Ismâ‘îl Ahmad Adham (1911-1940), the Atheist*² ». Il y affirme que la seule reconnaissance qu’Adham ait jamais acquise est liée à ses prises de position en tant qu’athée dans la presse égyptienne. Juynboll commence par en louer le courage, tout en glissant vers une accusation personnelle d’Adham, visant à dénoncer sa mauvaise foi. Il s’appuie sur les critiques, parfois virulentes, qu’Adham a suscitées dans la presse : elles ciblent à la fois son indifférence envers la religion et ses compétences en tant qu’expert de littérature et de langues étrangères. Sur ces bases, Adham est défini par Juynboll *a clumsy plagiarist*³ (« un plagiaire maladroit »), qui aurait emprunté nombre de passages de ses essais littéraires à d’autres auteurs de la scène égyptienne.

Or, dans le contexte de mon étude, il n’est pas capital d’établir si les renseignements qu’Adham donne sur lui-même sont vrais ou faux : son « *Limâdhâ anâ mulhid ?* » – qu’il soit une autobiographie ou une autofiction – est abordé en tant que document sur la construction d’un discours. Il ne s’agit pas non plus de trancher sur cette accusation de plagiat ; encore moins de juger, d’une façon qui va bien au-delà du cadre déontologique du travail de l’historien, de la bonne foi d’un homme. Ce qu’il est important de relever est, plutôt, la façon dont Juynboll construit son Ismâ‘îl Adham, en glissant d’une mise en exergue de l’athéisme, dans le titre de son article, à une accusation d’imposture, dans les conclusions. Après avoir attribué le suicide d’Adham à sa « crainte d’être découvert comme imposteur, une idée qui

doit avoir été un cauchemar pour lui⁴ », Juynboll présente, en annexe, une preuve supplémentaire de la tendance à l'imposture présente chez cet homme.

Cette fois, l'imposture émergerait non pas de la malhonnêteté d'un auteur plagiaire, mais de celle d'un traducteur infidèle : « La façon dont Adham choisissait à partir de l'original français les seules idées adaptées à sa 'croyance' ne requiert aucun commentaire. Il faudrait néanmoins souligner que, en offrant une telle traduction, il ne facilitait pas à ses lecteurs la comparaison avec l'original !⁵ ». Comme dans le cas de Tâniûs 'Abduh (cf. fiche), l'éloignement d'un traducteur de la lettre, le brouillage des frontières entre texte traduit et texte produit, est envisagé par quelques critiques comme une faute morale, en débouchant sur une identification entre « traduction » et « trahison » qui mériterait d'être étudiée par les historiens des phénomènes culturels.

Ouvrages de l'auteur :

- « Limâdhâ anâ mulhid ? », *Al-Imâm*, novembre 1937, p. 236-246.
- *Al-mu'allafât al-kâmila li-al-duktûr Ismâ'îl Ahmad Adham. Tahrîr wa-taqdîm al-duktûr Ahmad Ibrâhîm al-Hawâra*, Dâr al-Ma'ârif, Al-Qâhira 1984⁶.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- Un survol bibliographique approfondi (et dépassionné) des publications de l'auteur requerrait une connaissance non seulement de l'arabe, mais du turc et du russe, ne-fût que pour vérifier si ses collaborations à des revues scientifiques et culturelles en ces deux langues existent bel et bien. Dâghir parle, par exemple, d'articles parus dans « de nombreuses revues socialistes », comme celle du Centre russe d'études orientales (*al-ma'had al-rûssî li-al-dirâsât al-sharqiyya*), publiée à Moscou⁷. Juynboll nie en bloc l'existence de celles-ci.

Sources secondaires sur l'auteur (bibliographie sélective) :

- AL-HAWÂRA Ahmad Ibrâhîm, « Fihris tahlîlî » et « Muqaddima », dans ADHAM Ismâ'îl Ahmad, *Al-mu'allafât al-kâmila li-al-duktûr Ismâ'îl Ahmad Adham*, Dâr al-Ma'ârif, Al-Qâhira 1984.
- DÂGHIR Yûsuf As'ad, *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya. Al-juz' al-thânî*, Al-Jâmi'a al-Lubnâniyya, Bayrût 1983, p. 96-100.
- JUYNBOLL Gautier H. A., « Ismâ'îl Ahmad Adham (1911-1940), the Atheist », *Journal of Arabic Literature*, 3 (1972), p. 54-71.
- WAJDÎ Muhammad Farîd, « Limâdhâ huwa mulhid ? », *Majallat al-Azhar*, n. 8, 1937, p. 457-475.

Notes :

¹ Pour une mise en contexte à la fois de ces figures et de la façon dont Adham les mobilise comme ses propres références culturelles, cf. volume 1, partie I, chap. 2, par. 2.3 et partie III, chap. 3, par. 3.6.

² JUYNBOLL G. H. A., « Ismā'īl Aḥmad Adham (1911-1940), the Atheist », *Journal of Arabic Literature*, 3 (1972), p. 54-71.

³ *Ibid.*, p. 62.

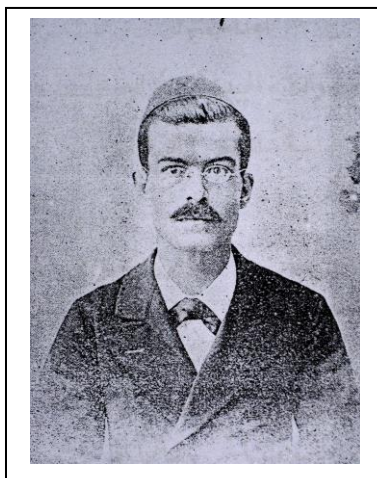
⁴ *Ibid.*, p. 63 : « The present writer believes, however, that Adham took his own life for fear of being found out as an impostor, an idea that must have been a nightmare to him ».

⁵ *Ibid.*, p. 64 : « The way in which Adham selected from the French original only those ideas that fitted into his 'creed' does not require comment. It should however be pointed out that, in offering a translation such as this, he did not make it easy for his readers to compare the translation with the original! ».

⁶ Cette édition des œuvres complètes d'Ismā'īl Ahmad Adham comprend uniquement ses publications en langue arabe sur des sujets culturels ou littéraires. Il s'agit pour la plupart de critiques ou d'études sur des auteurs arabes de son époque, ainsi que de réflexions sur des thèmes philosophiques, précédemment dispersées dans la presse. En sont exclus les textes traitant de façon spécifique de sciences naturelles ou mathématiques. Les œuvres incluses dans cette édition sont divisées en trois volumes : *Udabā' mu'āsirūn* (« Hommes de lettres contemporains »), *Shu'arā' mu'āsirūn* (« Poètes contemporains ») et *Qadāyā wa-munāqashāt* (« Controverses et débats »).

⁷ DĀGHIR Y. A., *Masādir al-dirāsa al-adabiyya. Al-juz' al-thānī*, p. 98-99.

Najîb AL-HADDÂD (1867, Beyrouth – 1899, Alexandrie)



Source:
Dîwân tadhkâr al-sibâ (1899)

Najîb al-Haddâd est un poète, traducteur et journaliste d'origine syro-libanaise. Né à Beyrouth dans une famille de lettrés (son père Sulaymân étant aussi poète ; sa mère Karîma étant l'une des filles de Nasîf al-Yâzîjî¹), il s'installe à Alexandrie avec ses parents quand il est encore un enfant. Dans cette ville, où il fait ses études en français au Collège de Sainte Catherine et ensuite en arabe et en anglais chez les missionnaires américains, il reste jusqu'à l'époque des « événements 'urabistes² », quand, avec les siens, il quitte Alexandrie pour Beyrouth.

Ici, il poursuit ses études au Collège patriarcal, en se consacrant surtout à l'apprentissage de l'arabe, sous l'égide de ses oncles Ibrâhîm et Khalîl al-Yâzîjî, fils de Nasîf, qui sont ses professeurs. Ses études achevées, il obtient en 1883 un poste d'enseignant d'arabe et de français à Baalbek, qu'il quitte un an après pour rentrer à Alexandrie, appelé par Salîm Taqlâ (cf. fiche) à collaborer à *al-Ahrâm*, le journal qu'il a

fondé en 1875 et qui reprend son activité après les « événements 'urabistes ». Al-Haddâd travaille comme rédacteur et traducteur pour *al-Ahrâm* pendant de nombreuses années (jusqu'à 1894, selon les sources), tout en s'adonnant en même temps à l'écriture poétique et à l'adaptation de pièces théâtrales françaises en arabe. En 1894 il fonde à Alexandrie le journal *Al-Salâm*, qui a une vie brève. La même année, il lance dans la même ville, avec son frère Amîn al-Haddâd (1868-1912) et des amis, le journal *Lisân al-'arab* – au début hebdomadaire, ensuite quotidien – dont il est le rédacteur en chef. Il collabore à la revue *Anîs al-Jalîs*, fondée en 1898 par Alexandra de Avierino³ et consacrée aux questions féminines.

Al-Haddâd meurt en 1899 d'une maladie pulmonaire et nombre de ses poèmes sont encore dispersés dans la presse de l'époque. Au-delà de ses traductions (introuvables pour la plupart), les ouvrages qui nous restent de lui – ceux que nous avons pu localiser – sont tous les deux posthumes. Non seulement leur contenu, mais leur composition stratifiée nous renseigne sur les réseaux de l'auteur. Un élément général qu'on peut faire émerger d'une analyse de ceux-ci est, dans la posture *de* l'auteur de son vivant comme dans celles *envers* le défunt auteur, la prépondérance d'un réseau syro-libanais, qu'il soit constitué par des notables installés au Liban ou par des Syro-libanais d'Égypte.

Le premier ouvrage posthume, *Dîwân tadhkâr al-sibâ* (1899), est un choix de poèmes que l'auteur a commencé lui-même à réunir et dont le travail d'organisation, à un stade plutôt avancé, est coupé net par son décès. Le recueil est dédié à Alexandra de Avierino⁴, qui se charge ensuite d'achever le volume par la rédaction d'une note biographique sur son feu ami et collaborateur Najîb al-Haddâd, en l'intégrant avec de brèves contributions d'autres personnes l'ayant côtoyé dans leurs activités journalistique ou littéraire. On trouve ainsi, en clôture, deux notes respectivement de Tâniûs 'Abdû (cf. fiche) et Yuhannâ Sarkîs⁵, ainsi qu'une élégie de la plume de Khalîl Mu'rân (cf. fiche). Ce réseau syro-libanais d'Égypte – à l'exception de Yuhannâ Sarkîs, qui vit au Liban – tourne autour des rédactions d'*al-Ahrâm*, *Anîs al-Jalîs* et *al-Basîr*⁶. Le contenu du recueil, où défilent les traditionnels éloges et élégies, présente des références à l'élite culturelle beyrouthine (en premier lieu la famille al-Yâzîjî) ; au pouvoir égyptien (un éloge et une élégie pour le khédivé Tawfîq, un poème glorifiant la modernité du train, commandité par le gouvernement égyptien pour célébrer le renouveau de

la gare d'Alexandrie) ; mais aussi à des personnalités de la culture égyptienne (tel le musicien 'Abduh al-Hâmûlî).

Quant au deuxième ouvrage posthume, *Muntakhabât al-tayyib al-dhikr al-marhûm al-shaykh Najîb al-Haddâd* (1903), il s'ouvre sur une élégie célébrant Najîb al-Haddâd, rédigée par son frère et collaborateur Amîn, alors que l'effort rédactionnel est dû, à ce qu'on lit, à Hannâ al-Naqqâsh⁷. Ce deuxième volume réunit quelques poèmes, composés ou adaptés du français, et de nombreux articles en prose : des analyses de l'actualité égyptienne ou française, ainsi que des réflexions sur des thèmes sociaux (corruption, modernité, questions féminines) et politiques. Le plus récurrent, parmi ces derniers, est un bilan de l'occupation britannique de l'Égypte, vue comme le moindre mal face à l'éclosion d'un sentiment patriotique que l'auteur considère comme « faux » : visant non pas au développement de l'Égypte, mais à l'exclusion de tout non-Égyptien (*ghayr-misrî*) qui y réside⁸. Loin de la glorification d'Alexandrie comme symbole de vivre-ensemble et de tolérance, l'auteur fait de cette ville – théâtre de l'émeute du 11 juin 1882 où des Européens sont tués – « le lieu le plus fanatiquement hostile de la région envers ceux qui s'y installent » (*ashadd bilâd al-qutr ta'assuban didd al-nâzilîn fî-hâ*)⁹.

Ouvrages de l'auteur :

- «Sifât al-faqîd» (« Portrait du défunt »), dans TAQLÂ Salîm, *Nubdha min dîwân al-marhûm Salîm Bik Taqlâ*, Matba'at al-Ahrâm, al-Iskandariyya 1893, p. 3-6.
- *Dîwân tadhkâr al-sibâ* (« Recueil. Remémoration de la jeunesse »), Matba'at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1899.
- *Muntakhabât al-tayyib al-dhikr al-marhûm al-shaykh Najîb al-Haddâd – tubi'a 'alâ nafaqat jâmi'u-hu Hannâ al-Naqqâsh* (« Textes choisis du feu shaykh Najîb al-Haddâd – imprimés aux frais de leur collecteur Hanna Naqqash »), al-Maktaba al-tijâriyya Gharzûzî wa-Jâwîsh, al-Iskandariyya 1903.

Ouvrages et traductions non localisés de l'auteur :

Ils sont énumérés par Jurjî Zaydân, dans *Tarâjim mashâhîr al-sharq*, p. 385-386 :

- Pièce de théâtre *Salâh al-Dîn al-Ayûbî*¹⁰, que Najîb al-Haddâd a adaptée du roman de Walter Scott mais – selon Zaydân – « en y apportant de tels changements qu'il est exact de dire qu'il en est l'auteur » (*ghayyara fî-hâ wa-baddala hattâ yasihh an yuqâl anna-hu allafa-hâ*). Zaydân ajoute qu'elle a été jouée plusieurs fois au Caire et à Alexandrie, avec un grand succès ;
- Pièce de théâtre *Gharâm wa-intiqâm* (« Passion et vengeance »), adaptée du *Cid* de Corneille, dont Zaydân dit qu'elle a été jouée plusieurs fois ;
- Pièce de théâtre *Hamdân*, adaptée du *Hernani* de Victor Hugo ;
- Pièce de théâtre *Shuhadâ' al-gharâm* (« Martyrs de la passion »), adaptée du *Romeo and Juliet* de Shakespeare ;
- Pièce de théâtre *Al-Bakhîl* (« L'avare »), adaptée de *L'Avare* de Molière ;
- Pièce de théâtre *Al-Mahdî*, sur le Mahdî soudanais ;
- Pièce de théâtre *Ghusn al-Bân* (« L'arbre de Moringa ») ;
- Pièce de théâtre *Thârât al-'arab* (« Vengeances des Arabes »)

- Pièce de théâtre *Al-Rajâ' ba'd al-ya's* (« Le soulagement après la détresse »)¹¹
- Récit *Al-Fursân al-thalâta* (« Les trois cavaliers »), adapté des *Trois mousquetaires* d'Alexandre Dumas.

Cette liste est vraisemblablement incomplète. Tâniûs 'Abduh et Yuhannâ Sarkîs mentionnent beaucoup d'autres titres, mais sans donner des précisions. De plus, la différenciation entre « ouvrages adaptés » et « ouvrages composés » (respectivement *mu'arraba* ou *mu'allafa*) est anachronique à l'époque, ce qui rend difficile de distinguer entre traduction et création. Le même problème se pose pour la distinction entre romans et pièces de théâtre : les deux genres sont appelés *riwâya* (« récit », le terme arabe désignant aujourd'hui le seul roman) et la qualification de *tamthîliyya* (« théâtral ») ou *qisasiyya* (« narratif ») n'est pas toujours explicitée.

Sources secondaires sur l'auteur :

- 'ABDUH Tâniûs, [sans titre], dans AL-HADDÂD Najîb, *Dîwân tadhkâr al-sibâ*, Matba'at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1899, p. 107-112.
- AFÎRÎNÛH Alikandrah, [sans titre], dans AL-HADDÂD Najîb, *Dîwân tadhkâr al-sibâ*, Matba'at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1899, p. 106-107.
- AL-HADDÂD Amîn, [élogie pour Najîb al-Haddâd, sans titre], dans AL-HADDÂD Najîb, *Muntakhabât al-tayyib al-dhikr al-marhûm al-shaykh Najîb al-Haddâd*, al-Maktaba al-tijâriyya Gharzûzî wa-Jâwîsh, al-Iskandariyya 1903.
- GHADBÂN 'Âdil, *Al-Shaykh Najîb al-Haddâd 1867-1899*, Dâr al-Ma'ârif, al-Qâhira 1983.
- MUTRÂN Khalîl, « Rithâ' al-faqîd », dans AL-HADDÂD Najîb, *Dîwân tadhkâr al-sibâ*, Matba'at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1899, p. 123-124.
- NAQQÂSH Hannâ, « Ihdâ' al-kâtib », dans AL-HADDÂD Najîb, *Muntakhabât al-tayyib al-dhikr al-marhûm al-shaykh Najîb al-Haddâd*, al-Maktaba al-tijâriyya Gharzûzî wa-Jâwîsh, al-Iskandariyya 1903.
- VAN GELDER Geert Jan, « Najib al-Haddad's Essay on the Comparison of Arabic and European Poetry » in J. R. Smart (dir.), *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, Curzon Press, London 1996, p. 144-152.
- SARKÎS Yuhannâ, [sans titre], dans AL-HADDÂD Najîb, *Dîwân tadhkâr al-sibâ*, Matba'at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1899, p. 113-123.
- SOMEKH Sasson, «The Neo-classical Arabic Poets», in M. M. Badawi, *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Arabic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 38-39.
- ZAYDÂN Jurjî, *Tarâjim mashâhîr al-sharq fî al-qarn al-tâsi' 'ashara*, Dâr Maktabat al-Hayâ, Bayrût s. d., vol. II, p. 384-392.

- ZAYDÂN Jurjî, *Ta'rîkh adâb al-lugha al-'arabiyya*, vol. IV, Dâr al-Fikr, Bayrût s.d., p. 236.

Notes :

¹ Nasîf al-Yâzîjî (1800–1871) est une figure de proue de la *Nahda* syro-libanaise. Poète, grammairien, traducteur, il a été secrétaire du prince Bashîr al-Shihâb, avant d'enseigner au Syrian Protestant College de Beyrouth (aujourd'hui American University in Beirut). Sa biographie se trouve entre autres dans ZAYDÂN J., *Tarâjim mashâhîr al-sharq*, vol. II, p. 16-28. Le même ouvrage inclut également les profils de ses fils Ibrâhîm (1847-1906, poète, linguiste et journaliste) et Khalîl (1856-1889, poète), mais non celui de sa fille Karîma, la mère de Najîb al-Haddâd, elle aussi poétesse.

² C'est de cette façon qu'on les appelle, par euphémisme : cf. ZAYDÂN J., *Tarâjim mashâhîr al-sharq*, p. 384.

³ Originaire de Beyrouth mais installée depuis 1886 à Alexandrie, Alexandra de Avierino (née Khûrî, 1871-1926) est la première femme qui a fondé et dirigé des revues en Égypte. Pendant une décennie elle est à la tête de deux revues féminines, et féministes : l'une en arabe (*Anîs al-Jalîs*, fondée en 1898), l'autre en français (*Le Lotus*, fondée en 1901). Sa militance féministe ne se borne pas au domaine de la presse, s'exprimant également à travers des prises de parole publiques, notamment à l'occasion de l'Exposition universelle de Paris en 1900.

⁴ Cf. note 3.

⁵ À ne pas confondre avec son homonyme parisien, *Al-Basîr* (« L'observateur ») est un journal alexandrin en langue arabe fondé en 1892 par Rashîd Shumayyîl, d'origine syro-libanaise.

⁶ Yuhannâ Sarkîs affirme avoir connu Najîb al-Haddâd à Beyrouth, au Collège patriarcal, où ils suivaient tous les deux les cours d'arabe des al-Yâzîjî. Sa note biographique, reprise par Alexandra de Avierino, paraît à l'origine au Liban, dans une revue dirigée par l'un des fils de Nasîf al-Yâzîjî (et oncle du défunt Najîb al-Haddâd).

⁷ D'origine syro-libanaise, Hannâ al-Naqqâsh fonde avec Taniûs 'Abduh (cf. fiche) le périodique alexandrin *al-Raqîb* (« L'observateur »).

⁸ AL-HADDÂD N., *Muntakhabât*, p. 188-189.

⁹ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰ Dans la note publiée dans le recueil posthume de Najîb al-Haddâd (1899), Yuhannâ Sarkîs explique que *Salâh al-Dîn al-Ayûbî* est, parmi les ouvrages traduits par le défunt, le seul imprimé à l'époque.

¹¹ Pour une définition du genre littéraire du « soulagement après la détresse » (*al-faraj ba'd al-shidda*), ainsi qu'une analyse de l'œuvre homonyme d'al-Tanûkhî (X^e siècle) qui en est l'exemple le plus connu, cf. GHERSETTI A. (a cura di), *Il sollievo dopo la distretta*, Ariele, Milano 1995.

‘Abd al-Mun‘im AL-KHADRÎ (A. M. KHÉDRY) (1911, Alexandrie – ?, ?)

Les rares sources sur cet auteur francophone d’Alexandrie sont, à ma connaissance, exclusivement francophones. Ce cloisonnement linguistique explique la méconnaissance de son prénom, souvent abrégé par un sigle (A. ou A. M.) ou indiqué de façon erronée (Mohamed). Une dédicace manuscrite¹ de l’auteur à une grande figure du champ littéraire égyptien, Mahmûd Taymûr, permet de lire enfin son prénom en entier : ‘Abd al-Mun‘im. Écrite en arabe dans un livre imprimé en français², cette dédicace témoigne de l’ouverture des milieux littéraires arabophones envers les langues européennes. En effet, face à un cloisonnement linguistique des milieux francophones³, les milieux arabophones montrent en revanche un intérêt et une connaissance du français et de l’anglais, et parfois aussi d’autres langues. Quand, à la fin des années 1930, un intérêt des milieux francophones pour la littérature arabe semble émerger, il n’est pas fondé sur une connaissance linguistique préalable. Les premières traductions françaises de deux œuvres de l’écrivain et dramaturge Tawfîq al-Hakîm – *L’âme retrouvée* et *Schéhérazade* – sont effectuées par ‘Abd al-Mun‘im al-Khadrî avec Morik Brin (cf. fiche) : ne maîtrisant pas l’arabe, le second travaille à une remise en forme du texte déjà traduit en français par al-Khadrî.

L’intérêt d’al-Khadrî pour cette médiation linguistique et culturelle émerge également de ses propres ouvrages. Son recueil de contes en français, *Ein el Hassoud*⁴ (« L’œil de l’envieux »), se propose de donner une idée de la culture « orientale » à un lectorat francophone. Cette visée pédagogique n’est pas sans rappeler la posture de Georges Zananiri ou d’Élian Finbert (cf. fiches) au cours des années vingt⁵. À l’époque, ils publient des recueils de contes « égyptiens » ou « orientaux », en français, pour inviter le public européen à accorder enfin à la production culturelle égyptienne, y compris populaire, l’attention qu’elle mérite.

Quant aux éléments bruts de la biographie d’al-Khadrî, la seule source qui nous renseigne sur cela est Jean Moscatelli, que Jean-Jacques Luthi reprend ensuite. Né à Alexandrie, ‘Abd al-Mun‘im al-Khadrî fait ses études dans la ville : dans une école des missionnaires (on ne précise pas laquelle) et ensuite au Lycée de la Mission laïque française. Pour quelques années, il est conservateur à la bibliothèque de Damanhour, avant d’entreprendre une carrière diplomatique. Moscatelli mentionne pour lui deux postes de prestige : attaché au bureau permanent de l’Égypte auprès des Nations Unies et consul à San Francisco.

Ouvrages de l’auteur :

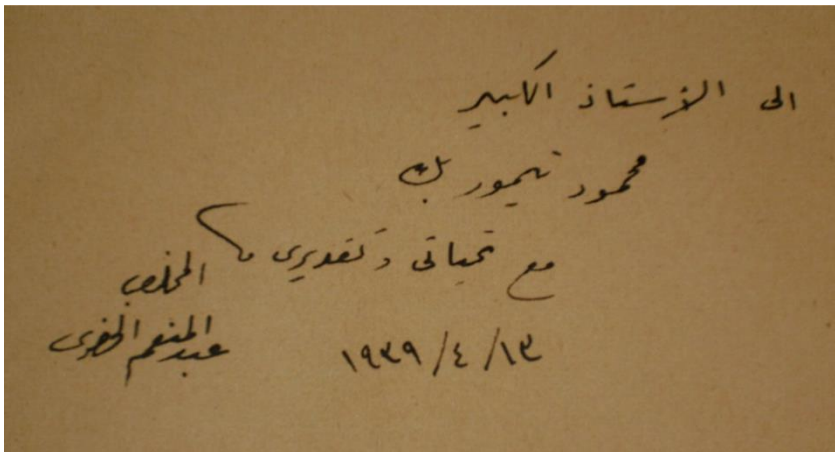
- *Ein el Hassoud : recueil de contes*, Éditions de la Semaine Égyptienne, Le Caire/Alexandrie s.d.⁶.
- *Volutes*, Éditions de la Semaine Égyptienne, Le Caire/Alexandrie 1942.
- Poèmes « Appassionata » et « Paysage », dans J. Moscatelli, *Poètes en Égypte*, Les Éditions de l’Atelier, Le Caire 1955, p. 176-178.

Traductions :

- EL-HAKIM Tewfik, *Schéhérazade : poème dramatique en 7 tableaux* [Shahrazâd, 1934], Nouvelles éditions latines, Paris 1936 (traduit avec Morik Brin).
- EL-HAKIM Tewfik, *L'âme retrouvée : roman du réveil de l'Égypte* [‘Awdat al-rûh, 1933], Fasquelle, Paris 1937 (traduit avec Morik Brin).

Autres sources primaires :

- Dédicace manuscrite en arabe, datée 1929 ou 1939, dans l’ouvrage en français, non daté, *Ein el Hassoud* : « Au grand maître Mahmûd Taymûr bey, avec toute mon estime. ‘Abd al-Mun‘im al-Khadrî ». Elle permet enfin d’attribuer à Khadrî un prénom complet, au-delà des sigles indiqués dans ses ouvrages en français et dans les sources secondaires francophones.



Ouvrages non localisés de l’auteur :

- Des textes en poésie et en prose sont dispersés dans la presse de l’époque.

Sources secondaires sur l’auteur :

- LUTHI Jean-Jacques, *La littérature d’expression française en Égypte*, L’Harmattan, Paris 2000, p. 252⁷.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, L’Atelier, Le Caire 1955, p. 176-178.

Notes :

¹ Cf. *infra*, « Autres sources primaires ».

² AL-KHADRÎ, *Ein el Hassoud*.

³ Cf. volume 1, partie II, chap. 2 et partie II, chap. 3, en particulier par. 3.4.

⁴ Ce livre n'est pas daté. Dans son anthologie, Moscatelli donne pour date 1940, mais la dédicace d'al-Khadrî à Taymûr semble être datée 1929, ou éventuellement 1939, vue la similitude entre les chiffres arabes 2 et 3, surtout dans l'écriture manuscrite. Al-Khadrî aurait eu dix-huit ans en 1929, ce qui ne rend pas impossible une première publication. Mais je considère plus probable que l'ouvrage ait été publié en 1939 et que Moscatelli se soit trompé d'un an seulement.

⁵ Pour une mise en contexte historique de cette posture, cf. volume 1, partie III, chap. 3, par. 3.1.

⁶ Jean Moscatelli donne pour date 1940 : cf. MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, p. 176.

⁷ Luthi donne Mohamed comme prénom de l'auteur.

‘Abdallah AL-NADÎM (1843 ou 1845¹, Alexandrie – 1896, Istanbul)



Source : *Sulâfat al-Nadîm* (1897).

Le parcours de ‘Abdallah al-Nadîm ne se joue ni entre l’Égypte et les territoires syro-libanais, ni entre l’Égypte et l’Europe, mais bel et bien à l’intérieur de ce premier pays, qu’il ne quitte pour l’étranger qu’au gré des exils. Né à Alexandrie dans une famille modeste, originaire de la campagne autour de Sharqiyya, ‘Abdallah al-Nadîm fréquente le *kuttâb*. Selon son premier biographe et ami, Ahmad Samîr², il apprend le Coran par cœur avant l’âge de neuf ans, ce qui pousse son père à investir les quelques épargnes mises de côté, grâce au four à pain qu’il a ouvert, pour donner à son fils une bonne éducation. Il choisit pour lui l’école religieuse du shaykh Ibrâhîm Pacha, qui jouit d’une excellente réputation à Alexandrie, mais ce choix ne semble pas correspondre à la vocation du jeune ‘Abdallah al-Nadîm, qui préfère la rue à l’école et les poètes populaires aux imams.

Ses velléités littéraires sont découragées par sa famille, qui voudrait pour lui un métier rémunéré. Ce que ‘Abdallah al-Nadîm se met effectivement à exercer, quand son père le met à la porte. Il apprend à se servir du télégraphe, dont il acquiert une maîtrise qui lui ouvre la voie de l’emploi dans plusieurs bureaux, dont celui de la résidence (*al-qasr al-‘âlî*) du khédive Ismâ‘îl au Caire. Son biographe souligne pourtant que ce travail ne satisfait pas culturellement ‘Abdallah al-Nadîm, qui attend chaque pause pour aller à al-Azhar retrouver ceux qui, parmi ses anciens camarades d’études, y poursuivent leur formation. Il garde le contact avec eux, tout en connaissant dans leur milieu d’autres lettrés et linguistes. Il a avec ces azharis un échange constant, tant sur la littérature que sur la situation politique de l’Égypte, et cela continue jusqu’en 1875, quand il est renvoyé de son poste d’opérateur télégraphique au Palais. Si Ahmad Samîr – et Jurjî Zaydân qui cite son écrit – ne donne pas de cause pour ce qu’il qualifie d’un malheureux « accident », il semble que cela se soit produit parce que ‘Abdallah al-Nadîm aurait critiqué le khédive. En tout cas, malgré ses connaissances, il n’arrive pas à retrouver d’autres emplois au Caire et il s’en va dans la campagne du Delta où il exerce les métiers les plus disparates : d’instituteur des enfants d’un *‘umda* à berger, de vendeur d’échoppe à *zajjâl* – poète populaire – de profession.

Ayant eu connaissance des agitations politiques qui traversent le pays, il rentre à Alexandrie début 1879. Il faut probablement faire remonter à cette période la rencontre avec Jamâl al-Dîn al-Afghânî et le cercle de ses disciples, réunis autour de sa loge maçonnique et de la société secrète *Misr al-Fatâ*, œuvrant pour libérer l’Égypte du contrôle britannique. Dans ce contexte, ‘Abdallah al-Nadîm écrit des articles pour les journaux *Misr* et *Tijâra*, édités par Adîb Ishaq (cf. fiche) et Salîm al-Naqqâsh. Or, quelques sources tendent à aplatir la figure d’al-Nadîm en faisant de ce disciple d’al-Afghânî une sorte de simple porte-parole de la pensée de son maître. Néanmoins, l’adhésion aux idéaux de ce dernier est loin d’être totale ou statique. Très vite, ‘Abdallah al-Nadîm aurait quitté *Misr al-Fatâ* pour fonder à Alexandrie sa propre société, non secrète cette fois : *Al-Jami‘iyya al-khayriyya al-islamiyya* (« Société islamique de bienfaisance »), à vocation charitable et engagée dans un programme d’éducation des enfants démunis.

Son engagement nationaliste ne cesse pas. Il semble, au contraire, s’accroître au cours de cette période, tout en assumant une forme plus individuelle : à travers des prises de parole

publiques, notamment à Alexandrie³, et une activité journalistique clandestine. C'est en effet en juin 1881 qu'al-Nadîm fonde et dirige sa première revue satirique, intitulée *al-Tankât wa-al-Tabkât* (« Raillerie et réprimande »). Elle donne la voix aux idéaux nationalistes contre l'occupation britannique, en devenant un soutien culturel important de la révolution 'urabiste. Au point que, vu son succès, en octobre 1881 Ahmad 'Urâbî prie al-Nadîm de la remplacer par un autre périodique, au titre et au contenu plus convenables aux exigences de la révolution : c'est ainsi qu'*al-Tankât wa-al-Tabkât* est fermé, pour céder la place à *al-Tâ'if* (du nom de la ville du Hedjaz). Recherché par les Britanniques après la défaite des 'urabistes à Tell el-Kébir, en septembre 1882, al-Nadîm se cache pendant presque dix ans dans la zone du Delta, en particulier dans les campagnes, avant d'être livré aux autorités en automne 1891 et exilé à Jaffa. Gracié par le khédive 'Abbâs Hilmî II, monté au trône en janvier 1892, il retourne au Caire. Il y publie un autre journal de critique sociale, qu'il intitule *al-Ustâdh* (« Le moniteur »). Cette nouvelle publication lui vaut à nouveau l'exil en 1893 : d'abord à Jaffa et ensuite à Istanbul, où 'Abdallah al-Nadîm retrouve Jamâl al-Dîn al-Afghânî et où il meurt en 1896.

Quelque peu snobé par les histoires de la littérature et du théâtre arabe⁴, 'Abdallah al-Nadîm est aujourd'hui considéré comme un pionnier dans les deux domaines. Ses écrits en dialecte égyptien et ses liens avec l'univers de l'oralité n'empêchent plus les chercheurs, attentifs à la formation socio-historique des canons littéraires, de l'inclure à plein titre parmi les auteurs d'Égypte⁵. Cette réévaluation est partagée par les historiens du culturel, qui voient en la production dialectale des poètes populaires, diffusée à l'oral, une forme de résistance à l'occupation coloniale et même un vecteur de formation d'une culture nationale égyptienne⁶.

Ouvrages de l'auteur :

- *Al-Tankât wa-al-tabkât, sahîfa wataniyya usbû'iyya adabiyya hazliyya* [« Raillerie et réprimande, hebdomadaire patriotique littéraire parodique »], publié à Alexandrie du 6 juin au 23 octobre 1881 (19 numéros)⁷.
- *Al-Ustâdh, jarîda 'ilmiyya tahdhîbiyya fukâhiyya* [« Le Moniteur, hebdomadaire scientifique instructif humoristique »], publié au Caire du 24 août 1892 au 13 juin 1893 (42 numéros)⁸.
- *Sulâfat al-Nadîm fî muntakhabât al-Sayyid 'Abdallah al-Nadîm. Jam' shaqîqi-hi 'Abd al-Fattâh al-Nadîm. Tubi'at bi-Misr 'alâ nafaqat shaqîqi-hi* [« Le nectar des morceaux choisis de 'Abdallah al-Nadîm, réunis par son frère 'Abd al-Fattâh al-Nadîm. Imprimés à ses frais au Caire »], Al-Matba'a al-Jâmi'a, Al-Qâhira 1897-1901⁹.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- S'il est vrai que nombre d'écrits de 'Abdallâh al-Nadîm, dispersés dans la presse ou recueillis en volume, sont conservés au Caire à Dâr al-kutub (la Bibliothèque nationale d'Égypte), tous ses biographes soulignent le fait qu'une quantité considérable, et jamais quantifiée, de ceux-ci est perdue. Il s'agirait surtout des textes produits pendant la période qui va de 1882 à 1891, au cours de laquelle 'Abdallâh al-Nadîm était en fuite pour échapper aux autorités britanniques, mais aussi des années suivantes, marquées par ses deux exils¹⁰. Un bibliothécaire se disait convaincu qu'il faudrait chercher les textes d'al-Nadîm dans les bibliothèques d'Istanbul.

Sources secondaires sur l'auteur (bibliographie sélective) :

- --, *Sîratuhu ma'a bibliûgrâfiyya mukhtâra*, al-Hay'a al-'âmma li-Dâr al-kutub wa-al-wathâ'iq al-qawmiyya bi-al-ta'âwun ma'a al-Majlis al-a'lâ li-al-thaqâfa, al-Qâhira 1995.
- AL-HADÎDÎ 'Alî, *'Abdallah Nadîm khatîb al-wataniyya*, al-Hay'a al-misriyya al-'âmma li-al-kitâb, al-Qâhira 1987.
- DELANOUE Gilbert, « 'Abd Allah Nadim (1845-1896) : Les idées politiques et morales d'un journaliste égyptien », *Bulletin d'Études Orientales*, t. 17, IFPO, Damas 1961-1962, p. 75-120.
- FAHMY ZIAD, *Ordinary Egyptians. Creating the Modern Nation through Popular Culture*, Stanford University Press, Stanford 2011, p. 39-60 ; p. 61-95.
- GOLDSCHMIDT Arthur, *Biographical dictionary of modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, Boulder (Colorado) 2000, p. 146-147.
- LANDAU Jacob, *Studies in the Arab Theater and Cinema*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1958, p. 26-27.
- MOOSA Matti, *The Origins of Modern Arabic Fiction*, Lynne Rienner Publishers, Boulder (Colorado) 1997, p. 67-89.
- SAMÎR Ahmad, « Tarjamât faqîd Misr al-sayyid 'Abdallah al-Nadîm », dans AL-NADÎM 'Abdallah, *Sulâfat al-Nadîm fî muntakhabât al-Sayyid 'Abdallah al-Nadîm. Al-juz' al-awwal*, Al-Qâhira 1897, p. 3-17.
- SELIM Samah, *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt*, Routledge, London and New York 2004, p. 25-59.
- VATIKIOTIS Panayotis, *The Modern History of Egypt*, Weidenfeld and Nicolson, London 1969, p. 139-143.
- ZAYDÂN Jurjî, *Tarâjim mashâhîr al-sharq fî al-qarn al-tâsi' 'ashara. Al-Juz' al-thânî*, Dâr Maktabat al-Hayâ, Bayrût s. d., p. 128-137.

Notes :

¹ Les dates varient selon les sources et on peut soupçonner, comme dans le cas d'Adîb Ishaq et d'autres auteurs, un problème de conversion du calendrier hégirien au calendrier grégorien.

² SAMÎR A., « Tarjamat faqîd Misr al-sayyid 'Abdallah al-Nadîm ».

³ Dont un choix est inclus dans AL-NADÎM 'A., *Sulâfat al-Nadîm*.

⁴ On peut citer l'exemple emblématique de Yûsuf As'ad Dâghir qui, tout en incluant dans son ouvrage monumental en plusieurs volumes *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya* (« Sources pour les études littéraires »), les profils de nombreux producteurs d'ouvrages historiques et essais divers, n'accorde pas une seule page à 'Abdallah al-Nadîm ; ni d'ailleurs à Mahmûd Bayram al-Tûnisî (cf. fiche).

⁵ C'est la posture de Samah Selim, qui souligne la contradiction dans laquelle tombent Moosa et Landau qui, tout en ouvrant leurs essais respectifs sur les origines de la littérature et du théâtre arabes contemporains par la mention de 'Abdallah al-Nadîm, finissent par déclarer qu'on ne peut en tout cas le considérer comme un véritable précurseur : cf. SELIM S., *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt*, p. 30-31.

⁶ FAHMY Z., *Ordinary Egyptians*.

⁷ Les numéros d'*Al-Tankît wa-al-tabkît* sont entièrement écrits par 'Abdallah al-Nadîm, qui les signe en dernière page par « Nadîm » (mot qui en arabe veut dire aussi « un ami » ou « un confident »). Ils sont imprimés clandestinement à Alexandrie et envoyés par la poste, uniquement sur abonnement, en toute l'Égypte. Ils contiennent tant des appels patriotiques que des contes et des dialogues humoristiques. Vu le succès de la publication, 'Urâbî fait pression sur al-Nadîm, pour qu'il publie un périodique qui soit ouvertement au service des 'urabistes. Meurt donc *Al-Tankît wa-al-tabkît* et naît à sa place *Al-Tâ'if, jarîdat al-thawra* (« Taef, journal de la révolution »), qui se trouve aussi à Dâr al-kutub.

⁸ Cette fois la publication n'est pas clandestine et 'Abdallah al-Nadîm est aidé par son frère 'Abd al-Fattâh. Ce sont les seuls composants de l'équipe : 'Abdallah al-Nadîm comme rédacteur (*muharrir*) et son frère 'Abd al-Fattâh comme « directeur » (*mudîr*). Les numéros sont conçus comme une série de textes formant un tout unique : chacun est indiqué par la mention « partie [n.] de l'année [n.] », ce qui se fait aussi dans d'autres périodiques à l'époque.

⁹ Les deux volumes du livre sont imprimés respectivement en 1897 et 1901 et reliés ensuite. L'ouvrage complet est réimprimé au Caire en 1914, dans l'édition même de 'Abd al-Fattâh al-Nadîm mais chez un autre imprimeur (Amîn Hindiyya) et aux frais de celui-ci.

¹⁰ Pour un aperçu chronologique raisonné des productions de l'auteur, y compris celles qui sont perdues (mais dont on a souvent les titres), cf. AL-HADÎDÎ 'A., *'Abdallah Nadîm khatîb al-wataniyya*, p. 393-399.

Mahmûd BAYRAM AL-TÛNISÎ (1893, Alexandrie – 1961, Le Caire)



Source :
Mudhakkirâtî (2001)

Mahmûd Bayram, surnommé al-Tûnisî à cause des origines tunisiennes de son grand-père paternel, est né à Alexandrie, dans une zone modeste de la Presqu'île. Cette zone est le quartier de Sayyâla, à nord-est. Elle était habitée par de nombreux ressortissants de la communauté maghrébine et son grand-père y avait ouvert un petit commerce de soie, dans ce qu'on appelait le *sûq al-Maghârîba* (« marché des Maghrébins »). Plus au sud, la mosquée Abû al-'Abbâs al-Mursî jouait le rôle d'un centre d'agrégation, non seulement pour les cérémonies religieuses, mais pour la vie sociale de cette portion de Presqu'île. Dans son essai sur la trajectoire de Mahmûd Bayram al-Tûnisî, Marilyn Booth présente un aperçu sur ce milieu, dans lequel Bayram a vécu son enfance et sa jeunesse. Au-delà des détails bruts sur son parcours, que nous n'avons d'ailleurs qu'en partie et souvent sans certitude,

ce milieu est important pour sa formation.

Dès l'enfance, à l'instar de 'Abdallah al-Nadîm (cf. fiche), Bayram fréquente les poètes populaires plus que l'école institutionnelle, en assistant à leurs performances en dialecte dans les rues et les cafés de la zone du port. Après la mort de son père, à l'âge de douze ans, et celle de sa mère, quelques années plus tard, Bayram doit vivre de son travail. Il gère une petite épicerie à Sayyâla, même si – semble-t-il – sans grande satisfaction et sans succès, vu qu'il aurait passé de longues heures plongé dans la lecture de livres et de journaux, au lieu d'aller recevoir ses clients. Encore une fois, son parcours n'est pas sans rappeler celui de 'Abdallah al-Nadîm, ennuyé par son travail d'opérateur télégraphique et fasciné par la philosophie et la littérature. Pourtant, on peut aisément remarquer, dans les profils biographiques en arabe sur Bayram, une tendance à se positionner dans le sillage d'une sorte de légende – que Booth appelle ironiquement la « *sîra bayramiyya*¹ » – que l'auteur lui-même a participé à développer et que les circonstances de sa vie ont contribué à accroître. Ainsi, le rapprochement avec la figure de 'Abdallah al-Nadîm, à une révolution nationaliste de distance, pourrait être le fruit d'une posture recherchée et non seulement de similitudes contingentes.

Désormais, dans l'imaginaire commun égyptien, le rôle de Bayram en 1919 est assimilé à celui d'al-Nadîm en 1882. Les différences sont pourtant de taille : si al-Nadîm a été bel et bien un orateur de la révolution 'urabiste, Bayram s'est livré à une critique de l'occupation britannique et du pouvoir égyptien, mais sans assumer une position de guide politique et sans plaider la cause d'un mouvement précis. Son œuvre mûrit dans la situation de malaise socio-économique des années de la Grande Guerre, au cours desquelles les conditions de vie, dans les quartiers alexandrins de la Presqu'île, ne cessent de se gâter². Elle est porteuse d'un message social, plus que politique, qui s'inscrit dans un contexte de bouleversements profonds, où les recompositions identitaires prennent la forme d'un désenchantement, ou d'une contestation, plus que d'une adhésion positive, d'une allégeance revendiquée³.

Bayram fréquente les cafés de la Presqu'île, en particulier le café al-Bulbul et celui de Sâlih Abû al-Shuhûd, dans lesquels on critique l'occupation britannique et la crise sociale et économique qui touche l'Égypte. Il entre en contact avec des poètes populaires et des musiciens, dont Sayyid Darwîsh⁴, qui plaident aussi pour l'indépendance nationale. Il est exilé d'Égypte, en octobre 1919, pour ses prises de position⁵ contre l'occupation britannique et ses

œuvres satiriques sur les faiblesses et les connivences de la famille royale égyptienne. Il vit entre la France et la Tunisie : d'emplois précaires, dans des conditions difficiles, souvent en pauvreté, sans pouvoir rentrer en Égypte pendant deux décennies⁶. Malgré cela, on peut raisonnablement affirmer que, plus que de Zaghoul et de la révolution de 1919, Bayram a été la voix de Nasser et de la révolution de 1952. Ses idéaux panarabes, en général, et son sentiment pro-nassérien, en particulier, lui valent enfin l'acquisition de la nationalité égyptienne, qu'il n'avait jamais eue.

Les années Nasser font de lui une voix institutionnelle. On met en valeur son apport à la poésie dialectale et son œuvre comme auteur de textes pour la chanteuse Umm Kulthûm, vue comme une gloire égyptienne. Si ce statut semble quelque peu s'estomper sous Sadate, dont Bayram n'apprécie pas les ouvertures à l'Europe et à Israël, sa réputation de chanteur populaire de l'Égypte⁷ est ensuite restaurée et demeure présente jusqu'à aujourd'hui. De plus, la Tunisie revendique également Bayram en héritage, en mettant l'accent sur ses origines familiales et ses années d'exil, passées à Tunis⁸.

En 1991, la poste tunisienne émet un timbre qui commémore le trentenaire de la mort du poète, où celui-ci est présenté comme une « personnalité arabe illustre ». En 1993, pour le centenaire de sa naissance, la poste égyptienne répond avec l'émission d'une série de timbres sur des personnalités égyptiennes, dans laquelle Bayram est inclus. Cette sorte de guerre par timbres interposés ouvre des pistes de réflexion fécondes sur l'institutionnalisation, dans des cadres nationaux spécifiques, de trajectoires qui sont à cheval entre les nations⁹.



Timbre tunisien
(1991)



Série de timbres égyptiens
avec Mahmûd Bayram al-Tûnisî (1993)

Ouvrages de l'auteur (bibliographie sélective)¹⁰ :

- *Dîwân Bayram al-Tûnisî. Al-juz' al-awwal*, Maktabat Misr, al-Qâhira 1943.
- *Dîwân Bayram al-Tûnisî. Al-juz' al-thânî*, Maktabat Misr, al-Qâhira 1948.
- *Al-Sayyid wa 'mrâtû fî Bârîs*¹¹. *Al-tab'a al-thâniya*, s.n., al-Qâhira s.d.
- *Dîwân Bayram al-Tûnisî bi-ajzâ 'i-hi al-thalâta*, Maktabat Misr, al-Qâhira 1973.
- *Mahmûd Bayram al-Tûnisî fî al-manfâ. Hayâtu-hu wa-athâru-hu. Al-juz' al-thânî*, Dâr al-gharb al-islâmî, Bayrût 1987.

- *Mudhakkirâtî. Al-Majmû'a al-kâmila*, Dâr al-janûb li-al-nashr, Tûnis 2001.
- *Mahmûd Bayram al-Tûnisî. A'mâlu-hu al-shi'riyya al-kâmila*, Dâr al-Imân, al-Qâhira 2008.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- Dans son essai sur Bayram, Marilyn Booth dresse un bilan ponctuel sur le contexte de publication de ses textes, en notant les pertes, les lacunes et les points à creuser.¹²

Sources secondaires sur l'auteur (bibliographie sélective) :

- AL-'AQBÂWÎ Ismâ'îl, « Muqaddima », dans AL-TÛNISÎ Mahmûd Bayram, *Mahmûd Bayram al-Tûnisî. A'mâlu-hu al-shi'riyya al-kâmila*, Dâr al-Imân, al-Qâhira 2008, p. 3-5.
- AL-JÂBIRÎ Muhammad Sâlih, *Al-shi'r al-tûnisî al-mu'âsir khilâl qarn 1870/1970*, Al-sharika al-tûnisiyya li-al-tawzî', Tûnis 1974.
- AL-JÂBIRÎ Muhammad Sâlih, « Hadhâ al-turâth wa-ahammiyyatu-hu », *Mahmûd Bayram al-Tûnisî fî al-manfâ. Hayâtu-hu wa-athâru-hu. Al-juz' al-thânî*, Dâr al-gharb al-islâmî, Bayrût 1987, p. 5-9.
- AL-ZIMIRLÎ Fawzî, « Ayyâm Mahmûd Bayram al-Tûnisî », dans AL-TÛNISÎ Mahmûd Bayram, *Mudhakkirâtî. Al-Majmû'a al-kâmila*, Dâr al-janûb li-al-nashr, Tûnis 2001, p. 9-32.
- BEN SALEM Moncef, « Tunisie, philatélie, mémoire collective », 25 février 2008, en ligne : <http://fr.allafrica.com/stories/200802252112.html>
- BIN 'ÂSHÛR Muhammad al-Fâdil, *Al-Haraka al-adabiyya wa-al-fikriyya bi-Tûnis*, Jâmi'at al-duwal al-'arabiyya, Al-Qâhira 1956.
- BIN 'ÂSHÛR Muhammad al-Fâdil, *Arkân al-nahda al-adabiyya bi-Tûnis*, Maktabat al-najâh, Tûnis 1960.
- BOOTH Marilyn, *Bayram al-Tunisi's Egypt. Social Criticism and Narrative Strategies*, Ithaca Press, Exeter 1990.
- GOLDSCHMIDT Arthur, *Biographical dictionary of modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, Boulder (Colorado) 2000, p. 214-215.
- MELLIGI Tahar, « Bayram Ettounsi : des origines bien de chez nous », *La Presse de Tunisie*, 11 août 2008.

- Émission *Fanâr* (« Le Phare ») de la chaîne Al-Iskandariyya (« Alexandrie »), consacrée à la réouverture en 2012 du Théâtre Mahmûd Bayram al-Tûnisî, disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=BssgGgD107g>

Notes :

¹ BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt*, p. 15.

² Cf. volume 1, partie III, chap. 2, par. 2.5.

³ Cf. volume 1, partie III, chap. 2.

⁴ Sayyid Darwîsh (1892-1923) est, entre autres, l'auteur de la musique de l'hymne national égyptien.

⁵ Souvent à travers des poèmes.

⁶ Bayram rentre en Égypte en 1938.

⁷ Cf. volume 1, partie IV, chap. 3, par. 3.1.

⁸ Cf. volume 1, partie IV, chap. 3, par. 3.2.

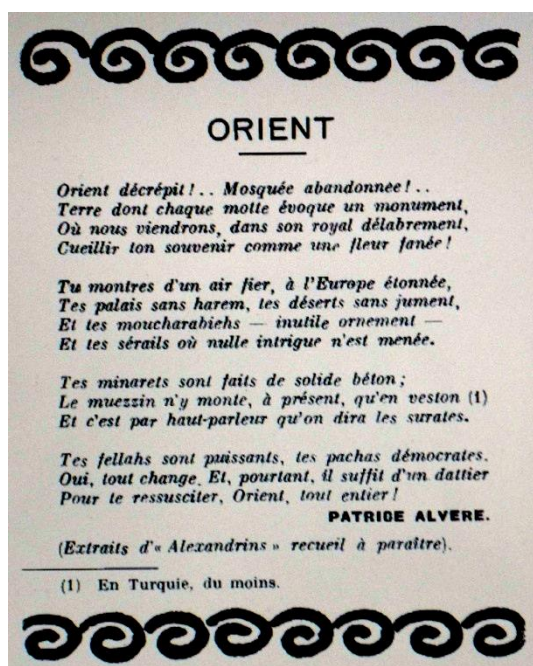
⁹ Cf. volume 1, partie IV, chap. 3, par 3.1 et 3.2.

¹⁰ Pour une bibliographie complète (sauf rééditions ou publications posthumes postérieures à 1990), je renvoie à : BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt*, p. 607-609.

¹¹ Le titre, comme le contenu, est en dialecte égyptien.

¹² BOOTH M., *Bayram al-Tunisi's Egypt*, p. 415-444.

Patrice ALVÈRE (Georges GEORGIADÈS)
(1900, Constantinople – 1979, Alexandrie)



La Semaine égyptienne, 27 mai 1927.
 Source : CEAlex.

Patrice Alvère ¹, de son vrai nom Georges Georgiadès – ou Georgiades ou Giorgiadis, selon de différentes transcriptions de ce nom en caractères latins – est né dans une importante famille d'origine grecque, avec laquelle il s'installe, enfant, à Alexandrie. Il fait ses études au Collège de Sainte Catherine, avant d'être employé comme fonctionnaire aux Tribunaux Mixtes, où il fait carrière jusqu'à leur fermeture en 1949, quand il quitte son poste de Secrétaire Général du Parquet. À côté de cet engagement professionnel, il s'adonne en amateur à la peinture, à la littérature et au journalisme, ainsi qu'à la philosophie, à la psychologie et à l'étude du passé gréco-romain alexandrin, auquel il consacre, notamment dans les dernières années de sa vie, de petits ouvrages érudits publiés par l'Atelier d'Alexandrie².

Ses premières collaborations avec les journaux francophones caiotes et alexandrins remontent, elles, aux années vingt. En 1926 Patrice Alvère publie en France son premier travail poétique,

suivi l'année suivante par un nouveau recueil.

Malgré ces publications françaises, Alvère ne jouit pas d'une réputation littéraire durable, à Alexandrie. Trois ans avant sa mort, Radamès Lackany³ lui consacre un petit volume monographique aux Éditions de l'Atelier d'Alexandrie, en déclarant avoir « cru utile de créer une collection des *Écrivains francophones d'Égypte* qui cherchera à mettre en valeur l'apport de ces écrivains et que nous inaugurons aujourd'hui par l'un des plus importants d'entre eux : Patrice Alvère (Georges Georgiadès) »⁴. Dans cette plaquette, Alvère est présenté comme un auteur accompli, qui débute sa carrière par la poésie. Cette reconnaissance semble toutefois disparaître dans la nécrologie d'Alvère publiée dans le *Bulletin* même de l'Atelier, où le défunt est présenté comme un « critique littéraire et artistique », « un journaliste averti », un « grand érudit aux vastes connaissances encyclopédiques » et « un écrivain de renom », il est vrai, mais uniquement pour ses ouvrages non fictionnels : les seuls qu'on mentionne.

On peut se demander si ce n'est pas le ton humoristique d'Alvère, présent tant dans ses textes littéraires que dans ses articles, qui a empêché une plus profonde considération de son œuvre de poète, qui ne semble pas être pire que celle d'autres poètes francophones d'Alexandrie.



La Réforme Illustrée, 1^{er} janvier 1958.
 Source : CEAlex

Tout en étant respecté pour son travail d'érudit, amateur d'histoire ancienne, philologie, philosophie et psychanalyse, Alvère n'accède jamais aux anthologies d'auteurs francophones d'Égypte : *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française* de Robert Blum⁵ (1937) et *Poètes en Égypte* de Jean Moscatelli⁶ (1955). Membre actif de l'Atelier d'Alexandrie⁷, il marque les esprits par ses contes humoristiques, souvent illustrés par lui-même ; tel « Le Noël de Mr. et M.me Dindon », où il est question de dindons préparant leur festin de Noël à base d'êtres humains.

Ainsi, dès son premier ouvrage sur la littérature égyptienne francophone – paru en 1978 aux Éditions de l'Atelier d'Alexandrie – Jean-Jacques Luthi parle d'Alvère comme d'un journaliste, même si un grand nombre de ses collaborations avec les journaux consistent en des textes littéraires, en poésie ou en prose. Absent des anthologies qui font la reconnaissance littéraire des auteurs francophones d'Égypte, Patrice Alvère est cantonné à une reconnaissance comme journaliste humoristique, si ce n'est comme personne pleine d'humour : « Avec lui disparaît une sympathique figure alexandrine », dit sa nécrologie.

Ouvrages de l'auteur :

- « Vingt-deux sonnets à la manière de Hérédia », *Les Cahiers de France* n. 2, 15 avril 1926, p. 109-119.
- *Sourires et grimaces*, Albert Messein, Paris 1927.
- « Orient » (poème), *La Semaine égyptienne*, 27 mai 1927.
- *De Platon à Freud*, Fasquelle, Paris 1934.
- « Le Noël de Mr. et Mme Dindon » (conte), *La Réforme illustrée*, 1^{er} janvier 1958.
- *Les Ambivalences*, Institut d'études orientales, Alexandrie 1973.
- *Actualité de Philon d'Alexandrie*, Institut d'études orientales, Alexandrie 1978.
- *Les Secrets du Phare d'Alexandrie*, Centre Culturel Hellénique – Les Publications de l'Atelier, Alexandrie 1978.
- *L'Étrange Destin de la Bibliothèque d'Alexandrie*, Les Publications de l'Atelier, Alexandrie 1982 (posthume).
- *Une Martyre païenne : la mort d'Hypatie*, Les Publications de l'Atelier, Alexandrie 1982 (posthume).

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- *Alexandrins*, recueil mentionné dans *La Semaine égyptienne* (27 mai 1927) comme étant « à paraître », à moins qu'il ne s'agisse pas d'un titre provisoire donné au recueil *Sourires et grimaces*, paru la même année.

- *Le caravansérail d'Amour*, recueil non publié, mentionné par R. Lackany dans son *Patrice Alvère*.

Sources secondaires sur l'auteur :

- --, « Patrice Alvère » [nécrologie], *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie*, n. 5, Éditions de l'Atelier, Alexandrie 1980, p. 136-137⁸.
- LACKANY Radamès, *Patrice Alvère*, Collection « Écrivains francophones d'Égypte » n. 1, Éditions de l'Atelier, Alexandrie 1976.
- LUTHI Jean-Jacques, *La Renaissance des lettres françaises en Égypte*, Les Éditions de l'Atelier, Alexandrie juillet 1978.
- LUTHI Jean-Jacques, *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 125-126.

Notes :

¹ Patrice Alvère est le nom de plume utilisé pour la littérature et la poésie, le pseudonyme pour les ouvrages non fictionnels de cet auteur étant Patrice Georgiadès.

² L'Atelier est un « groupement d'artistes et d'écrivains », selon sa propre devise, officiellement fondé à Alexandrie en 1934 par Gaston Zananiri (cf. fiche) et le peintre Mohammad Nagui et visant à réunir peintres et écrivains de différentes nationalités œuvrant dans la ville autour d'activités communes (expositions, conférences), à leur mettre à disposition les locaux pour exercer leur art et à le promouvoir. Pour une reconstruction de l'histoire de L'Atelier, cf. volume 1, partie II, chap. 2, par. 2.4.

³ Issu d'une famille copte, ingénieur de formation, Radamès Lackany anime de nombreuses activités culturelles liées à la francophonie alexandrine et égyptienne. Il devient le directeur de l'Atelier dans les années 1960 et cherche de redonner à ce groupe son ancien éclat, ce qui se traduit surtout par des initiatives éditoriales visant à garder la mémoire de l'Atelier d'antan (*Bulletin*, fondation de plusieurs collections sur le passé archéologique de la ville et sur les apports de la littérature égyptienne francophone).

⁴ LACKANY R., « Avant-propos », dans *Patrice Alvère*.

⁵ Robert Blum, français, né en Tunisie en 1901, est homme d'affaire, journaliste, critique littéraire et poète. Avec son ami Élian Finbert (cf. fiche), il fonde au Caire le cercle littéraire des *Essayistes* et ensuite l'*Association des Écrivains de Langue française en Égypte*. S'il n'inclut pas ses poèmes dans sa propre anthologie, qui ne présente d'ailleurs que neuf auteurs, il figure bien dans l'anthologie de Jean Moscatelli en 1955.

⁶ Jean (Giovanni) Moscatelli, Italien né en 1905, est journaliste, peintre et poète. Son œuvre est saluée par plusieurs prix dans le milieu francophone d'Égypte, qui lui doit aussi l'anthologie *Poètes en Égypte* (1955), la plus complète sur le sujet.

⁷ Aux côtés de Lackany dans la tentative de ressusciter l'Atelier d'Alexandrie, Alvère suggère la devise adoptée pour les Éditions de l'Atelier : « verba volant, scripta manent ». Cf. *Les Publications de l'Atelier d'Alexandrie*, L'Atelier, Alexandrie 1981.

⁸ L'auteur est probablement Radamès Lackany, qui a déjà signé en 1976 la plaquette *Patrice Alvère*.

Jeanne ARCACHE (1902, Alexandrie – 1961, Le Caire)



Jeanne Arcache en 1943.
Source : J.-F. Bouvier, neveu de
l'auteure.

Jeanne Arcache est née à Alexandrie d'une mère française et d'un père syro-libanais. Ce dernier, Antoine Arcache, est un entrepreneur originaire de Beyrouth, qui grimpe les échelons à Alexandrie : à la fois en termes économiques (il peut s'acheter un journal, *La Bourse égyptienne*, pour préparer sa campagne électorale pour la Municipalité) et sociaux (il est effectivement élu conseiller municipal en 1912, obtient le titre de bey en 1917 et se voit attribuer la décoration de l'Ordre du Nil par le roi Fouad en 1922)¹.

Issue donc d'une famille alexandrine très en vue, Jeanne fait ses études au Lycée Français de la ville, avec de brillants résultats qui ne lui garantissent pas pour autant, face au refus de ses parents, l'accès à l'université. Elle s'enferme alors dans une pièce de la maison parentale – « la chambre haute » qui donne le titre à un de ses recueils – pour écrire : romans, nouvelles, poèmes et de brefs textes qui, à partir de 1926, paraissent dans la presse francophone locale. Elle signe souvent avec des noms de plume : « Jean Gabriel » dans *La Réforme* au cours des années vingt, « Mosaïque » pour sa chronique dans *La Bourse égyptienne*, « le scribe accroupi » pour

ses études graphologiques publiés sur *Le Progrès égyptien* au cours des années quarante, « votre amie » pour les collaborations avec *Images* en 1943.

Elle a pour mentor le poète suisse Jacques-René Fiechter (cf. fiche), dont elle fréquente dès 1928 le salon, en publiant ses écrits dans le journal qu'il dirige : le *Journal suisse d'Égypte et du Proche Orient*. C'est Fiechter qui pousse Jeanne Arcache à recueillir ses textes épars sur Alexandrie en un seul volume (*L'Égypte dans mon miroir*), en le confiant ensuite à un éditeur qu'il connaît. Et c'est encore Fiechter qui écrit une longue préface sur elle dans l'*Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française* de Robert Blum (1937).

Le parcours de Jeanne Arcache apporte donc des éléments pour l'analyse des parrainages littéraires² dans les milieux francophones d'Alexandrie, ainsi que du rapport au dilettantisme³. Jeanne Arcache – qui ne peut ni fréquenter l'université, ni exercer un travail rémunéré à cause du refus de sa famille⁴ – s'adonne en dilettante à la musique et à la littérature. Avec la même envie de réussite et les mêmes doutes sur son talent. Les doutes cessent quand elle obtient dans l'une de ces activités (la littérature) un succès qui, tout en restant mondain, dépasse les frontières du salon familial, lui ouvrant d'abord la voie des applaudissements du milieu francophone alexandrin et au fil des années, grâce initialement à Fiechter, les portes d'une reconnaissance en France.

Cette reconnaissance est scellée par un prix prestigieux – le Prix de l'Académie Française – attribué en 1938 au roman historique *L'Émir à la croix* et suivi, en 1939, par les Palmes académiques décernées par la République française. On peut se demander, toutefois, si ces récompenses sont motivées par un intérêt littéraire ou pour la prise de position politique d'un ouvrage qui, comme le neveu de l'auteure l'affirme, « tombe à point nommé pour justifier le mandat français au Liban⁵ ». Roman historique sur l'émir druze Fakhreddine Maan (Fakhr al-Dîn al-Ma'nî al-Thânî al-Kabîr, 1572-1635), *L'Émir à la Croix* représente son héros

comme un chef politique qui voit loin, luttant pour unifier le Mont Liban, plutôt que pour l'arracher à la domination ottomane. L'allusion est claire à l'unification du Liban, en 1920, sous le Mandat français, qui est d'ailleurs expressément qualifié de « résurrection » du pays. Dans le sillage de ces reconnaissances françaises, en effet, c'est le Liban mandataire qui décerne à Jeanne Arcache en 1942 la « médaille d'honneur du mérite libanais en argent avec palmes ».



Jeanne Arcache au Caire
avec son mari, Charles Kuentz,
directeur de l'IFAO.

Source : Jean-François Bouvier, neveu de l'auteur.

Peu nombreux sont les éléments factuels qui restent à évoquer sur la vie de l'auteure. En 1945 elle se marie avec l'égyptologue Charles Kuentz, alors directeur de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, et s'installe avec lui au Caire, dans la résidence de Mounira. L'année suivante, ils organisent ensemble, sous l'égide de l'IFAO, une Exposition du Livre français en Égypte, dont il reste un catalogue. À en juger par les passages de son journal intime, Arcache n'est pas heureuse au Caire et son activité d'écriture en est perturbée. Grâce aux connaissances de son beau-frère, elle a quand même la satisfaction, une dizaine d'années avant de mourir, de voir publié chez Al-Maaref (al-Ma'arif) un conte pour les enfants, *Les chèvres d'Aboul Soliman*. C'est son dernier livre qui trouve un éditeur.

Ouvrages de l'auteure :

- *L'Égypte dans mon miroir*, Les Cahiers Libres, Paris 1931.
- *La chambre haute*, Corrèa, Paris 1933.
- *L'Émir à la croix*, Plon, Paris 1938. Prix de l'Académie française.
- *Exposition du livre français en Égypte : sous le haut patronage de Sa Majesté le roi Farouk Ier. Catalogue*, IFAO, Le Caire 1946.
- *Les chèvres d'Aboul Soliman*, Al-Maaref, Le Caire 1953.

Ouvrages non localisés de l'auteure :

- *La femme de Youssef Bey*, roman non publié.

Sources secondaires sur l'auteur :

- BLUM Robert, *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*, Imprimerie A. Lencioni, Le Caire 1937, p. 35-42.
- BOUVIER Jean-François, *L'ordre du Nil. Vie et combats d'Antoine Arcache Bey*, à compte d'auteur, Peseux 2004.
- BOUVIER Jean-François, *Jeanne Arcache*, non publié, Peseux 2007 [avec de nombreux extraits du journal intime de Jeanne Arcache (tenu de 1914 à 1924, puis de 1928 jusqu'à sa mort)].
- FIECHTER Jacques-René, Préface à « Jeanne Arcache », dans R. Blum, *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*, Imprimerie A. Lencioni, Le Caire 1937, p. 35-40.
- LUTHI Jean-Jacques, *Anthologie de la poésie francophone d'Égypte*, L'Harmattan, Paris 2002, p. 140-148.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, L'Atelier, Le Caire 1955, p. 136-140.
- ZANANIRI Gaston, *Entre mer et désert. Mémoires*, Éditions du Cerf, Paris 1996, p. 272-273.

Notes :

¹ Cf. BOUVIER J.-F., *L'Ordre du Nil*.

² Sur les parrainages littéraires en milieu francophone, cf. par exemple les fiches de Céline Axelos, Joseph Faraone, Louis Fleri, Hector Klat, René Tasso. Cf. aussi volume 1, partie II, chap. 3.

³ Pour une analyse plus approfondie du dilettantisme, cf. volume 1, partie II, chap. 1.

⁴ Cf. BOUVIER J.-F., *Jeanne Arcache*.

⁵ BOUVIER J.-F., *L'Ordre du Nil*, p. 94.

Céline AXELOS (née TASSO)
(1902, Alexandrie – 1992, Alexandrie)



Source :
René Salm, petit-fils de l'auteur.

Les renseignements sur Céline Axelos, présentée comme une poétesse francophone alexandrine, sont dus à deux sources principales : Radamès Lackany, animateur de l'Atelier d'Alexandrie dans la période de sa refondation (depuis les années 1960 et 1970) et auteur d'un livret monographique sur elle paru en 1987 ; et René Salm, petit-fils de Céline Axelos et auteur de la note biographique sur elle mise en ligne sur *Wikipedia*. Ce dernier, qui a accepté de me donner quelques indications sur sa grand-mère, déclare être également en possession d'ouvrages inédits de celle-ci, ainsi que de sa correspondance privée¹, s'étalant sur un demi-siècle. En guise de bibliothécaire de sa propre mémoire familiale, Salm a organisée cette correspondance selon un ordre chronologique précis, mais sans jamais avoir le temps d'en entreprendre une lecture organique.

Ainsi, nombre de lacunes demeurent sur le parcours de Céline Axelos et encore plus sur celui de son frère René Tasso (cf. fiche), précocement disparu, ainsi que sur leurs origines familiales (sujets sur lesquels René Salm conduit lui-même ses recherches privées). D'abord, nous n'avons

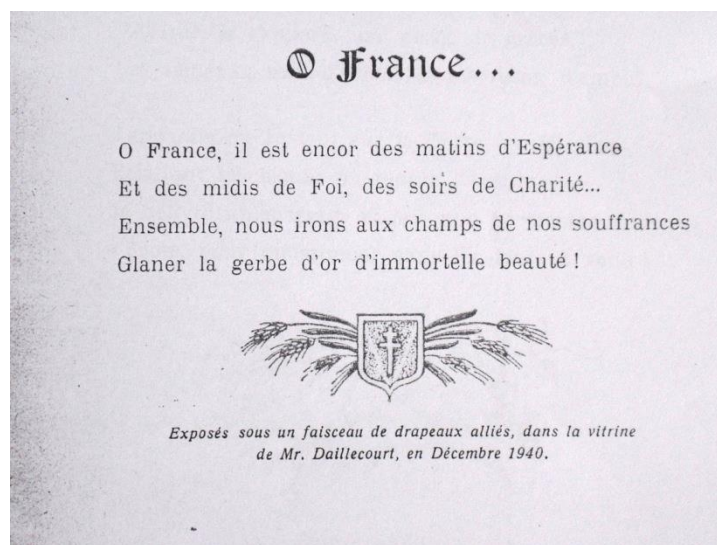
pas d'éléments précis sur l'extraction sociale des Tasso : Lackany affirme qu'ils appartiennent à la « petite bourgeoisie » alexandrine ; Salm présente le père comme « a middle class functionary »², mais il reconnaît devoir l'information à la lecture de Lackany. Nul ne connaît la profession du père Tasso ; ce qui semble certain est que l'homme, installé à Alexandrie, est d'origine libanaise et qu'il est père de quatre filles et d'un garçon.

Quant à la trajectoire de sa fille Céline, elle fait ses études au Collège de la Mère de Dieu, à Alexandrie, tout en affirmant³ devoir sa vraie formation à son frère René qui, s'étant adonné à la poésie, l'emmenait avec lui dans les salons littéraires de la ville, et notamment chez les frères Thuile (cf. fiches). C'est ainsi que Céline commence à rédiger des poèmes, qu'elle ne publie pourtant pas pendant des décennies. La publication de son premier livre remonte à 1943, à plus de vingt ans de distance de la disparition de son frère.

Après un mariage malheureux contracté à l'âge de seize ans, et un divorce, Céline Axelos vit toute sa vie à Alexandrie, à l'exception de quelques voyages au Liban, en France et aux États-Unis. Elle prend part à la vie culturelle citadine, en collaborant avec la presse francophone (elle tient pendant des années la rubrique « Le coin du soleil » sur le *Journal d'Égypte*) et avec L'Atelier d'Alexandrie⁴, qui la célèbre en 1987 dans l'ouvrage monographique rédigé par Lackany. René Salm, qui – enfant, entre 1955 et 1968 – a vu assez régulièrement sa grand-mère, tout en vivant à Beyrouth à l'époque, la décrit⁵ comme étant désormais en retrait, menant une existence solitaire dans son appartement de Tarîq al-Hurriya. En revanche, nous n'avons pas de témoignages directs sur sa période d'activité.

Quant à sa production, les seuls ouvrages complets que Céline Axelos ait publiés sont deux recueils poétiques : *Les deux chapelles* (1943) et *Les marches d'ivoire* (1952). Si les deux sont également empreints d'invocations au Seigneur et de références à la tradition chrétienne (la couronne d'épine, l'offrande, l'acceptation de la douleur, le dimanche comme métaphore de libération, la Vierge, la Croix, la messe ; images qu'on retrouve visuellement

dans les illustrations qui accompagnent les vers⁶), le premier recueil nous permet de reconstruire le positionnement de l'auteure pendant la Seconde Guerre mondiale. Comme pour d'autres auteurs⁷, la francophonie devient pour Céline Axelos – après la défaite française et l'occupation nazie de Paris de juin 1940 – une allégeance qui va au-delà du domaine linguistique, en cédant la place à une francophilie culturelle et politique, vécue comme le seul choix civilisationnel possible dans un monde qui risque de se perdre avec la perte de la France. Ainsi, dans les poèmes consacrés à la guerre⁸, les principes moraux – Beauté, Bonté, Charité – sont traités, comme les majuscules l'indiquent, comme des absolus qui risqueraient de disparaître de l'histoire de l'humanité, si disparaissait la Foi en une victoire française, vue comme la victoire finale, nécessaire, du Bien sur le Mal. C'est essentiellement pour cela qu'Axelos a reçu par la France, en 1975, le titre de Chevalier dans l'Ordre des Arts et des Lettres.



Source : *Les deux chapelles*, p. 43.

Ouvrages de l'auteure :

- *Les deux chapelles (1938-1943). Poèmes. Illustrations de Ch. E. Daillencourt*, Éditions Cosmopolis, Alexandrie 1943.
- *Les marches d'ivoire. Poèmes*, Éditions Regain, Monte-Carlo 1952.
- *Monsieur Fabre : entomologiste*, Les Publications de l'Atelier d'Alexandrie, Alexandrie 1980.
- *Une Ancienne vous parle : le centenaire du Pensionnat de la Mère de Dieu d'Alexandrie*, Les Publications de l'Atelier d'Alexandrie 1981.
- « Au temps des souvenirs », *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie*, n. 7, 1988, p. 27-31.

Autres sources primaires :

- Dédicace manuscrite de Céline Axelos dans *Les marches d'ivoire*, « Cher Père Boulad, À travers la simplicité des paroles qui sont miennes, saurez-vous reconnaître la similitude de votre expérience ? Céline Axelos, mai 1973 ».

Sources secondaires sur l'auteure :

- --, « Céline Axelos », *Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Celine_Axelos⁹
- LACKANY Radamès, *Céline Axelos*, Collection « Écrivains francophones d'Égypte » n. 2, Éditions de l'Atelier, Alexandrie 1987.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, L'Atelier, Le Caire 1955, p. 220-221.
- Communications personnelles de René Salm, petit-fils de l'auteure.

Notes :

¹ René Salm garde ces archives familiales dans son bureau. Il explique : « Céline was a very good letter writer, and so was my father. I have the correspondence between them (both sides) for about fifty years. There are also letters and documents from others. I have carefully collected all this material which is in my office in Eugene, Oregon (USA) in twenty large binders. It takes up two full shelves and numbers over one thousand written items. I have ordered this vast collection chronologically, but have not had the time to read it » (communication personnelle de René Salm, 13 avril 2012).

² Cf. « Céline Axelos », *Wikipedia*.

³ En réalité, les sources concordent sur le fait qu'elle l'ait affirmé, même si on ne dispose pas de l'affirmation première.

⁴ Pour une histoire de cette association culturelle, cf. volume 1, partie II, chap. 2, par. 2.4.

⁵ Salm dit : « I was born in 1952 and visited Céline many times between 1955 and 1968, when I was growing up in Beirut. At that time she was no longer very active in Alexandrian social life, and lived quietly high up in an apartment building on the Avenue el-Horeyya [*ancienne rue Fouad, à son tour ancienne rue de la Porte de Rosette*] » (communication personnelle de René Salm, 13 avril 2012).

⁶ Les illustrations, présentes seulement dans *Les deux chapelles*, ne sont pas de l'auteure mais d'un certain Charles Daillecourt, un Français.

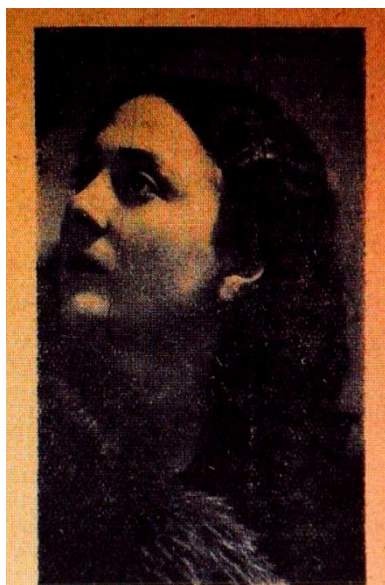
⁷ Cf. volume 1, partie III, chap. 3, p. 3.5.

⁸ Cf. les poèmes « 1^{er} janvier 1940 », « Ils passeront, les jours... », « La beauté en exil », « Jamais... », « O France... », « Le retour du Vainqueur », « Mil neuf cent quarante trois », *Les deux chapelles*, p. 40-45.

⁹ Cette note biographique anonyme – comme toutes celles de *Wikipedia* – m'a été signalée par René Salm, petit-fils de Céline Axelos, qui l'a rédigée.

Nausicaa BELLOS

(?, Alexandrie ? – ?, Paris ?)



Mlle NAUSICAA BELLOS

Source : *La Semaine égyptienne*, février 1940.

S'il est possible de localiser les quelques ouvrages de Nausicaa Bellos, conservés à la Bibliothèque Nationale de France et à la Bibliothèque Sainte Geneviève de Paris, repérer des renseignements biographiques la concernant se révèle bien plus difficile.

Dans un de ses essais sur la littérature francophone d'Égypte, Jean-Jacques Luthi¹ présente Bellos comme une femme d'origine grecque s'étant tournée très jeune vers la littérature. Son premier ouvrage (*Sous le voile d'Isis*, 1934) serait dû à la possibilité que son métier de kinésithérapeute lui a offerte de pénétrer dans les familles égyptiennes, lui donnant l'envie de partager avec le lecteur son regard « de l'intérieur » sur la situation de la femme en Égypte. Dans *La Semaine égyptienne* de février 1940, on trouve le compte-rendu d'une conférence sur « L'Esprit français » donnée par Nausicaa Bellos au Caire, au siège de l'association des Amis de la Culture Française en Égypte, animée par Morik Brin (cf. fiche), avec lequel Bellos écrit une pièce théâtrale (*Karima*) qui sort la même année. Dans ce ce compte rendu, Bellos est présentée comme « une jeune intellectuelle grecque

d'Alexandrie que Paris a conquis (*sic*). Paris, c'est-à-dire la France en miniature ; un cocktail de charme, de gaieté, d'esprit : avec ou sans E majuscule »². Quoique pauvre en éléments factuels, cette notation ouvre la voie à une considération sur les attaches culturelles de l'auteure. Son recueil poétique, *Glanes*, est empreint d'images stéréotypées, mélancoliques, exotiques³, qui renvoient à des éléments de la tradition chrétienne, ou plus probablement païenne : l'offrande, l'autel, la libation de larmes. Cela pourrait être interprété comme un clin d'œil aux origines grecques de Bellos, mais ces éléments sont minces et susceptibles d'être surestimés par le chercheur sachant *a priori* que Bellos est d'origine grecque. Sa pièce de théâtre *Les Amours byzantins*, en revanche, marque de façon plus explicite une appartenance à cet univers culturel. Mais avec des nuances bien précises. D'abord, le sujet traité – les rapports entre Eros et Bia (l'Amour et la Force dans la mythologie grecque) – ne doit pas tromper le lecteur. Les scènes ne se déroulent pas à l'époque hellénique classique, avec des renvois à un Olympe païen, mais à l'époque byzantine, chrétienne, pendant laquelle un des personnages féminins peut s'exclamer, à propos de son amoureux perdu : « Si la Sainte Vierge me le rend, je ferai bâtir une église »⁴.

Dans *Glanes* comme dans *Les Amours byzantins*, l'Orient – sous forme d'un Levant orientaliste, pour le recueil poétique, ou d'un Byzance mythifié, pour la pièce de théâtre – n'est qu'une lointaine toile de fond, où l'on puise quelques métaphores. Ce n'est que dans la pièce de théâtre de 1940, écrite en collaboration avec Morik Brin, que l'Égypte entre véritablement en scène.

Les grandes lignes de la trame ne sont pas dissemblables de la structure d'*Amours byzantins* (un amour contrasté, étouffé par des forces extérieures qui finissent par avoir le dessus), ce qui ferait penser à une prééminence de Bellos, dans la collaboration avec Morik Brin, en ce qui concerne la mise en forme du sujet⁵. Quant à l'intérêt pour l'actualité, s'il n'est pas

totale­ment nouveau chez Bellos⁶, il faut reconnaître qu'il l'est dans le cadre de ses ouvrages de fiction.

Karima, écrite à quatre mains par Bellos et Brin, abandonne les toiles de fond de Byzance ou de l'Orient pour prendre comme décor l'Égypte en août 1939, au moment où l'histoire d'amour – fictionnelle – entre l'ingénieur français Robert et la fille égyptienne Karima est coupée net par le déclenchement – bien réel – de la Seconde Guerre mondiale. La pièce se clôt sur le choix, ressenti par Robert comme un impératif moral, de quitter son pays d'adoption et sa bienaimée, pour rentrer en France combattre pour sa patrie. Comme le sous-titre (« la patrie avant l'amour ») l'indique, cette pièce de théâtre a une vocation didactique, moralisante. Publiée en octobre 1940, elle a été écrite probablement au moment de la défaite française et de l'occupation nazie de Paris⁷. On peut la lire comme un des marqueurs du positionnement des milieux culturels égyptiens francophones vis-à-vis du conflit en cours en Europe. Et si on ne peut parler de choix du français comme langue d'expression pour Brin (un Français né en France ayant fait ses études uniquement en français), ni peut-être pour Bellos (rien ne prouve qu'elle maîtrisait également l'écriture de langues autres que la française), on peut rendre compte d'un glissement d'une francophonie linguistique et littéraire à une francophilie plus ouvertement politique qui s'opère, chez ces auteurs francophones, avec la Seconde Guerre mondiale. Selon Luthi⁸, Bellos s'établit en France après le conflit.

Ouvrages de l'auteur :

- *Sous le voile d'Isis. Révélations inédites sur la vie privée de la femme égyptienne, ses coutumes, ses mœurs*, Blondin, Paris 1934.
- *Glanes*, Albert Messein, Paris 1936.
- *Amours byzantins. Théâtre*, Albert Messein, Paris 1938.
- Avec Morik Brin, *Karima. Ou la patrie avant l'amour*, Les Amis de la Culture Française en Égypte, Le Caire 1940.

Autres sources primaires :

- Dédicace manuscrite, dans *Karima* : « À [peu lisible, vraisemblablement : Namé Ghanem⁹], le sympathique directeur de *La Patrie*, très cordial hommage. N. Bellos, M. Brin, Le Caire, 9/10/40 ».

Sources secondaires sur l'auteur :

- LUTHI Jean-Jacques, *La littérature d'expression française en Égypte (1798-1998)*, L'Harmattan, Paris 2000, p. 243.
- VASDEKIS G., « Les conférences... En écoutant Mlle Nausicaa Bellos », *La Semaine égyptienne*, n. 5-6, 14^e année, février 1940, p. 21-22.

Notes :

¹ LUTHI J.-J., *La littérature d'expression française en Égypte*, p. 243.

² VASDEKIS G., « Les conférences... En écoutant M.Ile Nausicaa Bellos », p. 22.

³ Ces images sur l'amour, la fragilité du bonheur, la fugacité du temps se retrouvent également dans les recueils d'autres poétesses francophones d'Égypte (comme Jeanne Arcache, Céline Axelos, Nelly Zananiri-Vaucher, cf. fiches).

⁴ BELLOS N., *Amours byzantins*, p. 61.

⁵ Cela n'est pas étrange, Morik Brin n'ayant jamais écrit – au moins à ma connaissance, sur la base des sources repérées – ni de pièces de théâtre, ni, plus en général, d'ouvrages de fiction à part *Karima* avec Nausicaa Bellos.

⁶ Cf. le sujet de *Sous le voile d'Isis*, cité en ouverture de cette fiche.

⁷ La dédicace à Ghanem est du 10 octobre 1940, ce qui conforte l'hypothèse d'une écriture de cette pièce au cours de l'été (à cheval ou après la défaite française de juin 1940).

⁸ LUTHI J.-J., *La littérature d'expression française en Égypte*, p. 243.

⁹ Namé Ghanem fonde au Caire, en 1925, le quotidien pro-Wafd *La Patrie*, dont il est aussi le directeur (cf. Luthi J.-J., *Lire la presse d'expression française en Égypte*, p. 106).

Evaristo BRECCIA (1876, Offagna, Italie – 1967, Rome)



Source : Université de Pise

Archéologue italien, spécialiste de l'hellénisme égyptien, Evaristo Breccia dirige pendant trois décennies – d'avril 1904 à octobre 1931 – le Musée gréco-romain¹ d'Alexandrie, en succédant à son fondateur et premier directeur, Giuseppe Botti². En Égypte Breccia obtient une reconnaissance considérable en tant que chercheur, mais sa carrière ne se termine pas dans ce pays. Rentré en Italie dans les années trente, fort de la renommée acquise à Alexandrie et du soutien institutionnel italien, nécessaire pour mener à bien toute carrière en période fasciste, il grimpe les échelons à l'Université de Pise, jusqu'à en devenir le Président de 1939 à 1941. Il a également un rôle de premier plan dans d'importantes institutions culturelles italiennes, telles l'*Accademia dei Lincei* de Rome et l'*Accademia delle Scienze* de Turin.

Si Breccia est bien connu chez les archéologues qui travaillent sur Alexandrie, pour ses fouilles et ses études ainsi que pour son engagement dans la gestion et le développement du Musée gréco-romain, son apport à la vie culturelle alexandrine – et notamment à la construction d'une certaine image d'Alexandrie, vue comme héritière du monde hellénistique – a été moins considéré, voire totalement négligé, jusqu'aux contributions de Philippe Jockey.

Ce professeur de l'Université de Provence, spécialiste d'histoire et civilisation grecques, a eu le mérite d'aborder l'œuvre breccienne comme une production culturelle à part entière, débitrice d'une approche idéologique qu'on a trop souvent tendance à ignorer. Il ne s'agit pas de porter un jugement de valeur – positif ou négatif – sur les qualités scientifiques de Breccia, mais de lire ses ouvrages (notamment ses guides d'Alexandrie et ses réflexions sur l'aménagement du Musée gréco-romain) comme autant d'œuvres véhiculant une certaine vision d'Alexandrie. Comme Jockey le relève³, la gestion breccienne du Musée gréco-romain d'Alexandrie a une empreinte strictement personnelle : la même qui émerge à la lecture de ses guides.

Le Musée et les guides véhiculent une double vision de la modernité, opposant à une modernité positive (européenne) une modernité négative (arabe) : si la première est vue comme l'héritage lumineux du passé hellénistique alexandrin, la seconde est abordée en termes de « vandalisme », coupable de détruire cet héritage. C'est ainsi que l'histoire arabe est interprétée comme une époque barbare, se développant aux dépens de la véritable identité – hellénistique et européenne – d'Alexandrie. Reprise dans le célèbre guide *Alexandria : a history and a guide* d'Edward Morgan Forster, en 1922, et dans la tétralogie romanesque *The Alexandria Quartet* de Lawrence Durrell, entre 1957 et 1960, cette vision contribue à façonner une image d'Alexandrie qui s'impose, jusqu'à nos jours, comme l'image dominante⁴.

Ouvrages de l'auteur (bibliographie sélective)⁵ :

- *Guide de la ville et du Musée d'Alexandrie*, Imprimerie générale A. Mourès, Alexandrie 1907.
- *Alexandrea ad Aegyptum. Guide de la ville ancienne et moderne et du musée gréco-romain*, Istituto italiano d'arti grafiche, Bergamo 1914.
- *Alexandrea ad Aegyptum : a guide to the ancient and modern town, and to its Graeco-Roman museum*, Istituto italiano d'arti grafiche, Bergamo 1922.
- *Le Musée gréco-romain 1925-1932*, Istituto italiano d'arti grafiche, Bergamo 1932.

Autres sources primaires :

- Archives Evaristo Breccia, conservées par le département d'égyptologie de l'Université de Pise.

Sources secondaires sur l'auteur :

- ABDEL FATTAH Ahmed *et alii* (a cura di), *Annibale Evaristo Breccia in Egitto*, Istituto Italiano di Cultura del Cairo, Il Cairo 2003.
- BAROCAS Claudio, « Evaristo Breccia », in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1966, vol. VIII, p. 97-99.
- CHITI Elena, « *Invisibiliser le visible et visualiser l'invisible : les Alexandries d'Evaristo Breccia, entre ville barbare et ville idéale* », à paraître.
- JOCKEY Philippe, « Le Musée gréco-romain d'Alexandrie ou les musées imaginaire d'Evaristo Breccia », dans BASCH S. Basch et J.-Y. Empereur, *Alexandria ad Europam*, IFAO, Le Caire 2007, p. 25-50.

Notes :

¹ Le Musée gréco-romain d'Alexandrie est officiellement fondé en 1892, sous l'impulsion d'une société savante qui s'est constituée dans la ville l'année précédente et qui compte parmi ses membres Giuseppe Botti, futur premier directeur du Musée.

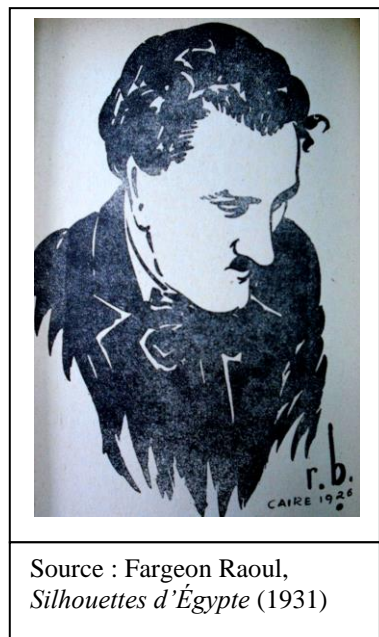
² Pour un aperçu sur cet archéologue italien, résidant également à Alexandrie, cf. BAROCAS Claudio, « Giuseppe Botti », in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1971, vol. XIII, p. 444-446.

³ Jockey emploie pour les diverses remises en ordre, physiques ou projectuelles, du Musée gréco-romain d'Alexandrie l'expression de « musées imaginaires d'Evaristo Breccia ». La formule de « musée imaginaire », empruntée à Malraux, souligne l'aspect subjectif de toute conception muséologique. Le musée appelle en effet ses visiteurs à accomplir un parcours idéal, à travers l'attribution d'une signification aux objets exposés, triés par les concepteurs et réunis dans un même lieu pour véhiculer une certaine idée. Cf. MALRAUX André, *Le Musée imaginaire*, Gallimard, Paris 1965.

⁴ Cf. volume 1, partie IV, chap. 1, par. 1.4.

⁵ J'ai choisi de ne pas me pencher sur les essais plus spécifiquement consacrés à des thèmes archéologiques, tout en prenant en compte les ouvrages de vulgarisation, comme les guides, ou ceux abordant la conception et l'agencement des collections du Musée gréco-romain d'Alexandrie, car ils offrent une piste de réflexion importante sur la construction de l'image d'Alexandrie comme ville héritière du passé hellénistique.

Morik BRIN (Maurice ROCHER) (1891, Nantes – 1951, Nantes)



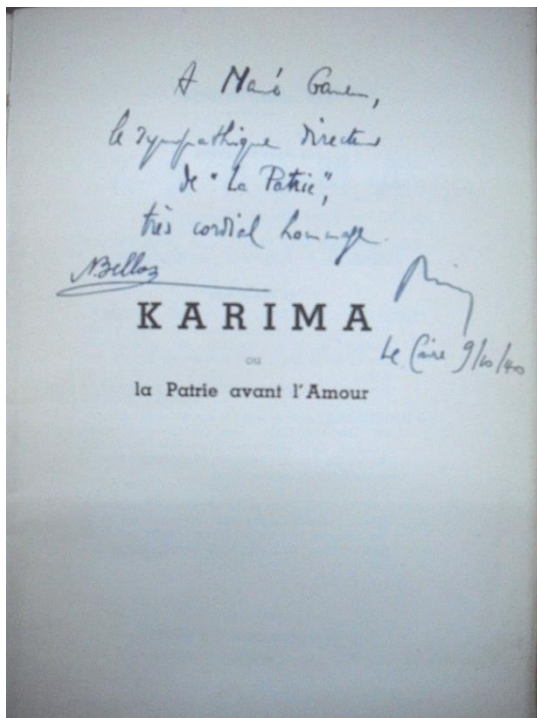
Originaire de Nantes, Maurice Rocher s'installe en 1920 à Alexandrie, ensuite au Caire. Il participe à la vie culturelle et mondaine dans les deux villes, se liant d'amitié avec de nombreuses personnalités du milieu égyptien francophone, en particulier Fernand Leprette, avec lequel il fonde une revue littéraire, *Les Cahiers de l'Oasis*, qui paraît de 1921 à 1923. Rocher collabore à la presse locale sous plusieurs pseudonymes, dont le plus connu est Morik Brin. C'est sous ce nom qu'il voit son portrait inclus, en 1931, dans *Silhouettes d'Égypte*, galerie de portraits ironiques des « lettrés et mondains » du Pays, selon la définition donnée dans le sous-titre de l'ouvrage. Morik Brin y est présenté comme lecteur de latin à l'Université Égyptienne, mais surtout comme Secrétaire général des Amis de la Culture Française en Égypte. Cette association, c'est lui-même qui l'a fondée en 1925 et qui la dirige jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, quand il rentre en France, en 1946 ou 1947, en sonnait le glas pour ce groupe qui ne survit pas au départ de son fondateur.

Toutefois, pendant les deux décennies de son activité, les initiatives de cette association sont nombreuses, dans plusieurs domaines culturels : conférences sur des sujets de littérature ou d'actualité, lectures de poésie, mise en scène de pièces de théâtre, concerts, expositions artistiques, publication d'ouvrages. Une liste complète des conférences est présentée dans un volume publié en 1945, aux soins de Morik Brin lui-même, pour célébrer le vingtième anniversaire de la fondation des Amis de la Culture Française. Les conférences y sont recensées an par an, avec l'indication précise des dates et des sujets, ainsi que des noms des conférenciers, ce qui fournit quelques renseignements importants sur les réseaux – culturels et mondains – dans lesquels se déploient les trajectoires personnelles de ces lettrés francophones d'Égypte. Parmi les conférenciers les plus assidus, à côté de Morik Brin (qui s'occupe tout particulièrement de poésie), on peut citer Nelly Zananiri-Vaucher (cf. fiche) et Joseph Ascar-Nahas¹. Le dénominateur commun de ces manifestations si disparates est la volonté de défendre et promouvoir la langue et la culture françaises, ce qui semble être le but fondamental de Morik Brin pendant toute sa vie active, que ce soit comme traducteur, éditeur ou auteur.

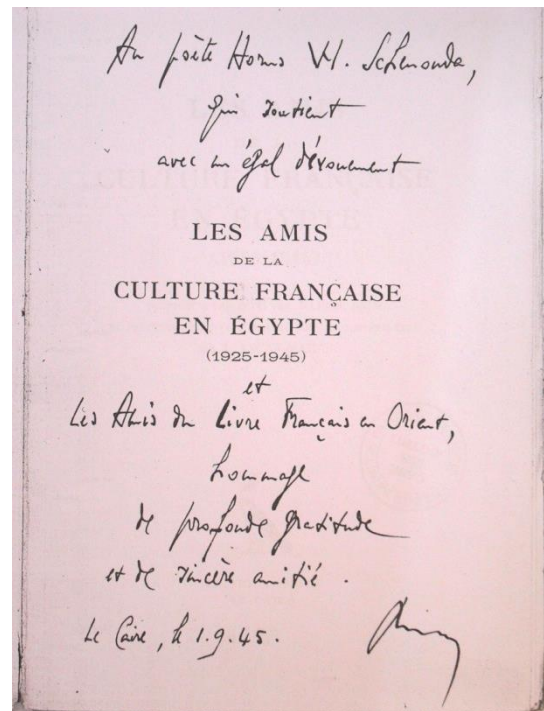
À Morik Brin, en collaboration avec 'Abd al-Mun'im al-Khadri² (cf. fiche), on doit les premières traductions françaises de deux œuvres de l'écrivain et dramaturge Tawfiq al-Hakim : *L'âme retrouvée* et *Schéhérazade*. Morik Brin ne maîtrise pas l'arabe, mais il travaille à une remise en forme du texte préalablement traduit de l'arabe par al-Khadri. Comme éditeur, il fonde au Caire en 1940 la maison d'édition Horus, avec le poète Horus Schénouda (cf. fiche). Pendant ses six ans de vie – jusqu'à la fin de la guerre et au départ de ses fondateurs – la maison a pour vocation de suppléer à la carence de livres français en Égypte, qui empire avec le conflit et les difficultés conséquentes dans les communications et les transports. Elle publie des ouvrages d'auteurs francophones, mais aussi des traductions de l'arabe et de l'anglais et quelques ouvrages en anglais.

C'est encore en fervent défenseur de la francophonie et de la France, au moment où le pays connaît l'occupation nazie, que Morik Brin signe, avec Nausicaa Bellos (cf. fiche), son seul ouvrage littéraire. Il s'agit d'une pièce de théâtre publiée en 1940 et dont l'action se passe

en août 1939. On y esquisse le drame, mais également la droiture morale, de l'ingénieur français Robert, qui quitte l'Égypte et sa bienaimée Karima pour rejoindre les rangs de l'armée française, en choisissant – selon l'appel contenu dans le sous-titre – « la patrie avant l'amour ». Le même ton patriotique se retrouve dans les allocutions prononcées à l'occasion du vingtième anniversaire de la fondation des Amis de la Culture Française en Égypte, en 1945, et soigneusement présentées dans le volume commémoratif publié par Morik Brin. Ces allocutions nous aident à comprendre que l'engagement culturel pour la francophonie, au cours de la Seconde Guerre mondiale, a été vécu dans le milieu égyptien francophone comme un choix de camp – pour la France libre, contre le nazisme – qui ne saurait se réduire à une simple sympathie culturelle.



Dédicace de Brin et Bellos dans *Karima* (1940).



Dédicace de Brin dans *Les Amis de la Culture Française en Égypte* (1945).

Ouvrages de l'auteur :

- *Peintres et sculpteurs de l'Égypte contemporaine*, Les Amis de la Culture Française en Égypte, Le Caire 1935.
- Avec Nausicaa Bellos, *Karima. Ou la patrie avant l'amour*, Les Amis de la Culture Française en Égypte, Le Caire 1940.
- *Les Amis de la Culture Française en Égypte (1925-1945). Documents présentés par Morik Brin et précédés d'une « Conférence sur les Conférences » par J. Ascar Nahas*, Éditions Horus, Le Caire, 1945.

Traductions :

- EL-HAKIM Tewfik, *Schéhérazade : poème dramatique en 7 tableaux* [Shahrazâd, 1934], Nouvelles éditions latines, Paris 1936 (traduit avec ‘Abd al-Mun‘im al-Khadrf).
- EL-HAKIM Tewfik, *L’âme retrouvée : roman du réveil de l’Égypte* [‘Awdat al-rûh, 1933], Fasquelle, Paris 1937 (traduit avec ‘Abd al-Mun‘im al-Khadrf).
- EL-HAKIM Tewfik, *L’Oiseau d’Orient* [‘Usfûr min al-sharq, 1938], Éditions Horus, Le Caire 1941 (traduit avec Horus Schénouda).

Autres sources primaires :

- Dédicace manuscrite, dans *Karima* : « À [peu lisible, vraisemblablement : Namé Ghanem³], le sympathique directeur de *La Patrie*, très cordial hommage. N. Bellos, M. Brin, Le Caire, 9/10/’40 ».
- Dédicace manuscrite de Morik Brin, dans *Les Amis de la Culture Française en Égypte (1925-1945)* : « Au poète Horus W. Schenouda, qui soutient avec égal dévouement *Les Amis de la Culture Française en Égypte* et *Les Amis du Livre Français en Orient*⁴, hommage de profonde gratitude et de sincère amitié. Le Caire, le 1.9.45. M. Brin ».

Sources secondaires sur l’auteur :

- FARGEON Raoul, *Silhouettes d’Égypte. Lettrés et mondains du Caire*, Éditions d’Orient, Le Caire 1931, p. 220-221.
- LUTHI Jean-Jacques, « Brin (Morik) », dans J.-J. Luthi, A. Viatte et G. Zananiri, *Dictionnaire général de la francophonie*, Letouzey et Ané, Paris 1986.

Notes :

¹ Joseph Ascar Nahas (1900-1970), administrateur à la Compagnie Universelle du Canal de Suez, est également un poète et écrivain francophone d’Égypte.

² Les sources en français l’indiquent comme A. M. Khedri.

³ Namé Ghanem fonde au Caire, en 1925, le quotidien pro-wafdiste *La Patrie*, qu’il dirige (cf. Luthi J.-J., *Lire la presse d’expression française en Égypte*, L’Harmattan, Paris 2009, p. 106).

⁴ Les Amis du Livre Français en Orient est une association fondée en 1940 par Horus Schénouda, dans le but, partagé par Morik Brin, de défendre la francophonie égyptienne en période de guerre et de défaite pour la France.

**Georges CATTAUI ou CATTAOUI
(1896, Paris – 1974, Gland, Suisse)**

Georges Cattai est issu d'une importante famille juive sépharade d'Égypte, dont les propriétés et les intérêts se déploient entre le Caire et Alexandrie, ainsi que la Haute Égypte et quelques villes européennes¹. Les membres de cette véritable dynastie, dont le fondateur est Yacoub Cattai bey (1800-1883), ont recouvert non seulement de hauts postes dans l'administration en époque khédiviale, mais également des rôles politiques dans le parlement ou le gouvernement pendant la période qu'on qualifie de « libérale »². Engagés dans les affaires et dans le commerce, notamment du sucre, les Cattai sont également des banquiers que – avec d'autres familles juives égyptiennes, comme les de Menasce, les Rolo et les Suarès³ – on retrouve en amont de la fondation de la Banque d'Égypte (Bank Misr) en 1920⁴.

Georges Cattai naît à Paris. Il est le fils d'Adolphe Cattai bey (1865-1925), banquier et avocat avec une passion pour l'égyptologie, membre et ensuite secrétaire général de la Société royale de Géographie égyptienne⁵. Après le Lycée Carnot de Paris, Georges fait des études de droit à l'École française du Caire. Il passe les années de la Grande Guerre à Alexandrie, où réside une partie de sa famille. Ce sont des années marquées par la fréquentation des milieux francophones citadins, en particulier le salon des frères Thuile (cf. fiches), où il rencontre nombre d'auteurs. Vers 1918 ou 1919, il connaît également Costantin Cavafy et Khalil Mutrân (cf. fiche), ainsi que d'autres auteurs arabophones égyptiens de passage à Alexandrie. Il collabore avec des périodiques francophones, tant français qu'égyptiens, et commence à écrire des poèmes.

À la période de la Grande Guerre remonte également son amitié avec trois de ses cousins – Jean de Menasce et les deux frères Lotty et Jean-Marie Cattai-de Menasce – avec lesquels il partage des choix importants. Dans les années vingt, ce petit groupe de ressortissants de l'aristocratie juive égyptienne choisit de quitter à la fois l'Égypte (pour l'Europe) et la religion juive (pour le christianisme⁶). Ces conversions sont à lire dans le cadre plus vaste des recompositions identitaires entraînées par la Grande Guerre : on y assiste à une réélaboration de l'héritage juif en termes universalistes catholiques, comme si le choix d'embrasser le christianisme était la conséquence logique d'une appartenance au monde juif. C'est ainsi que la question semble être abordée dans les premiers recueils poétiques de Georges Cattai, publiés entre 1918 et 1922. Ils sont traversés par une pensée universaliste qui attribue à l'Europe chrétienne, représentée par la France, la responsabilité civilisationnelle de guider le monde au-delà du conflit. Cet universalisme français plaidé par Cattai s'harmonise ainsi, en les finalisant, avec ses deux autres appartenances : à l'Égypte et à la Judée⁷.

Au niveau administratif, néanmoins, Cattai est – initialement – égyptien tout court. Dans sa carrière publique, il est au service du Caire. Dès 1922, il fait partie du premier groupe de diplomates de l'Égypte indépendante et, dès 1927, il remplace Henri Thuile (cf. fiche) au poste de directeur du Bureau européen du cabinet du roi Fouad. C'est avec ces prérogatives qu'il voyage en Europe (Paris, Londres, Bucarest, L'Aja) jusqu'à la fin des années trente, en nouant infatigablement des liens avec le monde des arts et de la littérature, qu'il ne cesse de fréquenter⁸. Pendant la Seconde Guerre mondiale, il se réfugie en Suisse. Il vit à Fribourg, où il retrouve Jean de Menasce et entame des études de théologie. Comme nombre d'auteurs égyptiens francophones, pendant ce conflit Georges Cattai fait allégeance au camp français. Au début il loue, en termes culturels, la langue française, porteuse d'une dimension humaine qui lui serait consubstantielle et qui représenterait le noyau même de la chrétienté, incarné dans le parcours emblématique de Saint Louis⁹. Ensuite il traite, en termes moraux et politiques, la figure de Charles de Gaulle, vu comme un homme à la droiture de chrétien, qui sauve la France pour sauver l'avenir du monde entier. Son essai sur de Gaulle, qui remonte à

1944, est le premier livre jamais consacré au Général. Le Général apprécie et lui confère la nationalité française pour son engagement en faveur des Alliés. Cattau ne renonce pas pour autant à sa nationalité égyptienne¹⁰, même s'il refuse – après la Guerre de Suez de 1956 – de rentrer en Égypte pour y jouir de sa pension de diplomate, que le Ministère égyptien des Affaires étrangères déclare ne pouvoir lui payer que s'il réside sur le sol national. Il préfère vivre de sa plume, dans une modeste chambre d'hôtel, près des Champs Élysées¹¹.

Ouvrages de l'auteur (bibliographie sélective) :

- *La dévotion à l'image*, IFAO, Le Caire 1918 (poésie).
- *Lève-toi, Pentaour !*, IFAO, Le Caire 1921 (poésie).
- *La promesse accomplie. France, Égypte, Judée*, C. Bloch, Paris 1922 (poésie).
- *L'Amitié de Proust*, Gallimard, Paris 1935 (essai).
- *Parousie*, Correa, Paris 1938 (poésie).
- *Victor Hugo*, Egloff, Fribourg 1944 (essai, avec Paul Zumthor).
- *Symbole de la France : le Mistère français, Saint Louis et l'ordre temporel chrétien*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1944 (essai).
- *Charles de Gaulle, Aux Portes de France*, Porrentruy 1944 (essai).
- *La terre visitée*, Egloff, Paris 1945 (poésie).
- *Trois poètes : Hopkins, Yeats, Eliot*, Egloff, Paris 1947 (essai).
- *Outrenuit*, Éditions G.L.M., Paris 1949 (poésie).
- *T. S. Eliot*, Éditions universitaires, Paris 1957 (essai).
- *Charles de Gaulle, l'homme et son destin*, Fayard, Paris 1960 (essai).
- *Proust perdu et retrouvé*, Plon, Paris 1963 (essai).
- *Constantin Cavafy*, P. Seghers, Paris 1964 (essai).
- *Péguy : témoin du temporel chrétien*, Éditions du Centurion, Paris 1964 (essai).

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- Nombre de poèmes de Georges Cattau, ainsi que des pages de critique littéraire ou des notes philosophiques, sont dispersés dans la presse francophone égyptienne (*La Revue du Caire*, *La Bourse égyptienne*, *Le Miroir égyptien*, *L'Égypte nouvelle*) et dans des revues littéraires en France.

Sources secondaires sur l'auteur :

- BEININ Joel, *The Dispersion of Egyptian Jewry. Culture, Politics. and the Formation of Modern Diaspora*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1998.
- DANZI Massimo, « 'Cette Égypte inoubliable, inoubliée' : memories égyptiennes in una sconosciuta intervista di Giuseppe Ungaretti », in P. Viti, *Letteratura, verità e vita: studi in ricordo di Gorizio Viti*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005, p. 629-645.
- DANZI Massimo, « Georges Cattai e Gianfranco Contini: un'amicizia illustrata attraverso il carteggio inedito », *Strumenti critici*, 17^{ème} année, 1, 98 (2002), p. 119-158.
- DE LAGARENNE, *L'Égypte fantaisiste*, Imprimerie de la Correspondance égyptienne, Alexandrie 1897, p. 153.
- HAAG Michael, *Alexandria. City of Memory*, Yale University Press, New Haven and London 2004.
- KRAMER Gudrun, *The Jews in Modern Egypt 1914-1952*, I. B. Tauris, London 1989.
- LANÇON Daniel, « Georges Cattai ou la France participée », dans M. Kober, I. Fenoglio et D. Lançon (éd.), *Entre Nil et sable : Écrivains d'Égypte d'expression française (1920-1960)*, Centre National de Documentation Pédagogique, Paris 1999, p. 87-103.
- LAZAGNA Pietro, « Spazi geografici, percorsi familiari », s.d., non publié.
- LUTHI Jean-Jacques, *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 140-145.
- RIFAAT Samir, « Dynasty. The House of Yacoub Cattai », *Egyptian Mail*, April 2, 1994, en ligne : <http://www.egy.com/judaica/94-04-02.php>

Notes :

¹ RIFAAT S., « Dynasty. The House of Yacoub Cattai ».

² On peut citer Joseph Aslan Cattai pacha, oncle de Georges, qui est ministre du premier gouvernement wafdiste, ou encore René Cattai bey, cousin de Georges, qui est député jusqu'en 1950.

³ Parmi ceux-ci nous rappelons la figure de Carlo Suarès (cf. fiche), que Georges Cattai connaissait bien.

⁴ Cf. KRAMER Gudrun, *The Jews in Modern Egypt* ; BEININ J., *The Dispersion of Egyptian Jewry*.

⁵ La Société khédiviale de Géographie égyptienne, fondée en 1875, devient en 1918 Société royale.

⁶ Cf. LAZAGNA P., « Spazi geografici, percorsi familiari ». Pietro Lazagna est le fils de Lotty Cattai-de Menasce. Depuis des années il s'intéresse à la reconstruction de l'histoire familiale. Selon lui, la conversion de Georges Cattai est officialisée à Londres, en 1926, quand ce dernier reçoit le baptême avec son cousin Jean de Menasce, qui entre ensuite dans l'ordre des Dominicains. Selon Luthi, Georges Cattai aurait tenté aussi d'y entrer, avec son ami Gaston Zananiri (cf. fiche) qui, seul, aurait été accepté : cf. LUTHI J.-J., *Entretiens avec des*

auteurs francophones d'Égypte, p. 144. Pour Lazagna, l'idée de prendre les ordres, tout simplement, n'aurait pas beaucoup duré chez Cattai.

⁷ C'est en effet le sous-titre de son recueil : France, Épte, Judée.

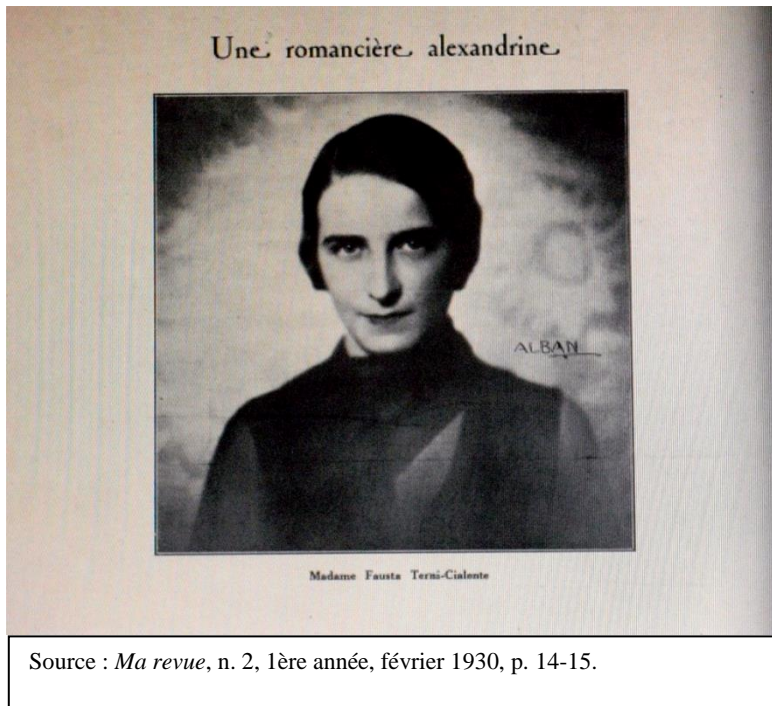
⁸ Au-delà des échanges ponctuels, il noue des rapports qui durent parfois des décennies : comme avec Jacques Maritain, Paul Claudel ou le critique littéraire italien Gianfranco Contini.

⁹ Cf. CATTAUI G., *Symbole de la France*.

¹⁰ LANÇON D., « Georges Cattai ou la France participée », p. 91.

¹¹ LUTHI J.-J., *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte*, p. 140.

Fausta CIALENTE
(1898, Cagliari, Italie – 1994, Londres)



Fausta Cialente, italienne, fille d'un officier né aux Abruzzes et d'une femme issue d'une famille de notables triestine, a vécu en Égypte de 1921 à 1947 : vingt-six ans donc, la plupart desquels passés à Alexandrie. C'est dans cette ville qu'elle emménage après son mariage avec Enrico Terni, un agent de change et compositeur amateur, issu d'une famille juive alexandrine d'origine italienne. En puisant à la riche bibliothèque des Terni, Cialente s'initie à la littérature française, anglaise et américaine¹. Toujours dans cette maison, elle se consacre à la rédaction de sa propre

œuvre, dont plusieurs récits ont pour décor Alexandrie et d'autres se déroulent dans la province italienne de son enfance. Nombre de textes paraissent en Italie, chez des éditeurs ou dans des revues, pendant le séjour alexandrin de leur auteure. D'autres, sont publiés ensuite. Fausta Cialente prend part également à la vie culturelle et mondaine de sa ville d'adoption. Le salon des Terni – où se tiennent des concerts hebdomadaires de musique classique – est fréquenté par musiciens et artistes. Avec son mari, Cialente compte parmi les fondateurs et animateurs de L'Atelier d'Alexandrie, même si les sources² ne lui attribuent aucun rôle actif dans l'association, en se bornant à la mentionner comme « M.me Enrico Terni » ou à citer le portrait d'elle réalisé par le peintre alexandrin Mahmûd Sa'îd, également membre de L'Atelier. C'est dans son livre autobiographique *Le quattro ragazze Wieselberger* – écrit en 1976 et traduit en français en 1986 comme *Les quatre filles Wieselberger* – que l'auteure nous livre le récit de son engagement auprès de L'Atelier, ainsi que sa propre version sur le déclin de cette association³.

Entre les années trente et quarante, Fausta Cialente passe d'une opposition tacite au fascisme à une lutte antifasciste engagée⁴. À partir d'octobre 1940, elle quitte la littérature pour le journalisme et Alexandrie pour le Caire, où – signalée aux autorités britanniques par un ami – elle est appelée à diriger, à Radio Cairo, une émission antifasciste en italien. À travers un radio-journal suivi d'un commentaire sur un fait militaire ou politique marquant, l'émission vise à faire arriver en Italie une information non censurée et à tourner en ridicule la propagande fasciste. Cet engagement radiophonique est suivi, en 1943, par la fondation d'un périodique en italien intitulé *Fronte Unito*, imprimé au Caire et distribué dans les camps de prisonniers italiens au Moyen Orient. Malgré la censure britannique, *Fronte Unito* se publie jusqu'à la fin de la guerre ; malheureusement, bien peu d'exemplaires en restent, dispersés dans quelques bibliothèques italiennes.

La fin de la guerre marque un tournant à la fois personnel et professionnel dans la vie de Cialente, qui quitte définitivement l'Égypte, ainsi que son mari, pour s'installer à Rome avec sa mère. Le retour à la littérature, mise de côté pendant de nombreuses années, se fait tout doucement. En Italie Cialente continue à exercer le métier de journaliste, en collaborant avec plusieurs quotidiens, dont *L'Unità* (organe politique du parti communiste, auquel Cialente adhère). Ce n'est qu'en 1961 qu'elle publie, après deux décennies de silence littéraire, son premier livre de fiction d'après la guerre. Dès lors, les romans se succèdent, avec un remarquable succès.

Jusqu'à la fin des années soixante-dix, tout au moins, Fausta Cialente n'était pas si irrémédiablement inconnue en Italie telle qu'elle l'est de nos jours. Couronnée du Prix Strega⁵ en 1976, elle jouissait d'une reconnaissance littéraire et d'une quelque renommée, quoique pas durable⁶, auprès du grand public. Ses ouvrages, désormais introuvables en librairie sauf quelques cas de réédition⁷, sont accessibles dans les seules bibliothèques. Un seul essai sur elle a vu le jour (*Fausta Cialente. La triplice anima*), dont l'aspect scientifique laisse d'ailleurs à désirer. Mise à part une analyse historico-philologique menée par quelques rares doctorants ou jeunes chercheurs, la référence à Cialente est mobilisée en général dans trois types d'approches : celle à l'écriture des femmes⁸ ; à la littérature levantine⁹ ; à ce qu'on appelle une littérature « nomade », où l'écrivain serait « voyageur » et « sans racines ».

Ce dernier aspect, qui semble être attribué à l'œuvre de Cialente par un court-circuit entre contenu des livres et trajectoire de l'auteure, est continuellement mis en exergue, jusque dans les préfaces et les quatrièmes de couverture. Les références à une existence considérée comme dépourvue de racines, et donc difficile à classer, surtout en tant qu'italienne, défilent dans les présentations :

Fausta Cialente est *par disposition naturelle* une écrivaine réservée, qui n'aime guère ni les trompettes de la renommée ni la soi-disante vie littéraire ; elle vit dans un pavillon qui domine le lac de Varese, au milieu d'un grand pré à l'anglaise qui se termine sur un bosquet. De temps en temps elle prend un avion pour aller rejoindre ses petites-filles bourlingueuses (leur père est un diplomate anglais) : au Portugal, à Bagdad, au bout du monde. Sa biographie, d'ailleurs, *n'est pas celle habituelle d'une écrivaine italienne*¹⁰.

Ces jugements moraux à peine larvés, portés sur cette biographie « inhabituelle » masquent en fait une accusation de non-intégration de Cialente dans la vie (littéraire) italienne. Cela peut expliquer l'oubli qui a rapidement suivi sa consécration¹¹.

Ouvrages de l'auteure :

- *Natalia*, Sapientia, Roma 1930. Prix des Dix ("Premio dei Dieci").
- « Marianna », *La Fiera letteraria*, Milano 1931. Prix Galante.
- « Pamela o la bella estate », *Occidente*, Roma 1935.
- *Cortile a Cleopatra*, Corticelli, Milano 1936.
- *Ballata levantina*, Feltrinelli, Milano 1961. Finaliste au Prix Strega.
- *Un inverno freddissimo*, Feltrinelli, Milano 1966.

- *Il vento sulla sabbia*, Mondadori, Milano 1972.
- *Le quattro ragazze Wieselberger*, Mondadori, Milano 1976. Prix Strega.
- *Interno con figure*, Studio Tesi, Pordenone 1976.
- «Un ricordo», dans S. Aleramo, *Diario di una donna*, Feltrinelli, Milano 1978.
- *I bambini*, Studio Tesi, Pordenone 1995.

Traductions :

- ALCOTT Louisa May, *Piccole donne*, Giunti Marzocco, Firenze 1976.
- ALCOTT Louisa May, *Le piccole donne crescono*, Giunti Marzocco, Firenze 1977.
- ALCOTT Louisa May, *Piccoli uomini*, Giunti Marzocco, Firenze 1981.
- DURRELL Lawrence, *Clea*, Feltrinelli, Milano 1962.
- JAMES Henry, *Giro di vite*, Einaudi, Torino 1985.

Autres sources primaires :

- Dédicace manuscrite de Fausta Cialente, dans *Il vento sulla sabbia*: « A Piero Bigongiari ¹² molto cordialmente. Fausta Cialente, giugno 1972 » (« À Piero Bigongiari, bien cordialement. Fausta Cialente, juin 1972 »).

Sources secondaires sur l'auteur :

- ALPHA, « Une romancière alexandrine », *Ma revue*, n. 2, 1^{ère} année, février 1930, p. 14-15.
- ASQUER Renata, *Fausta Cialente. La triplice anima*, Interlinea, Novara 1998.
- CARBÉ Emmanuela, *Il Diario di guerra inedito di Fausta Cialente*, Università degli Studi di Pavia (thèse de doctorat en cours, sous la direction de Clelia Martignoni).
- TERNI Paolo, *Un vento sottilissimo*, Sellerio, Palermo 2002.
- TERNI Paolo, *In tempo rubato*, Sellerio, Palermo 1999.

Notes :

¹ CIALENTE F., *Le quattro ragazze Wieselberger*, p. 208-209.

² Les archives de *L'Atelier de l'Alexandrie* (conservées au Centre Français de Culture d'Alexandrie) et la presse francophone de l'époque.

³ Cf. volume 1, partie II, chap. 2, par. 2.4.

⁴ L'engagement antifasciste est d'ailleurs partagé par le frère de Fausta, Renato, un acteur reconnu en Italie qui met en scène en novembre 1943, dans une Rome sous occupation nazie, *L'Auberge des pauvres* de Gorkij. Un soir, en quittant le théâtre, il meurt renversé par un camion militaire allemand, mais les dynamiques de « l'accident » ne sont jamais élucidées.

⁵ Il s'agit d'un des prix littéraires italiens les plus prestigieux, fondé en 1947 par Goffredo et Maria Bellonci (un critique littéraire et une écrivaine, mari et femme, animateurs d'un salon littéraire visant à promouvoir la culture italienne après la guerre).

⁶ Quoique non durable, il y a bien eu une renommée dépassant le cercle littéraire. Il suffit de penser aux publications de Cialente chez des éditeurs connus du grand public (Mondadori, Feltrinelli) ; au rayonnement même du Prix Strega (bien au-delà d'un groupe fermé de connaisseurs) ; à l'adaptation pour la télévision d'un de ses romans : *Un inverno freddissimo* (1966), porté à l'écran en 1976 sous le titre de *Camilla*, avec une actrice de renom telle Giulietta Masina.

⁷ Non pas chez les grands éditeurs auxquels on doit les premières éditions, mais chez des maisons moins connues du grand public (comme Baldini&Castoldi), si ce n'est pratiquement inconnues et à caractère local (comme Studio Tesi).

⁸ En particulier pour son lien d'amitié avec l'écrivaine féministe Sibilla Aleramo (1876-1960) ou, en tout cas, dans le cadre d'approches comparatives à la littérature féminine ou féministe.

⁹ Les contributions se penchant sur un « imaginaire levantin », qui serait présent chez Cialente, ou sur le « monde levantin d'Égypte », qu'elle représenterait, sont relativement nombreuses. Au moins par rapport au silence sur d'autres aspects de son parcours : comme l'engagement antifasciste ou féministe.

¹⁰ De la note biographique sur Cialente, non signée, dans *Un inverno freddissimo*, première édition de 1966, c'est moi qui souligne.

¹¹ Cf. volume 1, partie IV, chap. 3, par. 3.4.

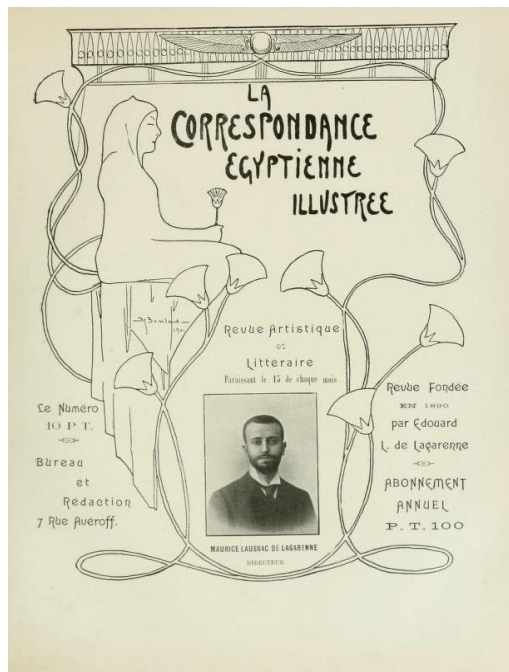
¹² Piero Bigongiari (1914-1997) est un poète italien.

Édouard DE LAGARENNE (?, ? - 1901, Alexandrie)

Les sources sur ce Français d'Égypte, journaliste et poète, sont minces, liées au domaine de la presse francophone, plus qu'à celui de la littérature francophone d'Égypte, et explicitement vouées à une volonté commémorative, de perpétuation du souvenir. Édouard Laussac de Lagarenne meurt prématurément à Alexandrie en février 1901. Son fils Maurice, lui aussi journaliste, décide d'honorer la mémoire de son père en publiant un de ses ouvrages, resté jusqu'alors inédit. Dans cette publication posthume, *Les sept jours de la semaine*¹, Maurice rédige un bref avant-propos pour avertir le lecteur de la disparition soudaine de son père, en incluant en guise d'épilogue la nécrologie « Un ami », rédigée par le directeur du quotidien alexandrin *La Réforme*, Raoul Canivet.

Cette nécrologie est reprise et élargie, la même année, dans une compilation bilingue intitulée *L'Egitto all'alba del XX secolo - L'Égypte à l'aurore du XX^e siècle* (traduite en français par Maurice de Lagarenne lui-même et imprimée par la même typographie qui a assuré l'impression des *Sept jours de la semaine*).

Ce sont ces deux nécrologies qui nous fournissent la plupart des renseignements dont nous disposons. Aucune ne donne la date ou le lieu de naissance du défunt, en se bornant à expliquer qu'il arrive en Égypte de France en 1877, pour débiter sa carrière de journaliste au *Phare d'Alexandrie*. Nous apprenons ensuite que de Lagarenne fonde en 1890, avec un groupe d'amis, la revue humoristique alexandrine *Le Scarabée*, où il écrit sous plusieurs noms de plume : Luciole, Pangloss, Aladin. Après trois ans de vie et – semble-t-il – quelques succès de public, la revue cède la place à un périodique plus sérieux, *Correspondance égyptienne*, qu'Édouard de Lagarenne dirige jusqu'à sa mort². Il collabore également à d'autres journaux (*La Rivista*, *Le Bosphore égyptien*, *Le Sphinx*, *Le Journal du Caire*), mais sa collaboration la plus durable et importante est – dès sa fondation – avec *La Réforme* ; au moins à en croire son directeur, Raoul Canivet.



Source :
L'Égypte à l'aurore du XX^e siècle (1901).



Source : *Les sept jours de la semaine* (1901).

Il est à noter que, partout, on regrette de Lagarenne comme un journaliste de talent et un grand travailleur multipliant les activités (il semble qu'il était également enseignant d'allemand, de littérature française, de mathématiques et de droit). Et si le journalisme apparaît comme l'engagement digne d'attention, l'effort littéraire semble rentrer dans cette multiplication des activités, sans jouir d'un véritable prestige. Tout en n'ayant pas réussi à localiser ses textes non poétiques (comme la comédie *Morceau de roi*), la lecture des poèmes que de Lagarenne publiait dans *La Réforme*, et de ceux recueillis dans *L'Égypte fantaisiste*, ne permet pas à elle seule d'expliquer ce manque de reconnaissance

littéraire. En effet, ces poèmes sont bien dans l'air du temps : inspirés parfois de paysages égyptiens tombant sous la notion du pittoresque, parfois de métiers traditionnels vus comme « types³ » aptes à classer la population, ils portent sur l'Égypte et sur Alexandrie un regard exotisant largement partagé par les publications de l'époque.

La raison de ce manque de reconnaissance littéraire pourrait alors être l'effet d'un autre genre de poèmes, qui ont vraisemblablement eu une plus grande visibilité dans la presse et pour lesquels Lagarenne devait être connu depuis la fondation du *Scarabée* : les portraits humoristiques en vers des notabilités alexandrines, des personnalités du monde des affaires, de la politique municipale et de la culture, dont l'auteur se moque débonnairement dans le but de mieux les célébrer. Sorte d'éloge rieur, ce type de poème – destiné à amuser la personnalité ciblée, ainsi que des lecteurs censés la connaître et donc appartenir plus ou moins au même milieu – est plutôt répandu dans la presse francophone égyptienne de l'époque⁴. On peut donc se demander si, comme dans le cas de Patrice Alvère (cf. fiche), le succès d'Édouard de Lagarenne comme auteur humoristique n'a pas joué contre sa reconnaissance comme auteur sérieux, lui ôtant l'accès aux anthologies francophones de son époque⁵ et, de ce fait, la perpétuation de cette reconnaissance anthologique dans les publications, plus récentes, de Jean-Jacques Luthi⁶.

Ouvrages de l'auteur :

- *L'Égypte fantaisiste. Sonnets pharaoniques, Silhouettes, Grains de sable, Plaies etc.*, Imprimerie de la Correspondance égyptienne, Alexandrie 1897.
- *Les sept jours de la semaine (1899-1901)*. Imprimerie J. C. Lagoudakis, Alexandrie 1901 (posthume).

Ouvrages non localisés de l'auteur :

Dans la page qu'il consacre en 1901 à De Lagarenne, Danovaro mentionne d'autres publications de ce dernier, sans pourtant donner le nom de l'imprimerie qui les aurait imprimées. Il s'agit de :

- *Silhouettes municipales* (1890)
- *Sonnets pharaoniques* (1898)
- *Morceau de roi. Comédie* (1899)

À noter que « Sonnets pharaoniques » est également le titre d'une section de *L'Égypte fantaisiste* (1897), ouvrage qui annonce en clôture, comme étant à paraître « dans le même format », trois autres livres d'Édouard de Lagarenne :

- *L'Égypte biographique (avec portraits)*.
- *L'Égypte fantaisiste (nouvelle série)*.
- *L'Égypte pittoresque (texte et vues)*.

Autres sources primaires :

- DE LAGARENNE Édouard, dédicace manuscrite non datée dans *L'Égypte fantaisiste* : « Au Révérend Père Royolo [?] / l'hommage bien cordial de l'Auteur ».

Sources secondaires sur l'auteur :

- CANIVET Raoul, « Épilogue », dans DE LAGARENNE Édouard, *Les sept jours de la semaine (1899-1901)*. Imprimerie J. C. Lagoudakis, Alexandrie 1901.
- DANOVARO G. B., « Édouard de Lagarenne », dans *L'Egitto all'alba del XX secolo – L'Égypte à l'aurore du XX^e siècle*, Imprimerie J. C. Lagoudakis, Alexandrie 1901, p. 152.
- MUNIER Jules, *La Presse en Égypte (1799-1900). Notes et souvenirs*, IFAO, Le Caire 1930, p. 46-47.

Notes :

¹ Il s'agit du recueil des articles publiés par Édouard de Lagarenne, entre 1899 et 1901, dans la rubrique hebdomadaire qu'il tenait dans *La Réforme*.

² Dans *L'Égypte à l'aurore du XX^e siècle* (1901, p. 153), on trouve une annonce publicitaire de la revue mensuelle *Correspondance égyptienne*. Elle nous apprend que la direction de cette revue, assurée depuis 1890 par son fondateur Édouard de Lagarenne, est passée après sa mort à son fils Maurice.

³ Emblématiques, à cet égard, les vers de *L'Égypte fantaisiste*, p. 13, sur « le calme et doux Fellah, de siècles accablé » : « Ce qu'il sait ? travailler, et souffrir, et se taire / Ce qu'il veut ? dormir humble en sa maison de terre / Ce qu'il doit ? obéir toujours à l'aiguillon ».

⁴ Et il n'est pas sans rappeler une publication en prose de quelques décennies plus tard : FARGEON R., *Silhouettes d'Égypte*, Éditions de l'Orient, Le Caire 1931. Il s'agit d'une galerie de portraits ironiques de personnalités de l'Égypte de l'époque, conçue comme une sorte d'annuaire mondain humoristique.

⁵ Il s'agit de l'anthologie de Robert Blum (*Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*, Imprimerie A. Lencioni, Le Caire 1937) et de celle de Jean Moscatelli (*Poètes en Égypte*, L'Atelier, Le Caire 1955). Blum et Moscatelli sont eux-mêmes deux poètes francophones d'Égypte.

⁶ Les ouvrages de Luthi – en particulier *La littérature d'expression française en Égypte* (2000) et *Anthologie de la poésie francophone d'Égypte* (2002) – s'appuient totalement sur les choix anthologiques de Blum et Moscatelli. Cf. volume 1, partie IV, chap. 3, par 3.5.

Michel DE ZOGHEB

(1886, Alexandrie – 1964, ?)

Michel de Zogheb est auteur parce qu'il est comte. Il est membre d'une élite alexandrine chez laquelle les titres de noblesse – et, dans le cas des de Zogheb, le lien de parenté avec la famille royale égyptienne – s'accompagnent inévitablement d'une pratique de nombreux loisirs culturels, qui vont de l'étude de l'histoire ancienne à la visite des expositions de peinture contemporaine, du collectionnisme à la musique classique. En faisant partie de ces loisirs, l'écriture semble être chez lui une fin en soi, plus qu'une démarche finalisée à la production de textes. Bref, on peut dire que Michel de Zogheb écrit parce que, dans une famille comme la sienne, il convient de le faire.

Les profils de cet aristocrate ne manquent jamais de mettre son parcours dans le contexte plus vaste de celui de son illustre famille, dont Michel, en écrivant, perpétuerait les mérites culturels. On comprend donc que l'abondance de sources sur lui est toute relative, celles-ci arborant un ton ouvertement hagiographique.

La famille, donc : Michel de Zogheb est l'un des enfants d'Alexandre de Zogheb et de son épouse d'origine grecque, fille d'un certain Sophoclès Costantinidis, notable de la communauté hellénique d'Alexandrie¹. Il est également le frère du Comte Patrice de Zogheb (cf. fiche), lui aussi reconnu comme auteur dans les milieux francophones alexandrins. Michel et Patrice appartiennent à la branche la plus ancienne de la lignée de Zogheb, issue – à travers Alexandre – de Michel, le fils aîné de Dimitri de Zogheb, fondateur de la dynastie². Nés à Alexandrie, Michel et Patrice sont éduqués à Genève et ensuite en Angleterre, dans une alternance d'anglais et de français comme langues d'études et d'expression. Selon Jean Moscatelli³, Michel aurait écrit initialement en anglais, en passant au français seulement en un deuxième moment ; probablement après avoir fait son parcours universitaire à l'Université de Lausanne, jusqu'à l'obtention d'une licence ès lettres.

Pour lui comme pour son frère, une confusion est constamment entretenue entre la figure du lettré et celle du mondain : des rôles que Michel et Patrice ont endossés en même temps, et sans contradiction, le premier étant subordonné au second. Il y a pourtant une différence entre les deux lettrés-mondains : si Patrice se consacre en priorité à une production considérée comme plus sérieuse et érudite, focalisée sur l'histoire d'Alexandrie et l'histoire familiale et destinée à une forme de diffusion⁴, Michel écrit des poèmes qu'il ne semble pas vouloir publier, ne fût-ce qu'à compte d'auteur, et dont une petite partie finit par paraître, en 1955, dans l'anthologie *Poètes en Égypte*⁵. Leurs sujets sont liés à l'observation d'une nature qui semble plutôt loin des paysages égyptiens (nénuphars, étang, brouillard, flamant rose) ou à un état que l'auteur qualifie d'« ennui du cœur » et qui correspond à une sorte d'oisiveté mélancolique (monotonie, tentatives de se concentrer dérangés par la bonne qui s'affaire autour, regrets et angoisse pour le temps qui s'écoule).

En 1925, au Caire, Michel de Zogheb se marie avec une actrice française très célèbre à l'époque – Gabrielle Dorziat – qu'il a connue pendant sa tournée en Égypte. Ce mariage, son train de vie de ressortissant de l'élite et son allure de *gentleman* sont souvent cités à l'appui de son talent de poète, dont ils constitueraient le complément naturel⁶.

Ouvrages de l'auteur :

- Poèmes « Impair », « Le flamant », « Sublimation », « Partance », « Plage », « Attente », « Régression », dans J. Moscatelli, *Poètes en Égypte*, L'Atelier, Le Caire 1955, p. 28-32.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- Il est raisonnable de penser qu'une quantité considérable des poèmes de Michel de Zogheb, n'ayant jamais été publiés, soient perdus ou dispersés chez quelques descendants de cette famille.

Sources secondaires sur l'auteur :

- AWAD Mohamed and HAMOUDA Sahar, *The Zoghebs. An Alexandrian Saga*, Bibliotheca Alexandrina, Alexandria 2005.
- DORZIAT Gabrielle, *Côté cour, côté jardin*, La Palatine, Paris/Genève 1968.
- DUMANI Georges, *Goha et son âne ou le conformiste et le non-conformiste*, Éditions de la Revue du Caire, Le Caire 1950.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, L'Atelier, Le Caire 1955, p. 28-32.
- ZOGHEB Patrice de, *Alexandria Memories*, à compte d'auteur, Alexandria 1949.

Notes :

¹ Cf. DE ZOGHEB P., *Alexandria Memories*, p. 29. Cette publication est reprise, avec d'autres textes, dans AWAD M. and HAMOUDA S., *The Zoghebs. An Alexandrian Saga*, p. 1-41.

² Pour plus de précisions sur la généalogie des De Zogheb, que les De Zogheb eux-mêmes font remonter à leur ancêtre Dimitri, cf. fiche Patrice de Zogheb.

³ MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, p. 28.

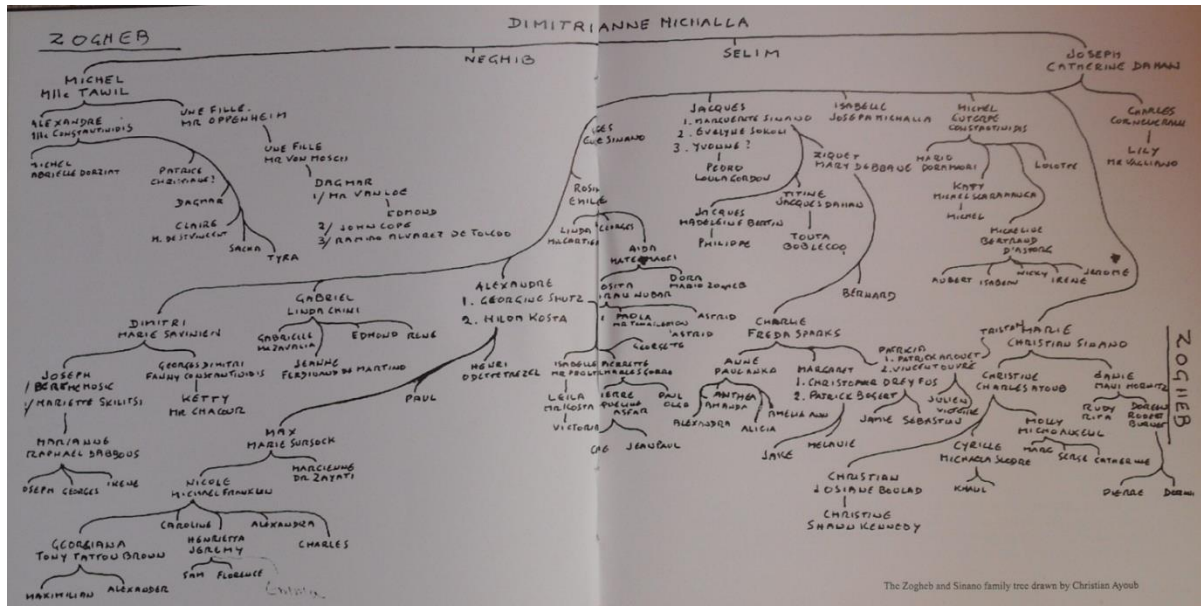
⁴ Patrice de Zogheb publie ses textes à compte d'auteur, en souhaitant qu'ils soient lus.

⁵ *Ibid.*, p. 28-32.

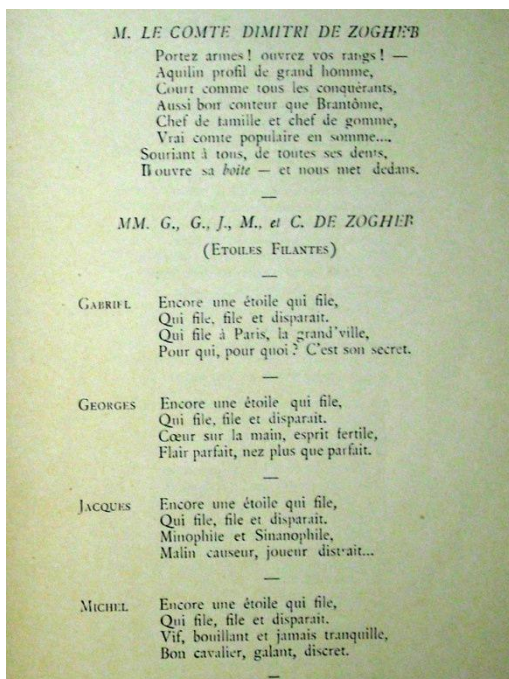
⁶ Telle est, du moins, la conviction de Georges Dumani et de Jean Moscatelli.

Patrice DE ZOGHEB (1889, Alexandrie – 1985, Alexandrie)

Comme sa nécrologie le dit, « Le Comte Patrice de Zogheb est né à Alexandrie d'une noble famille grecque-catholique égyptienne¹ », dont voici un arbre généalogique :



Source : AWAD M. HAMOUDA S., *The Zoghebs. An Alexandrian Saga* (2005), p. XXX-XXXI.



Source : DE LAGARENNE É., *L'Égypte fantaisiste* (1897).

Il est le frère cadet de Michel (cf. fiche), le fils d'Alexandre et le petit-fils de Michel de Zogheb, à son tour fils aîné du fondateur de la dynastie : Dimitri de Zogheb. Que ce soit dans ce tout récent arbre généalogique ou dans des notices remontant à la fin du XIX^e siècle, c'est avec ce Dimitri qu'on fait commencer la mytho-histoire des de Zogheb. Ses descendants voient en lui l'ancêtre commun : une figure légendaire dont le parcours n'est pas à approfondir, mais à entourer d'une aura de mystère. Ainsi, tout ce qu'on apprend de ce Dimitri, c'est qu'il est issu d'une famille grecque catholique de Damas, ville qu'il aurait quittée pour Alexandrie au milieu du XIX^e siècle. À Alexandrie il se serait enrichi avec le commerce, en amassant une fortune considérable, grâce à laquelle il aurait été ennobli et aurait pu épouser une fille de la famille Michalla, très en vue à l'époque. De Dimitri à Patrice, l'histoire des de Zogheb se déploie tout au long de réceptions culturelles, soirées mondaines et engagements pour des œuvres charitables qui font la distinction de la dynastie.

Le palais de Zogheb, situé rue de la Porte de Rosette², édifié sur un terrain acheté dans les années 1870 par le grand-père de Patrice³, devient au début du XX^e siècle le cœur des activités culturelles et mondaines de la branche aînée de la famille. À ce palais, symbole de la gloire familiale, Patrice de Zogheb consacre en 1949 ses *Alexandria Memories* : des mémoires qui, à des années lumières de l'autobiographie, ne sont ni plus ni moins qu'une tentative d'aborder la biographie d'un lignage. Les descriptions architecturales côtoient dans ces pages celles de dîners somptueux, les photographies des menus s'alternent aux plaquettes d'expositions et concerts, ainsi qu'aux dessins de jardins, plafonds ornés de stucques et escaliers bordés de statues.

Le faste est vu comme une sorte d'aboutissement naturel des mérites culturels des de Zogheb, dont l'histoire s'identifie en filigrane, chez Patrice, à l'histoire même d'Alexandrie. Au cours du bombardement de 1882⁴, une branche de la famille⁵ voit sa maison – située aussi rue de la Porte de Rosette – détruite par l'incendie et le pillage. Patrice décrit l'accident comme un coup du sort, qui n'arrive pas pour autant à mettre à mal le prestige des de Zogheb. L'indemnisation reçue, qui permet de restaurer leur gloire, est vue comme un acte réparateur, un rétablissement de la justice. La décadence de la famille, au cours des années quarante, est vécue comme une facette d'une prétendue décadence de l'Alexandrie moderne, dont le souffle se serait tari avec le départ des étrangers et la fin de sa dimension « cosmopolite » (*cosmopolitan* est, en effet, le terme utilisé par Patrice de Zogheb).

Alexandria Memories ne contient aucune mention de la trajectoire de son auteur. Les seuls renseignements sur lui se trouvent dans les sources secondaires, notamment dans les *Bulletins de l'Atelier*. On y apprend que, après un parcours éducatif entamé à Genève et poursuivi à Eaton, Patrice est passé par l'Université d'Oxford. On y découvre que, au-delà de l'anglais en lequel il devait voir sa première langue, « le français, l'italien, l'allemand étaient pour lui *comme* des langues mères⁶ ». Pour le reste, on a affaire aux perceptions de son entourage alexandrin, qui fait de lui – comme de son frère Michel, d'ailleurs – « un des rares témoins d'une période qui fut pour notre Cité (laquelle marquait alors l'heure de l'Europe) ce qu'on est convenu d'appeler la 'Belle époque'. Il en a gardé plus que le souvenir : la mentalité, les manières, un certain style de vie⁷ ». Patrice de Zogheb devient ainsi, sous cet angle, « l'homme de culture, l'homme de salon, (...) l'Alexandrin par excellence⁸ ».

Ouvrages de l'auteur :

- *Our home in Cairo ; with an Architectural Note by K.A.C. Creswell*, The Author, Cairo 1941.
- *Alexandria Memories ; with a Preface by H. E. Moustapha Pacha Fahmy, Hon. Architect in Chief of the Royal Palaces, Director General of the Alexandria Municipality*, The Author, Alexandria 1949.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- *Red Cross and Red Crescent in Alexandria*, Pan-African Anglo-Hellenic Editions, Alexandria 1942 (?).
- Patrice de Zogheb a probablement laissé des notes manuscrites, qui devaient servir de base à l'écriture de ses propres mémoires. Selon sa nécrologie, le Comte aurait rêvé de ce projet jusqu'à la fin de ses jours⁹.

Sources secondaires sur l'auteur :

- --, « Nécrologies. Comte Patrice de Zogheb. 1889 – 1985 », *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie n. 6. Le Cinquantenaire (1934-1984)*, Les Éditions de l'Atelier d'Alexandrie, Alexandrie s.d., p. 170-174¹⁰.
- --, « Départs définitifs », *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie*, n. 2, 1975, p. 154-160.
- AWAD Mohamed and HAMOUDA Sahar, *The Zoghebs. An Alexandrian Saga*, Bibliotheca Alexandrina, Alexandria 2005.

Notes :

¹ « Nécrologies. Comte Patrice de Zogheb. 1889 – 1985 », p. 170.

² Ensuite rue Fouad et aujourd'hui tarîq al-Hurriyya (« rue de la Liberté »). Cf volume 1, *Planche 7*.

³ Cf. DE ZOGHEB P., *Alexandria Memories*, p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 25-29.

⁵ Celle de Joseph, fils cadet de Dimitri.

⁶ « Nécrologies. Comte Patrice de Zogheb. 1889 – 1985 », p. 171, c'est moi qui souligne.

⁷ *Ibid.*

⁸ « Départs définitifs », *Bulletin de l'Atelier d'Alexandrie*, n. 2, 1975, p. 158.

⁹ « Nécrologies. Comte Patrice de Zogheb. 1889 – 1985 », p. 173.

¹⁰ La nécrologie est signée par le sigle R. L. : vraisemblablement Radamès Lackany, qui a été le (re)fondateur de l'Atelier d'Alexandrie dans les années soixante et soixante-dix, en recouvrant longtemps le poste de président ou de secrétaire général de l'association.

**Esther FAHMY WISSA (Istir FAHMÎ WÎSÂ, née Istir FÂNÛS)
(1895, Assiout – 1990, Alexandrie)**



Source :
Egypt State Information Service

Les sources sur Esther Fahmy Wissa, figure de proue du mouvement féministe égyptien, présentent le risque d'être partielles, en sens chronologique aussi bien qu'idéologique. Les sources européennes ou américaines l'abordent en général comme militante nationaliste et féministe de la révolution de 1919, en ignorant autant son éducation que sa trajectoire postérieure aux années vingt. Les sources égyptiennes, en arabe ou en anglais, accordent plus de place à ses origines et à son entourage, mais pour en donner une lecture téléologique à sens unique, dont la seule débouchée serait, encore une fois, l'engagement de 1919. Dans les deux cas de figure, en faisant de cette date l'aboutissement ultime du parcours d'Esther Fahmy Wissa, on finit par réduire son milieu d'origine à la simple mention que sa famille était copte et son engagement personnel à une sorte de second rôle dans l'ombre de la fondatrice de l'Union féministe

égyptienne, Hudâ Sha'râwî. Or, tout en s'arrêtant à la trajectoire d'Esther Fahmy Wissa dans les années trente, Beth Baron échappe à ces simplifications, en intégrant à ses sources les mémoires du fils d'Esther, Hanna Fahmy Wissa.

Le portrait qui en émerge est plus complexe que celui d'une seconde voix (copte) de Hudâ Sha'râwî. Esther Fahmy Wissa, née Fânûs, est issue d'une importante famille copte d'Assiout, convertie au protestantisme. Son père, Akhnûkh Fanûs (1856-1918) est un avocat de renom, qui a fait son droit au Syrian Protestant College de Beyrouth, avant de retourner en Égypte en 1878 pour travailler comme avocat dans les tribunaux indigènes (*al-mahâkim al-ahliyya*). L'homme lance en 1908 un appel pour la fondation d'un Parti égyptien (*al-hizb al-misrî*), dont la teneur est formellement laïque mais implicitement confessionnelle, renvoyant aux Coptes comme aux seuls véritables Égyptiens de souche¹. Akhnûkh Fanûs est ensuite parmi les organisateurs du Congrès copte (*al-mu'tamar al-qubtî*), qui se tient à Assiout en mars 1911, dans le but de constituer une plateforme pour avancer des requêtes à l'État égyptien et obtenir une meilleure reconnaissance en tant que minorité².

Dans ce contexte familial, Esther Fanûs est élevée par une nurse britannique et fait ses études à l'école des missionnaires américains d'Assiout, ce qui lui donne une maîtrise parfaite de la langue anglaise, ainsi qu'une éducation en ligne avec le protestantisme des Fânûs. En 1913 elle est mariée à son cousin, Fahmy Wissa (1884-1952), lui aussi formé au Syrian Protestant College de Beyrouth et ensuite à Oxford. Esther, âgée de dix-huit ans, continue de se cultiver après le mariage, en lisant et en fréquentant les amis de la famille, dont sa tante (et future leader du mouvement féministe) Regina Khayat et l'avocat (et futur homme politique) Makram 'Ubayd. C'est par lui qu'elle aurait appris, avec son mari, l'arrestation du leader nationaliste Sa'd Zaghloul le 8 mars 1919. Elle aurait alors immédiatement décidé de se joindre activement au *wafd*, en partant sur le champ pour le Caire pour apporter son soutien à l'épouse de Zaghloul.

En mars 1919, Esther Fahmy Wissa est donc parmi les fondatrices du Comité exécutif des femmes du Wafd (*al-Lajna al-tanfidiyya li-al-nisâ' al-wafdiyyât*). En décembre 1919, elle

participe à la manifestation dans l'église Saint Marc (*al-Kanîsa al-murqusiyya*), au Caire, pour protester contre l'exil des membres du Wafd et le travail de la commission Milner, envoyée en Égypte pour tenter de reconduire les aspirations nationalistes égyptiennes dans le cadre des intérêts britanniques. En janvier 1920, elle est parmi les fondatrices du Comité central des Femmes du Wafd (*Lajnat al-wafd al-markaziyya li-al-sayyidât*), dont elle assume le rôle de secrétaire et, ensuite, celui de vice-président. Cette époque d'engagement nationaliste, avec des prises de parole publiques et une présence constante sur le terrain politique, est relativement bien documentée.

Beaucoup plus faible est l'intérêt pour les années postérieures à la mort de Zaghloul, en 1927, et à la formation du gouvernement Nahas, en 1928, au cours desquelles – selon son fils³ – Esther Fahmy Wissa s'éloigne de plus en plus de la politique, déçue par la place extrêmement réduite à laquelle les femmes sont cantonnées. À cette période remonte donc un passage du politique au social⁴ ainsi que du Caire à Alexandrie, où Esther semble désormais s'installer de façon durable, dans une maison familiale dans le quartier de Ramleh. Dans la ville, elle collabore à la Young Women's Christian Association (YWCA), dans laquelle elle joue un rôle important des années 1920 jusqu'aux années 1980. À cette forme d'engagement social, elle conjugue une activité d'écriture qui ne débouche pas sur un nombre quantitativement important de publications. Les ouvrages que j'ai pu repérer sont empreints de références chrétiennes. *He Maketh Wars to Cease*, écrit dans les années 1930 et paru en 1940 – dans le contexte du déclenchement de la Seconde Guerre mondiale – est aussi parsemé d'allusions à la fin du monde qui approche. On y esquisse une voie du salut qui passe par une réconciliation entre monde chrétien et monde juif, où il s'agit en gros, pour ce dernier, de se reconnaître chrétien⁵. Ce qui pourrait conforter la définition de Beth Baron, selon laquelle Esther Fahmy Wissa serait « le produit d'un nurse anglaise et d'une scolarité presbytérienne⁶ ».

Ouvrages de l'auteure :

- *He Maketh Wars to Cease. World Unrest Causes and Cures*, Whitehead and Morris, Alexandria 1940.
- *Al-Qalb al-Tâhir*, s.n., s.l. 1979.

Autres sources primaires :

- Dédicace manuscrite de l'auteure dans *He Maketh Wars to Cease* : « To Count Michel de Zogheb⁷ with my very best compliments, Esther Fahmy Wissa, 19/03/1950 ».

Ouvrages non localisés de l'auteure :

- *The Virgin Heart*, Alexandria 1956 : il s'agirait d'un recueil de poèmes, publié à compte d'auteure, dont *Al-Qalb al-Tâhir* serait la version arabe.

Sources secondaires sur l'auteure :

- --, « Egyptian women, Ester Wissa », Egypt State Information Service⁸, Internet Archive : <http://web.archive.org/web/20050315015243/http://www.sis.gov.eg/women/figures/html/ester.htm>
- AL-MATÎ'Î Lam'î, *Mawsû'at rijâl wa-nisâ' min Misr*, Dâr al-Shurûq, Al-Qâhira 2003, p. 19-27.
- BADRAN Margot, *Feminists, Islam and the Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, Princeton 1995, p. 80-81 ; p. 85.
- BARON Beth, *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2007, p. 163-177.
- FAHMY WISSA Hanna, *Assiout: The Saga of an Egyptian Family*, Book Guild, Sussex 1994.
- GINDI Nadia, « Esther Fahmy Wissa: A 'Woman Warrior' », The Woman and Memory Forum : <http://www.wmf.org.eg/en/node/347>

Notes :

¹ Cette empreinte confessionnelle est par ailleurs durement critiquée par quelques sources égyptiennes contemporaines, y compris celles dont la teneur se veut formellement neutre. C'est ainsi que Lam'î al-Matî'î, auteur d'une encyclopédie des personnalités d'Égypte, déclare qu'Akhnûkh Fânûs, tout en ayant été une figure remarquable dans le champ social, est entré dans la vie politique « par la mauvaise voie, à savoir la voie confessionnelle » (*min al-bâb al-khata' wa-huwa al-bâb al-tâ'ifi*), en ajoutant que le nationalisme wafdiste, non confessionnel, de sa fille Esther aurait été une « réaction » à ce mauvais choix paternel : cf. AL-MATÎ'Î L., *Mawsû'at rijâl wa-nisâ' min Misr*, p. 20.

² Ce congrès a lieu dans une situation déjà tendue depuis l'assassinat, en février 1910, du Premier ministre copte Boutros Ghali. Il suscite, du côté musulman, une vive réaction qui débouche sur l'organisation d'un contre-congrès : le « Congrès égyptien ou islamique » (*al-mu'tamar al-misrî aw al-islâmî*). Dans ce climat d'affrontement intercommunautaire larvé, Waçif Boutros Ghali, fils du Premier ministre assassiné, demande à plusieurs personnalités coptes ou musulmanes d'appeler au calme.

³ FAHMY WISSA H., *Assiout: The Saga of an Egyptian Family*.

⁴ L'intérêt pour le social n'est pas nouveau, compte tenu qu'Esther a déjà fondé, en 1924, une association charitable sous le nom de Jami'iyyat al-'Amal li-Misr (« Travail pour l'Égypte »), mais il semble devenir exclusif au cours des années suivantes.

⁵ Cf. volume 1, partie III, chap. 3, par. 3.3.

⁶ « A product of an English nanny and American Presbyterian schooling ». Cf. BARON B., *Egypt as a Woman*, p. 174.

⁷ Cf. fiche Michel de Zogheb.

⁸ Egypt State Information Service ou *Al-Ha'ya al-'amma li-al-isti'lâmât* est, comme l'explique la version française de son site, « l'organisme général de l'information » de l'État égyptien, établi en 1954. Son site internet, qui joue un rôle à cheval entre l'agence de presse institutionnelle et le portail d'informations sur l'Égypte, est lancé en 1996. Le portrait d'Esther Fahmy Wissa, avec plusieurs photos, est disponible à ce lien :

<http://web.archive.org/web/20050315015243/http://www.sis.gov.eg/women/figures/html/ester.htm>

Joseph FARAONE (1903, Alexandrie – 1924, Le Caire)

Joseph Faraone devient poète après sa mort.

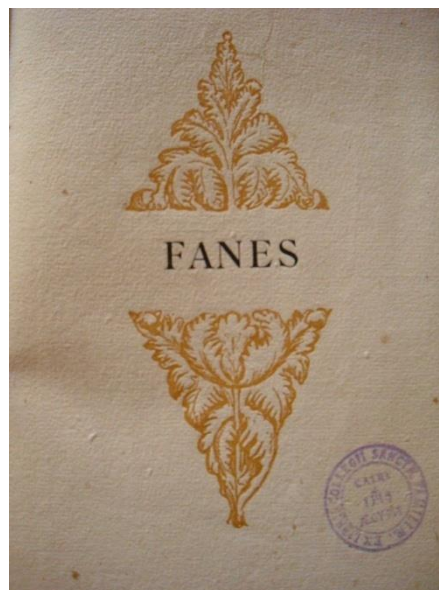
Ce que cet Alexandrin de passeport italien fait de son vivant, ce sont ses études : d'abord au Lycée Français d'Alexandrie et ensuite à l'École Française de Droit du Caire, où il obtient sa licence en 1922. La même année il tombe gravement malade¹. Soigné au Caire, il y décède deux ans après, en septembre 1924.

Le seul ouvrage à son nom, la plaquette *Fanes*, est un recueil de poèmes, lettres et réflexions, souvent tirées de son journal intime, rédigés pour la plupart dans la période de sa maladie. On doit cette publication posthume à ses proches, en particulier à Albert Israël, un ami de longue date du jeune homme disparu. Dans sa préface au volume, Albert Israël remémore Joseph Faraone « à douze ans dans les parcs de la ville » d'Alexandrie, pour l'évoquer ensuite comme « l'élève studieux du Lycée et le camarade à l'École Française de Droit du Caire ».

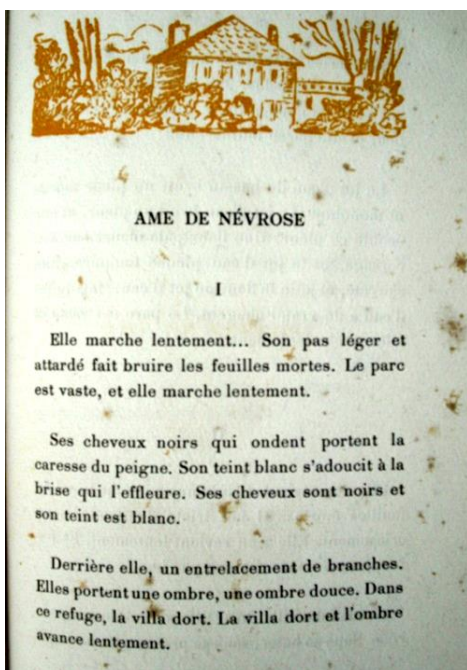
Il dresse un portrait décadent, fort maniéré d'un garçon timide et introverti, fuyant la compagnie des autres,

« prématurément pensif dans la tour d'ivoire où les poèmes de Baudelaire, de Verlaine, de Rimbaud, les proses de Rémy de Gourmont lui créaient un ciel plein de chimères, de minutes d'or, de félicités troublées de larmes ». Ce ton pompeusement mélancolique se marie bien à celui des poèmes qu'il introduit, dominés par la nostalgie, le sens de la mort, les paysages estompés dans l'ombre ou le brouillard. On peut essayer de reconstruire, à travers les sources, le processus qui a porté ces quelques poèmes, lettres et feuilles de journal dispersés à être lus comme un ouvrage accompli, marquant la consécration posthume de Faraone comme poète francophone d'Égypte.

Cette consécration, on la doit à Albert Israël, dont l'hommage à l'ami disparu prend la forme d'une publication, une source à laquelle puisent ceux qui s'occupent ensuite, à différents titres, de Joseph Faraone. Dans une *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*, publiée en 1937 par Robert Blum², Faraone figure à côté d'auteurs tels Ahmed Rassim³ et Albert Josipovici⁴, à la production bien plus vaste que la sienne. Blum lui consacre de brèves lignes d'introduction biographique, où il loue *Fanes* : « la plaquette remarquablement éditée », due « à la délicate pensée » de ses proches. Il rappelle que « Maître Albert Israël, le grand "copain" du jeune poète écrivit une belle préface » et la cite intégralement dans son anthologie, qui ne présente en revanche qu'un seul poème de Faraone. Une démarche semblable, qui semble



Source : Bibliothèque du Collège de la Sainte Famille (Le Caire)



Source :
Fanes ; illustrations d'H. Tirman

témoigner d'une estime vouée à l'éditeur de *Fanes* plus qu'à l'édité, se retrouve dans l'anthologie *Poètes en Égypte*, signée en 1955 par Jean Moscatelli⁵.

Plus récemment, dans un livre de 2008 visant à mettre en lumière le côté relationnel des recherches qu'il a menées dans les années 1960 sur les écrivains francophones d'Égypte, Jean-Jacques Luthi déclare qu'il n'aurait jamais découvert Joseph Faraone sans la rencontre à Paris avec Albert Israël, dont il dresse le portrait suivant : « Avocat de profession, il avait habité l'Égypte jusqu'en 1957 ; il s'était aussi intéressé à la littérature et avait même publié un recueil de contes intitulé *L'Escale ininterrompue* (1973) avec une préface de Marie Bonaparte. À part cette œuvre, je pense que nous lui devons beaucoup car il a préfacé et livré à la publication *Fanes*, recueil de poèmes du jeune écrivain alexandrin Joseph Faraone, d'origine syrienne et de passeport italien. Sans la volonté et l'énergie de ce mécène, le poète aurait sombré dans l'oubli »⁶.

Il s'agit encore d'une reconnaissance du travail de mémoire mené par Albert Israël.

Ouvrages de l'auteur :

- *Fanes*, Éditions Bossard, Paris s.d (posthume).

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- Poèmes, lettres et journal intime ayant servi de base à l'ouvrage posthume *Fanes*.

Sources secondaires sur l'auteur :

- BLUM Robert, *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*, Imprimerie A. Lencioni, Le Caire 1937, p. 101-103.
- ISRAËL Albert, « Préface » [datée au 21 novembre 1924], dans *Fanes*, Éditions Bossard, Paris s.d.
- LUTHI Jean-Jacques, *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 199-200.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, L'Atelier, Le Caire 1955.

Notes :

¹ Par euphémisme sans doute, la nature de la maladie contractée par le jeune homme n'est pas révélée.

² Robert Blum, français, né en Tunisie en 1901, est homme d'affaire, journaliste, critique littéraire et poète. Avec son ami Élian Finbert (cf. fiche) il fonde au Caire le cercle littéraire des *Essayistes* et ensuite l'*Association des Écrivains de Langue française en Égypte*. S'il n'inclut pas ses poèmes dans sa propre anthologie (qui ne présente d'ailleurs que neuf auteurs), il figure bien dans celle de Jean Moscatelli, en 1955.

³ Ahmed Rassim (Alexandrie, 1895 – 1958), d'origine turque, fait ses études en arabe et en anglais, avant de devenir fonctionnaire et diplomate, ainsi qu'auteur de nombreux ouvrages littéraires en français, récemment réédités par Daniel Lançon.

⁴ Albert Josipovici (1892, Constantinople – 1932, Le Caire) est également fonctionnaire et diplomate, ainsi qu'auteur de pièces de théâtre et d'ouvrages littéraires.

⁵ Jean (Giovanni) Moscatelli, italien, né en 1905, est journaliste, peintre et poète. Son œuvre est saluée par plusieurs prix dans le milieu francophone égyptien, qui lui doit aussi l'anthologie *Poètes en Égypte*, la plus complète sur le sujet. En Égypte, il a été interné comme Italien pendant la Seconde Guerre mondiale.

⁶ LUTHI Jean-Jacques, *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 200. Né en Suisse, Luthi a longuement séjourné en Égypte, au cours des années soixante et soixante-dix, en se consacrant à l'enseignement ainsi qu'à ses recherches sur la littérature égyptienne francophone.

Jacques-René FIECHTER (1894, Villeret, Suisse – 1981, Genève)



Source :
site généalogie
famille Ochanoff

Jacques-René Fiechter est une des personnalités suisses d'Alexandrie les plus en vue, et non pas en raison de son activité de poète. Son parcours nous invite, une fois de plus, à considérer l'articulation, en contexte alexandrin, entre réussite mondaine et réussite littéraire. Fiechter débarque en Égypte au début des années vingt, après des études à l'École Normale de Porrentruy et à l'Université de Lausanne et un mariage avec la comtesse Marie Ochanoff, d'origine russe. Il exerce d'abord la fonction de directeur de l'École Suisse d'Alexandrie, avant d'avoir un poste de maître de conférences à l'Université de la même ville.

En 1925, il fonde avec sa femme le *Bulletin hebdomadaire de la Colonie*

Colonie suisse d'Alexandrie, qui connaît un bon succès et élargit ses horizons en 1930, en affichant désormais le titre de *Journal Suisse d'Égypte* et, deux ans plus tard, celui de *Journal Suisse d'Égypte et du Proche Orient*¹. Pendant les trois décennies passées à Alexandrie, Fiechter s'efforce de se bâtir une reconnaissance non seulement comme personnalité en vue dans la colonie suisse, mais dans le milieu francophone en général. Pour ce faire, il diversifie ses collaborations avec les associations culturelles (L'Atelier d'Alexandrie, La Société des Amis de l'Art) et la presse (*La Revue du Caire*, *La Semaine égyptienne*, *L'Égypte nouvelle*). Il ouvre le *Journal Suisse d'Égypte et du Proche Orient* à des auteurs qui, tout en écrivant en français, n'ont aucun lien avec la Suisse, en affirmant ainsi la vocation du journal d'être perçu comme un organe francophone au sens large. Il encourage les jeunes auteurs, dont Nizza et Jeanne Arcache² (cf. fiches), dans leur chemin vers la publication. Il les aide même, parfois, à trouver des éditeurs en faisant jouer ses connaissances.

Cet engagement en faveur de la francophonie égyptienne lui vaut des reconnaissances officielles : le gouvernement français lui décerne le titre d'Officier d'Académie et de l'Instruction Publique et le gouvernement égyptien, celui d'Officier de l'Ordre du Nil. En parallèle, son épouse Marie³ – elle aussi enseignante à l'École Suisse d'Alexandrie – se consacre à des activités charitables, en collaborant avec l'association d'inspiration luthérienne du Réarmement moral⁴.

Au début des années cinquante les Fiechter rentrent en Suisse à cause, semble-t-il, de problèmes de santé. Installés à Genève, ils continuent leur engagement pour la francophonie, en soutien cette fois de la culture suisse romande. Membre de nombreuses associations locales (Nouvelle société Helvétique, Comité des Écrivains de Genève, PEN-Club romand, Institut jurassien des Arts, des Lettres et des Sciences, Section de Littérature de l'Institut National Genevois), Jacques-René Fiechter y grimpe souvent les échelons jusqu'à occuper des postes de dirigeant ou de président. Il fonde également l'Alliance Culturelle Romande et le Service de Presse Suisse. Il prend part à des projets éditoriaux qui débouchent sur la publication de dictionnaires et anthologies consacrés aux lettrés du Jura, dans lesquels il est lui-même anthologisé. Il continue d'écrire et de publier, en recevant des prix francophones locaux : le Prix de la Commission bernoise pour l'encouragement des lettres en 1956 et en 1963 ; le Prix des Écrivains genevois en 1962. Ces prix semblent sceller, au niveau officiel, la reconversion

de Fiechter de lettré et mondain⁵ francophone alexandrin à lettré et mondain francophone helvétique, ou plus précisément jurassien.

Ouvrages de l'auteur :

- *Gammes et préludes*, Corrèa, Paris 1934.
- *Les Chants du Carmel*, Corrèa, Paris 1935.
- *Cent ans de vie suisse au Caire : mémoires et documents réunis et publiés par J. R. Fiechter*, Éditions du Journal suisse d'Égypte et du Proche-Orient, Le Caire 1945.
- *Le jour retrouvé : poèmes 1930-1950*, Studer, Genève 1951.
- *Contrepoint. Images d'Égypte, images du Jura*, Éditions de la Coulouvrenière, Genève 1955.
- *Quarante chants d'arrière-automne*, Éditions de la Coulouvrenière et de la Prévôté, Genève 1962.
- *Nocturnes*, Société jurassienne d'émulation, Porrentruy 1966.
- *Nocturnales*, Éditions littéraires romandes, Genève 1966.
- *Trois prières*, Imprimerie H. Kramer - Société jurassienne d'émulation, Porrentruy 1968.
- *A Contre-courant : lieds*, Éditions littéraires romandes, Genève 1973.
- *Lieds et chants du Jura*, Studer, Genève 1978.

Autres sources primaires :

- Dédicace manuscrite dans *Gammes et préludes* : « À Fred Nourrisson, ces *Gammes et préludes*, qu'il sut comprendre et faire aimer ; avec les amitiés, les remerciements et les soins de M. (?) Fiechter, 1934⁶ ».
- Poème manuscrit « L'inscription » dans *Gammes et préludes* : « Ce rocher qui se dresse à pic, n'offre au vent, / à la pluie, au soleil, qu'une surface grise / où rien, dorénavant / ne saurait avoir prise... // Et cependant dans l'ombre une faille s'entrouvre / et si tu la découvres / entre, / ô Passant, / en t'y glissant / au plus profond de l'antre... // Écoute, le silence et la nuit y préparent leurs charmes / et puisent goutte à goutte / au creux du roc obscur / l'eau ténébreuse que laissent filtrer les murs... // Goûte : cette eau funèbre et lourde a l'acidité des larmes. M. (?) Fiechter, Alexandrie d'Égypte, 1934⁷ ».

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- *Chansons à Miane*, Éditions du Jura, Porrentruy 1916.

L'ouvrage, mentionné par Jean Moscatelli dans son anthologie, est rédigé et publié avant l'installation en Égypte de Fiechter.

Sources secondaires sur l'auteur :

- BOURQUIN Francis, « Jacques-René Fiechter », in P.-O. Walzer (éd.), *Anthologie jurassienne*, vol. 2, Société jurassienne d'Émulation, Porrentruy 1965, p. 75-78.
- BOUVIER Jean-François, *L'ordre du Nil. Vie et combats d'Antoine Arcache Bey*, à compte d'auteur, Peseux 2004, p. 92.
- BOUVIER Jean-François, *Jeanne Arcache*, non publié, Peseux 2007, p. 35-36.
- LUTHI Jean-Jacques, *Lire la presse d'expression française en Égypte*, L'Harmattan, Paris 2009.
- LUTHI Jean-Jacques, *La littérature d'expression française en Égypte*, L'Harmattan, Paris 2000.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 96-98.
- ZANANIRI Gaston, *Entre mer et désert. Mémoires*, Éditions du Cerf, Paris 1996, p. 288.
- WYSS André (éd.), *Dictionnaire des lettres jurassiennes 1965-2000*, Société jurassienne d'Émulation - Éditions Intervalles, Porrentruy 2000, p. 475.

Notes :

¹ En citant une lettre qui lui est adressée par l'auteur, Luthi affirme que, pendant son séjour alexandrin, Fiechter envoyait toujours les exemplaires de son *Journal suisse* à la Bibliothèque de Berne. Cf. LUTHI J.-J., *Lire la presse d'expression française en Égypte*, p. 147.

² Fiechter est pour Nizza (d'origine suisse) et pour Jeanne Arcache (de mère française et père syro-libanais), un ami et un mentor. La seconde, qu'il rencontre en 1928 et qui fréquente longtemps son salon, le décrit en ces termes dans son journal intime, le 10 mars 1929 : « Plus je vais, et plus je trouve à Fiechter l'étoffe d'un chef. Les autres sont si pâles à côté de lui ! Il domine et donne le ton ». Cf. BOUVIER J.-F., *Jeanne Arcache*, p. 35-36.

³ Marie Fiechter est également l'auteure d'un livret intitulé *Mille et une nuits et réalités d'Orient*, Studer, Genève, s.d., écrit pour une association genevoise (la Fédération Internationale des Amies de la Jeune Fille), afin de fournir aux filles occidentales qui veulent épouser « des ressortissants du Moyen Orient » quelques renseignements précieux pour se familiariser avec les réalités de ces pays. Le but est que ces unions ne soient pas « conclues sous le signe d'un mirage » mais de la compréhension et de l'acceptation du milieu oriental.

⁴ Cf. ZANANIRI G., *Entre mer et désert*, p. 275.

⁵ L'expression est empruntée au sous-titre du livre de FARGEON R., *Silhouettes d'Égypte. Lettrés et mondains du Caire*, Éditions d'Orient, Le Caire 1931.

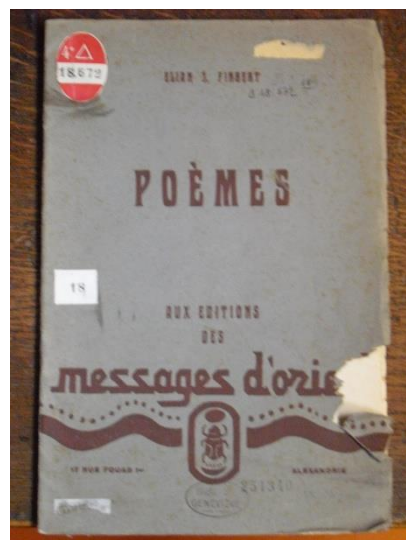
⁶ La signature présente un nom de famille écrit en entier (Fiechter) précédé de l'initiale d'un prénom qui a l'air d'un M (Marie? La femme de l'auteur ? Ou bien une façon peu lisible d'écrire le J et le R, initiales de Jacques-René, l'une après l'autre ?).

⁷ Cf. note 6.

**Élian Juda FINBERT (né FEINBERG)
(1896 ?, Jaffa – 1977, Chartres)**



Portrait d'Élian Juda Finbert.
Source : *Nahar Misraïm*.



FINBERT E., *Poèmes*, Messages
d'Orient, Alexandrie 1926.

Eliahou Yéhouda Feinberg – qui francise ensuite son nom en Élian ou Élie Juda ou Judas Finbert – est né à Jaffa à la toute fin du XIX^e siècle¹. Ses parents sont deux pionniers de la première *aliya* : juifs originaires de Russie établis en Palestine en 1882. À la mort du père, la famille quitte la Palestine pour l'Égypte, en rejoignant un oncle, médecin, installé dans un village non loin de Tantah. À Tantah Élian fait ses études : au début en arabe, au *kuttâb*, et ensuite en français, au Collège Saint-Louis, dirigé par les pères des missions africaines de Lyon. Sa famille, qui envisage pour son avenir l'exercice d'une profession libérale, décourage ses débuts littéraires, en l'envoyant en Suisse pour achever une formation de pharmacien. Malgré la décision familiale, à Genève il continue d'écrire, en finissant par fréquenter la faculté des lettres.

Avant la fin de la Grande Guerre, vraisemblablement en 1917, il rentre en Égypte et s'engage comme volontaire dans l'armée britannique, dans un des bataillons juifs guidés par le général Allenby. Il est bientôt affecté à l'Imperial Camel Corps, pour lequel il s'occupe de la surveillance des chameaux de l'armée britannique lors de leurs déplacements dans le désert du Sinaï². À la fin de la guerre il s'installe à Alexandrie, où il trouve un emploi à la Bourse, tout en continuant de se consacrer à l'écriture. À cette période remonte une réflexion sur l'expérience du conflit, dont on trouve des traces dans son premier roman : *Sous le règne de la licorne et du lion*, publié en 1925. L'auteur, qui signe ici avec son nom francisé, revient sur son engagement dans le bataillon juif, pour y porter un jugement fortement négatif. Il raconte que, avant la guerre, le retour des juifs en terre d'Israël n'avait jamais vraiment éveillé son attention. Ce n'est qu'au moment de la propagande britannique, notamment avec la Déclaration de Balfour de 1917, que l'idée d'un « foyer pour le peuple juif » aurait pris forme dans son esprit et par ce « leurre identitaire » il aurait été entraîné dans ce qu'il qualifie d'esprit criminel de l'époque.

Cette vision de l'identité comme chimère prend une double tournure : d'un côté, elle évolue vers une condamnation de l'occupation britannique de l'Égypte et une célébration de

la révolution de 1919³, vue comme une lutte de libération et donc considérée comme légitime ; de l'autre, elle se précise non seulement en termes philosophiques mais religieux, en devenant une sorte de croyance. Aux nationalismes, coupables et fallacieux, Finbert oppose un humanisme universaliste, qui vise à dépasser les appartenances nationales, religieuses, sociales – vues comme des contingences sans importance – pour s'engager dans un chemin qui mène à l'absolu, où l'individu est en communion avec le Tout. Or, pour atteindre cette communion, il faut avant tout recomposer la fracture entre Orient et Occident, en harmonisant les cultures et les spiritualités de ces lieux. C'est donc avec cet objectif que Finbert fonde à Alexandrie en 1926, avec son ami Carlo Suarès (cf. fiche), une revue appelée *Les Messages d'Orient*⁴, qui cherche aussi à devenir une maison d'édition⁵.

Finbert et Suarès partagent l'idée que le premier pas, dans ce parcours vers l'Unité, consiste à faire connaître en Occident, en traduction française, la culture orientale : sa sagesse populaire comme ses sommets littéraires. C'est pour cette raison que leur revue, élaborée et imprimée à Alexandrie, est diffusée principalement à Paris, où elle semble avoir été appréciée par des personnalités en vue dans le champ littéraire français⁶. Encouragés par le succès grandissant de la revue, les deux amis quittent l'Égypte en 1927, pour poursuivre la publication depuis Paris. Mais leur collaboration tourne court peu après leur arrivée en France⁷ : ayant trouvé ses réponses dans la pensée de Krishnamurti⁸, Suarès quitte *Les Messages d'Orient*, en précipitant leur fin. Dès lors, Finbert s'adonne à l'écriture et aux collaborations journalistiques et éditoriales. Il signe une quantité considérable de livres. Il dirige la collection « Proche Orient » des éditions Victor Attinger, chez lesquelles il fait paraître, en 1932, *Les Jeux d'Arlequin* d'Henri Thuile (cf. fiche), qu'il connaît depuis Alexandrie. En 1936, il crée la collection « Scènes de la vie des bêtes » chez Albin Michel.

Pendant la Seconde Guerre mondiale, il quitte Paris pour se réfugier dans le Jura, en vivant comme berger et en se déplaçant constamment. Après la guerre, cette expérience lui fournit le matériel pour de nombreuses publications, qui se concentrent désormais sur la nature et les animaux, auxquels il consacre aussi des émissions à la radio au cours des années cinquante et soixante.

Ouvrages de l'auteur (bibliographie sélective) :

- *Sous le règne de la licorne et du lion*, Les Éditions du monde moderne, Paris 1925.
- *Poèmes*, Éditions des Messages d'Orient, Alexandrie 1926.
- *Le batelier du Nil*, Grasset, Paris 1928.
- *Les contes de Goha*, Victor Attinger, Paris 1929.
- *Hussein*, Grasset, Paris 1930.
- *Un homme vint de l'Orient*, Grasset, Paris 1930.
- *Le Fou de Dieu*, Fasquelle, Paris 1933.
- *Le Nil, fleuve du Paradis*, Fasquelle, Paris 1933.
- *Le Destin difficile*, Albin Michel, Paris 1937.

- *La vie du chameau, vaisseau du désert*, Albin Michel, Paris 1938.
- *La vie pastorale, brebis et bergers*, Julliard, Paris 1942.
- *Hautes terres*, Albin Michel, Paris 1948.
- *Le livre de la sagesse arabe*, Laffont, Paris 1948.
- *Le livre de la sagesse chinoise*, Laffont, Paris 1949.
- *Aspects du génie d'Israël*, Cahiers du Sud, Paris 1950.
- *Le livre de la sagesse nègre*, Laffont, Paris 1950.
- *Les plus belles histoires de chiens*, Fayard, Paris 1953.
- *Les plus belles histoires de bêtes*, Fayard, Paris 1953.
- *Vies des chiens illustres*, La Table ronde, Paris 1954.
- *Pionniers d'Israël*, La Table ronde, Paris 1956.
- *Les plus belles histoires d'oiseaux*, Fayard, Paris 1957.
- *Les plus belles histoires de chats*, Fayard, Paris 1958.
- *Les plus belles histoires de singes et d'éléphants*, Fayard, Paris 1962.
- *Noâra mon amour*, Laffont, Paris 1962.
- *Israël...*, Arthaud, Grenoble 1968.

Autres sources primaires :

- Dédicace manuscrite non datée, dans *Poèmes*, de 1926 : « À Ricchio Suarès [frère de Carlo Suarès], avec toute ma sympathie, E. J. Finbert ».

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- Des publications, en vers et en prose, de Finbert sont dispersées dans la presse francophone égyptienne.

Sources secondaires sur l'auteur :

- GABBAY Émile, « Elian Juda Finberg », *Nahar Misraïm*, 1^e trimestre 2012, n. 49, p. 17-19.

- KOBER Marc, « L’oiseau et l’arbre d’Orient », dans X. Garnier et J.-F. Warren, *Écrivains francophones en exil à Paris*, Karthala, Paris 2012, p. 33-48.
- LUTHI Jean-Jacques, « Élian Juda Finbert », dans M. Kober, I. Fenoglio et D. Lançon (éd.), *Entre Nil et sable : Écrivains d’Égypte d’expression française (1920-1960)*, Centre national de documentation pédagogique, Paris 1999, p. 263-264.

Notes :

¹ Les sources secondaires ne s’accordent pas sur sa date de naissance et, par conséquent, sur le temps (quelques mois ? quelques années ?) que Finbert, enfant, aurait passé en Palestine.

² Ce dont on dispose pour cette période, c’est la reconstruction faite *a posteriori* par l’auteur, dans un livre paru en 1938 : FINBERT É. J., *La vie du chameau, vaisseau du désert*.

³ Cf. FINBERT É. J., *Hussein*.

⁴ Six numéros, d’avril 1926 à septembre 1927, sont conservés à la BNF de Paris.

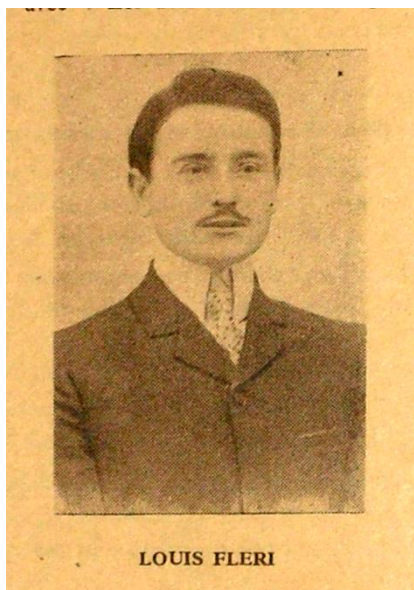
⁵ Finbert y fait paraître en 1926 ses *Poèmes*, dont le sujet est la célébration d’une harmonie méditerranéenne.

⁶ Parmi lesquels Jean Cocteau et Georges Duhamel : cf. GABBAY É., « Elia Juda Finberg ».

⁷ Cf. KOBER M., « L’oiseau et l’arbre d’Orient ».

⁸ Cf. fiche Carlo Suarès.

Louis FLERI (1882, Alexandrie – 1918, Le Caire¹)



Source : *Le Cinquantenaire de la Réforme* (1945), p. 346.

Louis Fleri, précocement disparu après avoir signé deux recueils de poèmes aujourd'hui introuvables, mais dont plusieurs figurent en 1955 dans l'anthologie de Jean Moscatelli², semble devoir sa reconnaissance de poète à une autre activité qu'il a exercée : celle de journaliste. En effet, dans le contexte étroit des milieux francophones alexandrins, il ne faut pas négliger l'impact du souvenir entretenu par ses collègues à *La Réforme*. Dix ans avant la publication de Moscatelli, dans le *Livre d'Or de La Réforme* célébrant le cinquantenaire de la fondation du journal, ces collègues consacrent une page entière avec photo à Louis Fleri. À côté d'une célébration posthume aussi solennelle, la page immédiatement suivante – dédiée au poète Henri Thuile (cf. fiche), dont la production et la reconnaissance sont incomparablement majeures – paraît bien moins monumentale. Elle a pour titre « Les poètes de chez-nous »³, alors même que l'auteur de l'article sur Louis Fleri, son ami d'enfance Gabriel Boulad, s'empresse de souligner que ce Fleri est l'auteur de la plaquette *Les Émois factices*, qui « fit sensation dans le monde littéraire d'Égypte et peut-être dépassa-t-elle les frontières de ce pays »⁴. Peut-être. Mais revenons au contexte local.

Né à Alexandrie de parents maltais⁵, Louis Fleri fait ses études au Collège de Sainte Catherine, où un groupe pompeusement nommé Académie et réunissant les meilleurs élèves de l'école publie un journal intitulé *Le Lotus*. C'est un périodique interne au Collège, mais qui donne à Louis Fleri et à son camarade de classe Fernand Braun, en 1899, l'idée de fonder *Les Bluettes*⁶, petite revue littéraire qui ne dépasse pas, encore une fois, les frontières du Collège. En 1902, *Les Bluettes* cède enfin la place à un périodique de plus grande envergure : *La Nouvelle Revue d'Égypte*, un mensuel qui change ensuite son nom en *Revue d'Égypte et d'Orient*, en s'enrichissant de la collaboration de figures plus connues de la scène culturelle égyptienne francophone, comme le journaliste Georges Vayssié⁷ ou les auteurs Henri et Jean-Léon Thuile ou Raoul Wilkinson (cf. fiches). Selon quelques sources, ce journal aurait suscité l'appréciation de Maurice Barrès, de passage à Alexandrie⁸. Il est à noter que dans la fondation de la revue *Les Bluettes*, ainsi que dans son évolution vers la *Revue d'Égypte et d'Orient*, Fleri semble avoir joué un rôle de second plan par rapport à Braun, selon toutes les sources consultées. Si cela n'est pas étonnant dans le cas de Luthi, qui tient ses informations de Braun lui-même, le fait que Boulad, dans un article tout en louanges sur la figure de Fleri, dise que ce dernier « seconda Fernand Braun dans la fondation de la revue », peut sonner davantage comme un gage de véracité. Dans ces périodiques, Fleri publie ses premiers poèmes, marqués – semble-t-il – par l'influence du symbolisme et de Mallarmé.

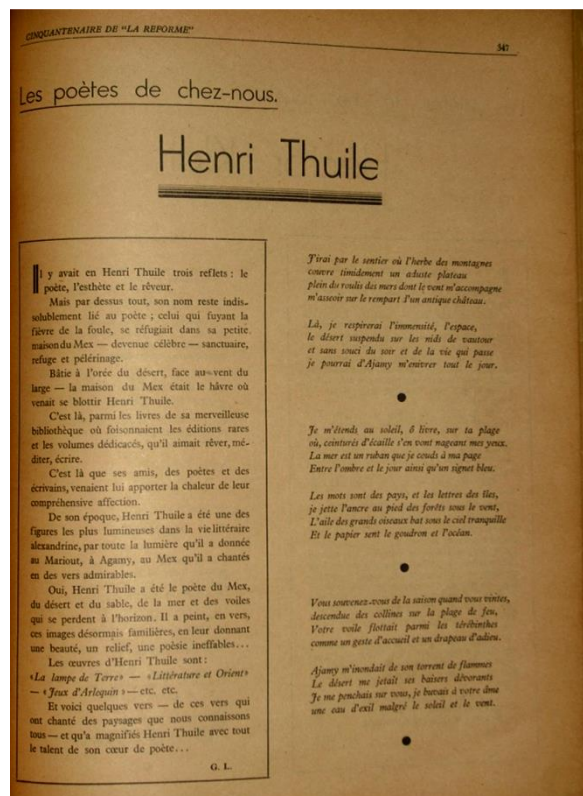
On sait par Luthi⁹ que Fleri fréquente, à Alexandrie, le salon littéraire des frères Thuile (cf. fiches). Quant à son activité de journaliste, et notamment à son passage à *La Réforme*, il y a un décalage considérable entre les dates proposées : pour Moscatelli, il y travaillerait déjà depuis 1903 ; pour Boulad, ce n'est qu'en 1917 qu'il y serait engagé, après la fusion de *La Réforme* avec *Les Nouvelles*¹⁰. En 1917, Fleri devient co-directeur de *La Réforme* avec Raoul Canivet¹¹, avant de quitter cet emploi pour un poste de directeur commercial dans une société

alexandrine, dont Boulad ne donne pas le nom. Malgré la connaissance personnelle entre Fleri et Boulad, j'ai tendance à relire de façon nuancée le témoignage de ce dernier, vu que des articles de Fleri paraissent dans *La Réforme* bien avant 1917. On peut supposer qu'il s'agisse à ce moment-là de collaborations ponctuelles, loin d'une affectation exclusive à ce journal, et que Boulad considère comme engagement de Fleri à *La Réforme* le moment même où il en assume la codirection.

Quant à la suite de sa vie, il ne reste pas beaucoup à dire. Atteint de fièvre espagnole, qui sévit en Europe comme en Égypte à partir de 1916, Fleri meurt précocement alors que, selon Moscatelli, il s'est attelé à la rédaction d'un roman. Toujours selon Moscatelli, « Fleri, dont le souvenir est vénéré comme celui d'un maître, est, véritablement, un des précurseurs de la pure poésie de langue française en Égypte¹² ». Son parcours, comme celui de Joseph Faraone ou René Tasso (cf. fiches), offre matière à réflexion sur les mécanismes de construction et de validation de la réputation littéraire – posthume – en contexte alexandrin.



Le Cinquantenaire de la Réforme, p. 347.



Le Cinquantenaire de la Réforme, p. 346.

Ouvrages de l'auteur :

- Poème « Introït », *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 346.
- « Simple requête », *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 177¹³.

- Poèmes « Les émois factices », « Sapho », « Vitrail », « La voix d'Elvire », « La dernière venue », « Matin de mars », « Sourires », « Silence », « Sonnet », dans J. Moscatelli, *Poètes en Égypte*, Les Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 41-48.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- *Le poème d'Elvire*, Typographie Penasson, Alexandrie 1901.
- *Les Émois factices*, La Nouvelle Revue d'Égypte, Alexandrie 1903.

Sources secondaires sur l'auteur :

- BOULAD Gabriel, « Louis Fleri », *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société de publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 346.
- LUTHI Jean-Jacques, *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 161-162.
- LUTHI Jean-Jacques, *Lire la presse d'expression française en Égypte*, L'Harmattan, Paris 2009.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, L'Atelier, Le Caire 1955, p. 41-48.

Sources secondaires non localisées :

- Dans son anthologie, *Poètes en Égypte*, Jean Moscatelli cite un passage sur Fleri écrit par Patrice Alvère (cf. fiche), probablement tiré d'un compte-rendu de lecture publié sur un journal francophone alexandrin ou cairote, sans toutefois en mentionner la source.

Notes :

¹ Seul Moscatelli mentionne le lieu du décès. Pourtant, aucune source ne parle d'un déménagement de Fleri d'Alexandrie au Caire. S'agirait-il d'une hospitalisation au Caire précédant sa mort ?

² Jean (Giovanni) Moscatelli, italien, né en 1905, est journaliste, peintre et poète. En Égypte, il a été interné comme Italien pendant la Seconde Guerre mondiale. On lui doit l'anthologie *Poètes en Égypte*, en 1955.

³ Ce titre est attribué aussi, dans les pages suivantes, à deux autres poètes : Hector Klat et René Tasso (cf. fiches).

⁴ BOULAD G., « Louis Fleri », p. 346.

⁵ Les sources ne nous renseignent guère sur les Fleri, nom de famille correspondant au nom d'une localité sicilienne en province de Catane. Je ne sais pas s'il s'agit d'une lointaine origine d'un nom de famille maltais ou si ces parents maltais étaient eux-mêmes d'origine sicilienne. Un certain Luigi Fleri a signé les traductions du français vers le maltais de deux farces, publiées respectivement en 1877 et 1878 et conservées en France (à la Cité du Livre d'Aix-en-Provence, fonds Pécol), mais on ne peut établir un lien de parenté entre ce Fleri et le nôtre, né en 1882. Enfin, le catalogue de l'*Exposition de l'Atelier d'Alexandrie* de 1946 mentionne parmi les peintres une « FLERI CLAIRE – 62, rue Ambroise Ralli ». Étant donné le contexte alexandrin, on peut supposer qu'elle soit liée à la famille de Louis Fleri, mais sans plus de précisions et sans aucune certitude.

⁶ Selon LUTHI J.-J., *Lire la presse*, p. 189, l'impression des *Bluettes* se faisait à Alexandrie à l'Imprimerie Ottolenghi. Ce journal, comme le périodique humoristique *Sifflet* (1902-1904) lancé également par Braun, demeure introuvable.

⁷ Français installé en Égypte dès 1895, Vayssié collabore à *La Réforme* de Raoul Canivet (cf. note 11), qu'il connaît depuis Paris. Dans son introduction au *Cinquantenaire de La Réforme*, écrite à Beyrouth en juin 1945, Vayssié esquisse les débuts de ce journal. Selon LUTHI J.-J., *Lire la presse*, p. 190, Vayssié assure ensuite la direction cairote de la *Revue d'Égypte et d'Orient*, dans un local cédé par *Le Journal du Caire* (ce qui s'explique par le fait qu'au *Journal du Caire*, homologue cairote de *La Réforme* alexandrine, Vayssié jouait également un rôle de premier plan).

⁸ Selon LUTHI J.-J., *Entretiens*, p. 162 et ID., *Lire la presse*, p. 44 et 191, le projet culturel des périodiques de Braun et Fleri aurait suscité l'appréciation de Maurice Barrès. Or, s'il est vrai que l'écrivain loue la connaissance du français chez les élèves des Frères des Écoles Chrétiennes, ainsi que la francophonie alexandrine en général, il ne mentionne pas ces périodiques dans le chapitre « Une escale à Alexandrie », donné par Luthi comme référence, ni ailleurs dans *Une enquête aux pays du Levant*, Plon, Paris 1923, où Barrès raconte, entre autres, sa visite d'Alexandrie en mai 1914. Il y a aussi un problème de date, Luthi citant comme écho des félicitations de Barrès un article paru en 1906.

⁹ LUTHI J.-J., *Entretiens*, p. 142. Luthi tient cette information de Georges Cattai (cf. fiche).

¹⁰ Boulad semble faire allusion au rachat de *La Réforme* par Aziz de Saab, déjà propriétaire des *Nouvelles* dirigées par Georges Dumani. Il fait remonter la fusion à 1917, alors que LUTHI J.-J., *Lire la presse*, p. 92, propose 1925 comme date à laquelle de Saab devient propriétaire de *La Réforme*.

¹¹ Selon Georges Vayssié, Raoul Canivet dirigeait en France un journal, *Paris*, avant de débarquer à Alexandrie et d'y fonder en 1895 *La Réforme* : hebdomadaire au début, quotidien depuis 1896. Il semble en réalité que *La Réforme* n'a pas fondée mais développée par Canivet, qui l'a rachetée à un certain Y. A. Dervichyan. Après Canivet, le journal change encore une fois de propriétaire et paraît jusqu'en 1964.

¹² MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, p. 41.

¹³ Il s'agit d'un appel paru dans *La Réforme* en 1906 (pas de date précise) et republié dans *Le Cinquantenaire*. Fleri s'y adresse à la Municipalité d'Alexandrie, afin qu'elle fasse marche arrière sur un projet prévoyant la mutilation « de l'étroite jetée au bout de laquelle se trouve le fort Kaïd bey (*sic*) » et peut-être « la démolition ou, tout au moins, la décapitation de ce malheureux fort lourd d'histoire et criblé d'obus ».

Édouard GARGOUR (1896, Alexandrie – ?, ?)

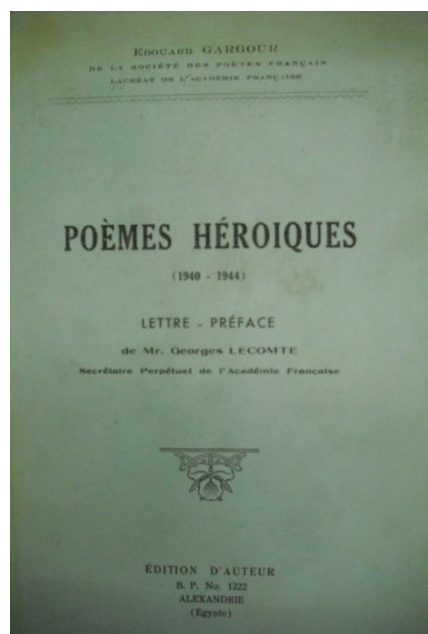
Les sources sur cet auteur sont extrêmement minces. Le seul profil biographique le concernant est, à ma connaissance, celui de l'anthologie *Poètes en Égypte* de Jean Moscatelli¹, qui n'excède guère les dix lignes et n'est pas généreux en renseignements. Les seules choses qu'on y apprend sont la naissance d'Édouard Gargour à Alexandrie, en 1896, d'un père engagé dans le journalisme francophone, au moins à l'échelle citadine. Le nom de ce géniteur n'est pourtant pas donné, ni celui des journaux pour lesquels il a travaillé.

De même, aucune mention n'est faite des origines de cette famille, dont on retrouve pourtant le nom de plusieurs membres dans la presse francophone alexandrine. On découvre ainsi que des Gargour – assureurs – ont un espace publicitaire dans un numéro du périodique *Le Lien*², organe du patriarcat grec catholique d'Égypte. On peut donc penser qu'il s'agisse d'une famille appartenant à cette communauté, vraisemblablement d'origine syro-libanaise, ce qui est confirmé par plusieurs Gargour que j'ai réussi à contacter, entre la France, l'Égypte et le Canada. Aucun des Gargour en question, pourtant, n'a déclaré avoir un lien de parenté direct avec notre Édouard, dont personne ne semble avoir entendu parler. En poursuivant les recherches dans la presse, on trouve qu'un Édouard Gargour est enregistré comme membre de l'Académie du Collège de Sainte Catherine – l'institution réunissant les meilleurs élèves de cette école alexandrine – en 1913³. La date semble raisonnable pour qu'on puisse penser à notre Édouard Gargour, qui aurait eu dix-sept ans à l'époque, plutôt qu'à un simple homonyme ; mais rien ne peut le prouver⁴.

Une autre donnée dont on dispose est le titre d'un périodique francophone, *L'Égypte française*, qu'un Édouard Gargour aurait fondé en 1929 ou 1930 ; malheureusement, on n'a pu repérer les numéros de ce journal, qui semble avoir eu une vie brève. Les autres éléments dérivent des couvertures, des préfaces et des dédicaces qui ouvrent les publications de l'auteur : en particulier *Poèmes épars* et *Poèmes héroïques*, où Gargour fait étalage des rapports qu'il entretient avec des figures qui non seulement sont en vue dans le champ littéraire français, mais dont l'activité bénéficie de la reconnaissance institutionnelle accordée par l'Académie française.



Source : Collège de la Sainte Famille



C'est ce même sceau institutionnel que Gargour semble ambitionner, en citant des passages de correspondance avec les membres de l'Académie ou en mettant en valeur les préfaces qu'il a obtenues de la part de ses secrétaires généraux.

Ouvrages de l'auteur :

- *Souvenirs de jeunesse*, Stabilimento grafico M. Azzelino, Alexandrie 1927.
- *Soirs de nostalgie*, à compte d'auteur, Alexandrie 1931 (?).
- *Poèmes épars*, à compte d'auteur, Alexandrie 1938 (?).
- *Poèmes héroïques*, à compte d'auteur, Alexandrie 1944 (?).
- *Scintillements....*, à compte d'auteur, Alexandrie s.d.

Autres sources primaires :

- Des dédicaces manuscrites, toutes adressées à Fernand Leprette, figurent dans les livres de Gargour conservés dans le fonds Leprette de la Bibliothèque Sainte Geneviève de Paris.
- Deux dédicaces manuscrites, illisibles, vraisemblablement adressées à la même personne, figurent dans les deux ouvrages d'Édouard Gargour conservés au Caire à la Bibliothèque du Collège de la Sainte Famille. L'une remonte à 1948, l'autre n'est pas datée.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

La liste contenue dans *Poèmes épars*, remontant donc vraisemblablement à 1938, inclut plusieurs titres que je n'ai pu localiser :

- *Premiers essors*, poèmes, préface de Maurice Barrès⁵ de l'Académie française
- *Trilogie (Musset, Hugo, Lamartine)*
- *Henri de Régnier*, conférence en vers
- *Confidences*, essai de psychologie
- *Ivy, la petite Mauricienne*, roman

Et il y a probablement des poèmes de Gargour dispersés dans la presse francophone alexandrine.

Sources secondaires sur l'auteur :

- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, L'Atelier, Le Caire 1955, p. 91-92.

Notes :

¹ MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, p. 91.

² *Le Lien*, n. 5-6, 17^{ème} année, 1952. Il s'agit de la société T. Gargour & Fils, agents généraux pour l'Égypte de la Eagle Star Insurance Company, dont deux sièges sont donnés (l'un au Caire, l'autre à Alexandrie).

³ *Le Lotus*, n. 1, 5^{ème} année, décembre 1913, p. 2 et p. 65.

⁴ Deux autres Gargour (un Raymond et un Joseph) sont enregistrés comme membres de l'Académie dans un numéro plus tardif du *Lotus*, de l'année scolaire 1926-1927, mais on ne sait pas s'ils ont un lien de parenté avec Édouard.

⁵ Maurice Barrès a fait un voyage à Alexandrie en 1914, au cours duquel a assisté à une lecture d'Hector Klat (cf. fiche).

Émile Joseph GERTEINY (Alep, 1902 ? – Le Caire, 1972)



Émile Gerteiny, accroupi, à gauche, avec ses parents et deux de ses sœurs, en Égypte.
Source : Alfred Gerteiny.

Poète et romancier francophone d'origine syro-libanaise, Émile Joseph Gerteiny n'est pas mentionné dans les ouvrages sur la littérature francophone d'Égypte. Il est difficile de repérer sa production littéraire, ainsi que les renseignements à son égard. Les seuls ouvrages de lui qui nous soient parvenus, à part quelques poèmes publiés dans la presse égyptienne de l'époque, sont : *Les Insatisfaits* (1931), dont un exemplaire est conservé à la Bibliothèque Sainte Geneviève de Paris, et *La gamme alexandrine* (1932), dont un exemplaire est conservé dans une bibliothèque privée de Rio de Janeiro¹ et un deuxième au Collège de la Sainte Famille de Faggalah, au Caire. La présence de cet ouvrage en Égypte, dans la bibliothèque de ce Collège, m'a poussée à mener des recherches dans les listes d'anciens élèves l'ayant fréquenté, souvent accessibles à travers les associations amicales qui les regroupent, dans l'espoir de remonter à des proches ou des connaissances de l'auteur. C'est ainsi que, après quelques tentatives infructueuses, j'ai pu entrer en

contact avec Alfred et Gilbert Gerteiny, neveux d'Émile Joseph, et, à travers eux, avec une de ses deux filles, Sally. Alfred, en particulier, a su me donner sur la vie de son oncle quelques renseignements précieux, en étant le plus âgé au moment de la mort de l'auteur, alors que ses propres filles, trop jeunes, ne l'ont presque pas connu.

Émile Joseph est le dernier des sept enfants de Marie et Joseph Gerteiny, tous nés à Alep. La famille, dont la mère est d'origine arménienne, quitte la ville en 1903 en craignant, après les massacres hamidiens (1894-1896), une recrudescence des violences contre les Arméniens. C'est au moins l'explication qui nous est donnée du départ des Gerteiny, qui s'installent d'abord à Beyrouth et puis au Caire, où Émile arrive à l'âge de huit ans. Ses parents meurent peu après, en laissant à un de ses frères aînés, un procureur qui entre ensuite dans le clergé sous le nom de Cyril, la responsabilité de pourvoir aux besoins de la famille.

Les trois sœurs d'Émile ne se marient jamais, alors qu'un de ses frères, un homme d'affaires, se marie avec une femme maltaise et s'installe à Alexandrie. Un autre frère, Georges (le père d'Alfred et Gilbert Gerteiny) devient le secrétaire de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire et reçoit en 1938 la décoration d'Officier d'Académie.

Émile, journaliste et romancier, prend part à la vie culturelle francophone au Caire et à Alexandrie, en collaborant avec plusieurs journaux et revues et en y publiant ses textes poétiques. Défini par ses neveux comme un dandy, ennuyé par la « société cosmopolite » égyptienne, qui fait d'ailleurs l'objet d'un portrait fort sarcastique dans son roman *La gamme alexandrine* (1932), Émile aurait fait au moins une fois de la prison, accusé de diffamation par

un des exposants de cette même « société cosmopolite ». Selon ses neveux, il a d'ailleurs essayé de la fuir, en tentant d'acquérir en France un prestige littéraire qu'il n'est jamais parvenu à établir, en revenant toujours de Paris *penniless and depressed* (« fauché et déprimé »), selon la définition d'Alfred Gerteiny. Cela jusqu'au dernier voyage, d'où il revient malade et sans un seul de ses livres, perdus en France :

En ce qui concerne les livres de mon père, malheureusement je n'ai rien à dire, même pas un mot (...). Nous étions très jeunes [elle et sa sœur Magda], et papa dans le temps avait tout perdu en revenant de Paris. Je me rappelle qu'il avait toute sa fortune littéraire avec lui là-bas et est revenu à la maison malade (paralysé) et rien dans la main, même pas ses valises².

Ouvrages de l'auteur :

- Poème « O Merveille de femme ! », *L'Illustration égyptienne* n. 78, Le Caire-Alexandrie, 1925.
- Poème « Viens ! », *L'Illustration égyptienne* n. 83, Le Caire-Alexandrie, 1926.
- Poème « Rondeau du poète », *La Semaine Egyptienne* n. 25, août 1927, p. 15.
- *Les Insatisfaits (épigrammes et silhouettes en vers)*, Imprimerie Saxonnia, Le Caire 1931.
- *La gamme alexandrine*, Imprimerie C. E. Albertiri, Le Caire 1932.

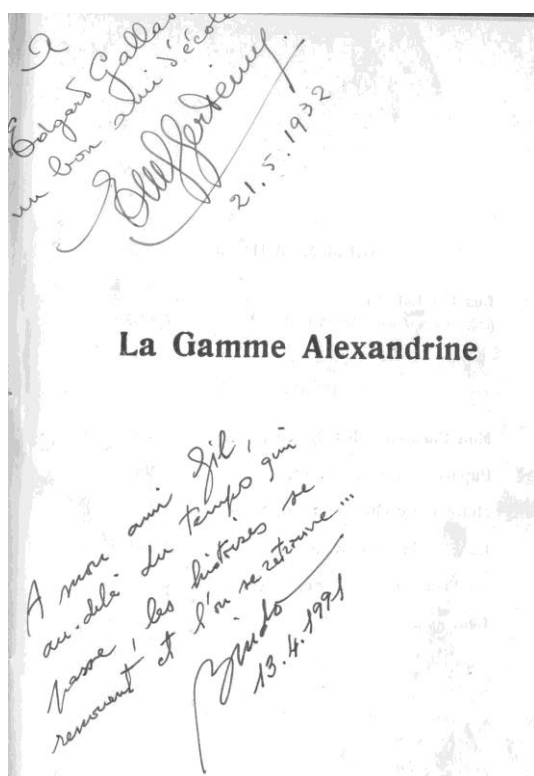
Ouvrages non localisés de l'auteur :

La liste de parutions contenue dans *La gamme alexandrine* indique un seul ouvrage – *Les Insatisfaits (épigrammes et silhouettes en vers)*, de 1931 – comme étant déjà publié et épuisé. Les six autres textes mentionnés, des romans, seraient tous en préparation en 1932 :

- *Mon Curé chez les Syriens*
- *Papafilou & Co.*
- *M.lle Levy cherche mari*
- *Le Fils de Mounir*³
- *La Princesse Syrienne* (2 volumes)
- *Léa*

Autres sources primaires :

- Dédicace manuscrite d'Émile Gerteiny, datée au 21 mai 1932 : « À Edgard Gallad⁴, un bon ami d'école ».
- Communications personnelles avec les deux neveux de l'auteur, Alfred et Gilbert Gerteiny, et sa fille Sally.



Il est à noter la présence de deux dédicaces manuscrites dans le même livre, à soixante ans de distance :

- La première est de l'auteur, Émile Gerteiny, et remonte à 1932.

- La seconde, de Bindo Pierre Manham, est pour son ami à lui, neveu d'Émile Gerteiny. Ayant trouvé le volume dans sa bibliothèque, Manham en fait cadeau, en 1991, au neveu de l'auteur.

Source : Gilbert Gerteiny.

Notes :

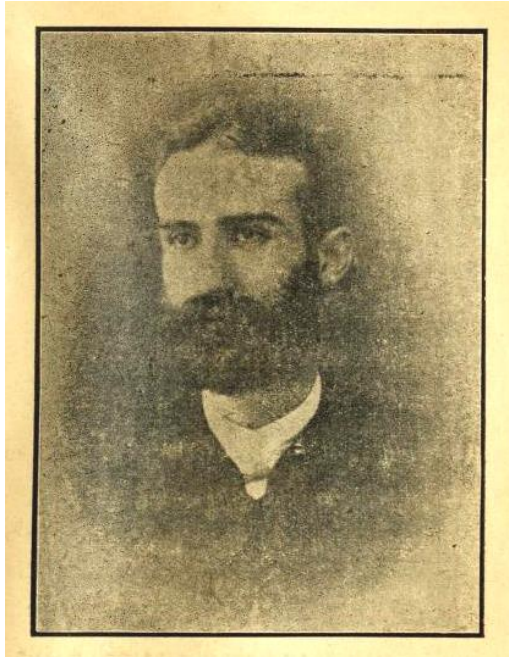
¹ Il s'agit de la bibliothèque de Gilbert Gerteiny, neveu de l'auteur, qui a reçu ce livre en cadeau de la part d'un de ses vieux amis d'Égypte, Bindo Pierre Manham, l'ayant retrouvé dans la bibliothèque de son propre père.

² Communication personnelle de la fille de l'auteur, Sally Gerteiny.

³ *Le Fils de Mounir* pourrait être la suite de *La gamme alexandrine*, Mounir étant dans ce roman le nom du héros, égyptien, qui a un enfant d'une femme française.

⁴ Edgard Gallad, d'origine syro-libanaise, né à Alexandrie en 1900, est un journaliste francophone, auquel on doit notamment la publication du *Journal d'Égypte*, à partir de 1936.

Adîb ISHAQ ou ISHÂQ (1856, Damas – 1884 ou 18851, Beyrouth)



Source :
ISHAQ Adîb, *Al-Durar* (2^{ème} éd., 1905).

Tout en étant, en apparence, nombreuses, les sources sur le parcours d'Adîb Ishaq se réduisent drastiquement une fois leur lecture achevée, compte tenu qu'elles ne font pour la plupart² que citer, de façon quasi littérale, les deux premiers profils biographiques le concernant³, publiés respectivement en 1886 et 1905 ; en particulier le second, écrit par son frère 'Awnî Ishaq. Ces deux profils, et avec eux tous ceux qui les reprennent, ont un ton hagiographique, visant à célébrer l'auteur précocement disparu. À cela s'ajoutent quelques lacunes sur sa vie. Néanmoins, s'agissant de témoignages – les seuls dont nous disposons – de personnes ayant connu de près Adîb Ishaq, il est nécessaire, tout en les questionnant, de s'y appuyer. D'autant qu'Adîb Ishaq n'a jamais procédé de son vivant à réunir sa production, littéraire ou journalistique, en poésie ou en prose, et tous ses recueils sont donc des parutions posthumes, fruit du tri et du regard de ses deux premiers biographes.

La trajectoire d'Adîb Ishaq semble être le résultat de la mobilité due, d'une part, à une porosité des frontières intra-ottomanes au cours du XIX^e siècle et, de l'autre, à la voie de l'exil qui s'ouvre pour nombre de journalistes d'Égypte sous le khédivisme d'Ismâ'il (1863-1879). Issu d'une famille arménienne catholique, probablement originaire d'Erzeroum, Adîb Ishaq naît à Damas et fait ses études primaires à l'École des Pères Lazaristes, où il apprend l'arabe et le français. Tout en étant un élève doué, aux talents précoces de poète⁴, à onze ans il est obligé d'abandonner l'école pour travailler comme employé des douanes et venir en aide à sa famille, dont la situation économique s'est gâtée⁵. Selon son frère, en cette période Adîb Ishaq apprend rapidement le turc, dont il arrive à avoir une très bonne maîtrise, ce qui lui permet d'améliorer sa position aux douanes. À l'âge de quinze ans, la famille s'installe à Beyrouth, où le père travaille au service des postes. Après une période de travail aux postes et aux douanes, Adîb Ishaq trouve un emploi dans la rédaction d'*al-Taqaaddum* (« Le Progrès »), tout en collaborant avec le journal *al-Jinân* (« Le Jardin ») de Butrus al-Bustânî⁶. Pendant son séjour à Beyrouth il entre en contact avec les milieux culturels citadins, où l'on parle littérature et traduction. Adîb Ishaq lui-même commence à traduire du français, d'abord quelques essais et puis une tragédie de Racine : *Andromaque*⁷. C'est ainsi que commence la collaboration avec Salîm Khalîl al-Naqqâsh⁸, qu'il suit en 1876 en Égypte, où les deux hommes projettent de travailler à l'adaptation en arabe des œuvres du théâtre européen.

Installés à Alexandrie, Ishaq et al-Naqqâsh s'adonnent donc en priorité à la traduction, au moins jusqu'à la rencontre – probablement en 1877, au Caire – avec Jamâl al-Dîn al-Afghânî, dont ils deviennent les disciples. Sur sa suggestion, ils créent un journal, conçu comme une plateforme pour diffuser des écrits sur l'indépendance égyptienne, la réforme et la justice sociale, afin de faire connaître au public la pensée de leur cercle⁹. Le journal *Misr* (« L'Égypte ») – fondé au Caire en juillet 1877 et transféré ensuite à Alexandrie, enrichi par les articles des éditeurs eux-mêmes ainsi que d'al-Afghânî, Muhammad 'Abduh et 'Abdallah

al-Nadîm (cf. fiche) – a du succès, ce qui pousse le groupe, en 1878, à en fonder un deuxième : *al-Tijâra* (« Le commerce »). Mais l’hostilité de ces périodiques vis-à-vis du Double contrôle franco-britannique sur l’Égypte entraîne leur fermeture en novembre 1879. Adîb Ishaq demande l’autorisation pour faire paraître deux nouveaux titres – *al-Mahrûsa* (« Le Caire ») et *al-‘Asr al-jadîd* (« L’Ère nouvelle ») – mais il est exilé d’Égypte en décembre 1879, avant d’avoir eu la réponse. Il rejoint alors al-Afghânî qui, lui aussi exilé quelques mois auparavant, a pris la voie de Paris. Salîm al-Naqqâsh, resté en Égypte, s’occupe des nouvelles publications. Adîb Ishaq, depuis Paris, publie *Misr al-Qâhira* (« L’Égypte, le Caire »). Quand il retourne dans une Égypte en pleine révolution ‘urabiste, après les démissions de Riyâd Pacha et la formation du cabinet Sharîf en septembre 1881, il est déjà atteint de tuberculose. Il accepte néanmoins le poste de responsable du bureau de rédaction et traduction (*dîwân al-inshâ’ wa-al-tarjama*) et de deuxième secrétaire du Parlement, ainsi que le titre de bey. Il est autorisé, à nouveau, à publier *Misr*.

Ici commence l’un des passages les plus controversés de la biographie d’Adîb Ishaq : à savoir, son départ d’Égypte et sa mort. Selon son frère, l’auteur aurait quitté le pays après février 1882, à cause des restrictions à la presse, dont la suppression de journaux dirigés par des Syro-libanais, imposées par le nouveau Premier ministre Mahmûd Sâmî al-Bârûdî¹⁰. Pour ‘Awnî Ishaq, cet acte lui aurait fait comprendre que « les Chrétiens » n’avaient pas de place dans l’Égypte ‘urabiste. Selon d’autres sources, Adîb serait rentré à Beyrouth à cause de sa maladie.

Quant aux polémiques autour de sa mort, que son frère entend faire oublier par quelques allusions à la méchanceté environnante, elles relèveraient plutôt d’un conflit d’autorité. La querelle aurait été provoquée par une controverse sur l’éducation laïque, entre le journal jésuite beyrouthin *al-Bashîr* (« Le Messager ») et Adîb Ishaq. Elle aurait été exacerbée par le refus de ce dernier, sur son lit de mort, de recevoir les sacrements catholiques. Cela, et son appartenance notoire à la franc-maçonnerie¹¹, aurait conduit le prêtre à exiger, pour l’enterrer en terre consacrée, une lettre de son père le déclarant né, vécu et mort dans la religion catholique. Clos d’autorité par cette lettre paternelle, que le curé aurait effectivement reçue, le conflit ne continue pas moins dans la presse¹².

Ouvrages de l’auteur :

- *Al-Durar wa-hiya muntakhabât al-tayyib al-dhikr al-khâlid al-athar al-marhûm Adîb Ishaq. ‘Uniya bi-jam‘i-hâ wa-ikhtiyâri-hâ min athâr al-faqîd ahad asdiqâ‘i-hi al-khulasâ’ Jirjis Mikhâ‘îl Nahhâs muharrir jarîdat al-Mahrûsa, ghayr al-mas‘ûl. Tubi‘at bi-nafaqat jâmi‘i-hâ wa-Khalîl ifandî al-Naqqâsh* [« Perles, ou sélection de textes du feu Adîb Ishaq d’éternelle mémoire. Choisis parmi les effets personnels du défunt et édités aux soins d’un de ses amis fidèles Jirjis Mikhâ‘îl Nahhâs, rédacteur mais non responsable du journal *al-Mahrûsa*. Imprimés aux frais de celui-ci et de Monsieur Khalîl al-Naqqâsh »], Matba‘at jarîdat al-Mahrûsa, al-Iskandariyya 1886.
- *Al-Durar. Jam‘ ‘Awnî Ishaq* [« Perles. Recueillies par ‘Awnî Ishaq »], s. n., Al-Qâhira 1905¹³.
- *Al-Kitâbât al-siyâsiyya wa-al-ijtimâ‘iyya* [« Écrits politiques et sociaux »], Dâr al-talî‘a li-al-tibâ‘a wa-al-nashr, Bayrût 1978¹⁴.

Ouvrages non repérés de l'auteur :

- Dans l'introduction à la deuxième édition du recueil d'Adîb Ishaq, son frère 'Awnî affirme qu'une partie non négligeable de sa production a disparu ; non seulement suite à une perte accidentelle, mais à des vols volontaires dans l'entourage de l'auteur. 'Awnî Ishaq mentionne en particulier une pièce (*Gharâ'ib al-ittifâq*) et un essai (*Tarâjim Misr fî hadhâ al-'asr*) qui manqueraient à l'appel. Mais la liste des disparitions serait plus longue.

Sources secondaires sur l'auteur (bibliographie sélective) :

- 'ABBÛD Marûn, « Adîb Ishaq », dans ISHAQ Adîb, *Al-Durar*, Dâr Mârûn 'Abbûd, Bayrût 1975, p. 7-23.
- 'ALLÛSH Nâjî, « Taqdîm. Adîb Ishaq sîratu-hu wa-afkâru-hu », dans ISHAQ Adîb, *Al-Kitâbât al-siyâsiyya wa-al-ijtimâ'iyya*, Dâr al-talî'a li-al-tibâ'a wa-al-nashr, Bayrût 1978, p. 5-60.
- DÂGHIR Yûsuf As'ad, *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya. Al-juz' al-thânî*, Al-Jâmi'a al-Lubnâniyya, Bayrût 1983, p. 115-118.
- GOLDSCHMIDT Arthur, *Biographical dictionary of modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, Boulder (Colorado) 2000, p. 89.
- HOURANI Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798 – 1939*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 195-196.
- ISHAQ 'Awnî, « Tarjamât al-faqîd », dans ISHAQ Adîb, *Al-Durar*, s. n., Al-Qâhira 1905, [pages numérotées en lettres arabes].
- KHAYATI Mustapha, « Un disciple libre penseur d'Al-Afghani : Adib Ishaq », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 52-53 (1989), p. 138-149.
- KEDOURIE Elie, « The death of Adib Ishaq », in *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, London 1974, p. 81-100.
- LANDAU Jacob, *Studies in the Arab Theater and Cinema*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1958, p. 64-65.
- NAHHÂS Jirjis Mikhâ'îl, « Huwa al-hay al-bâqî », dans ISHAQ Adîb, *Muntakhabât al-tayyib al-dhikr al-khâlid al-athar al-marhûm Adîb Ishaq*, Matba'at jarîdat al-Mahrûsa, al-Iskandariyya 1886, [pages numérotées en lettres arabes].
- RIZZITANO Umberto, « Ishâk, Adîb », *Encyclopédie de l'Islam*, p. 116-117.
- VATIKIOTIS Panayotis, *The Modern History of Egypt*, Weidenfeld and Nicolson, London 1969, p. 139-143.

- WAHÎD ‘Alâ’ al-Dîn, *Adîb Ishaq ‘ashiq al-hurriyya*, Al-Hay’a al-misriyya al-‘amma li-al-kitâb, Al-Qâhira 1998.
- ZAYDÂN Jurjî, *Tarâjim mashâhîr al-sharq fî al-qarn al-tâsi ‘ ‘ashara. Al-Juz’ al-thânî*, Dâr Maktabat al-Hayâ, Bayrût s. d., p. 94-100.
- ZAYDÂN Jurjî, *Ta’rîkh adâb al-lugha al-‘arabiyya. Al-Juz’ al-thânî*, Dâr al-Fikr, Bayrût s.d., p. 264.

Notes :

¹ Quelques sources donnent pour date de mort 1885 ; d’autres 1884, date que je considère comme la plus probable.

² C’est le cas de Zaydân, mais aussi de profils plus tardifs, tel celui écrit par Dâghir. Nâjî ‘Allûsh a, lui, le mérite de porter un regard critique sur ces sources, dans son étude de 1975 : ‘ALLÛSH N., « Taqdîm. Adîb Ishaq sîratu-hu wa-afkâru-hu ».

³ L’un est écrit par un de ses amis et publié en 1886 (NAHHÂS J. M., « Huwa al-hay al-bâqî ») ; l’autre, par son frère ‘Awnî Ishâq, publié en Égypte en 1905 et republié ensuite à Beyrouth en 1909 (ISHAQ ‘A., « Tarjamat al-faqîd »).

⁴ Selon son frère ‘Awnî, il aurait composé des poèmes avant l’âge de 10 ans : cf. ISHAQ ‘A., « Tarjamat al-faqîd ».

⁵ Les profils de l’auteur ne donnent pas de précisions à cet égard.

⁶ Butrus al-Bustânî (1819-1883), maronite originaire du Chouf, converti au protestantisme, est une grande figure de la *Nahda*. Il prône un nationalisme non pas ottoman mais arabe, capable de surmonter les clivages religieux et communautaires, idée qui est à la base de la fondation de l’École nationale de Beyrouth, ainsi que de la première Société de Sciences et de Lettres arabe (*Jami ‘iyyat al-adâb wa’l-‘ulûm*).

⁷ L’*Andromaque* (*Andrûmâk*) d’Ishaq est publiée dans ses recueils posthumes de 1886 et 1905.

⁸ Salîm Khalîl al-Naqqâsh (?-1884 ?), neveu de Mârûn al-Naqqâsh, cherche comme son oncle à développer un théâtre en arabe, auquel il attribue un rôle de vecteur du développement social.

⁹ Le cercle d’al-Afghânî a des velléités tant culturelles et sociales, que politiques : ses disciples font partie d’une loge maçonnique par lui fondée et rattachée au Grand Orient de France. Dans ce contexte émerge également *Misr al-Fatâ* (« Jeune Égypte ») : une société secrète ayant pour but d’œuvrer, y compris à travers l’usage de la violence, pour mettre fin à l’occupation britannique. Si l’appartenance d’Adîb Ishaq à cette loge maçonnique est reconnue, sa participation à *Misr al-Fatâ* est mise en doute.

¹⁰ Mahmûd Sâmî al-Bârûdî (1839-1904) – poète, militaire et homme politique engagé pour l’indépendance égyptienne – est un ‘urabiste de la première heure. Il a été Premier ministre de février à mai 1882. Suite à l’échec de la révolution, il a été exilé à Ceylon avec ‘Urâbî et d’autres ‘urabistes.

¹¹ Dans le cercle d’al-Afghânî.

¹² Cf. KEDOURIE E., « The Death of Adib Ishaq ». Kedourie reconstruit les faits à travers les comptes-rendus du consul français à Beyrouth de l’époque.

¹³ Cette deuxième édition de 1905, réimprimée à Beyrouth en 1909, offre un choix plus vaste de textes d’Ishaq. Elle exclut néanmoins les nécrologies parues dans les journaux beyrouthins, alexandrins et cairotes au lendemain de sa mort, qui étaient présentes dans la première édition de 1886.

¹⁴ L’éditeur du recueil, Nâjî ‘Allûsh, y ajoute des textes d’Ishaq jusqu’alors dispersés dans la presse.

Hector KLAT (1888, Alexandrie – 1976, Beyrouth)



Source : *La Revue phénicienne*.

Le parcours d'Hector Klat offre matière à réflexion, à la fois, sur la construction de la réputation littéraire en contexte alexandrin et sur la construction des appartenances dans les territoires de l'empire ottoman finissant.

Né à Alexandrie dans une famille d'origine syro-libanaise, Klat fait ses études en français dans la ville, au Collège de Sainte Catherine. Membre de l'Académie (l'institution regroupant les meilleurs élèves de l'établissement), il rédige des poèmes en français qui lui valent une certaine reconnaissance à l'intérieur de l'école.

Grâce à la volonté du Collège de Sainte Catherine d'afficher publiquement une image de marque, cette reconnaissance interne évolue vers une reconnaissance extra-scolaire. En mai 1914, lors du passage à Alexandrie de Maurice Barrès, Klat est invité par le consul de France à réciter un de ses poèmes – « Les Mots français » – pour accueillir l'écrivain français au Collège de Sainte Catherine¹. Si Barrès semble impressionné par le contenu francophile du poème, plus que par le talent du poète², sa seule présence à la lecture est relue *a posteriori*, et construite, comme une sorte de sceau (français) légitimant Klat comme poète (francophone)³.

Quant à la construction des appartenances, la trajectoire de Klat est également intéressante. Sa naissance alexandrine et sa reconnaissance comme poète lui valent l'étiquette de « poète de chez nous » que lui décerne, en 1945, *Le Cinquantenaire* du quotidien alexandrin *la Réforme*⁴. Pourtant, à cette date, Klat est non seulement rentré au Liban depuis treize ans, mais aussi pleinement reconnu comme homme de lettres libanais. Le jeune Alexandrin que reliaient à sa terre d'origine les grandes vacances passées au Liban, dans un village de la Montagne, parvient à construire, déjà dans ses textes, son identité de Libanais francophone (et francophile) :

De cèdre et de lys mon âme est tissée
Et d'eux tient mon œil son profond iris.
Quel charme allia, de pères en fils,
L'une, tendre, à l'autre, altier, enlacée,
L'arbre des Hiram, la fleur de Louis ?
Chaque sentiment et chaque pensée,
Ardeur de Pascal, langueur d'Adonis,
Je les dois à cette union passée⁵.

et encore :

Mon âme est un Musée étrange et composite,
Riche de souvenirs des siècles traversés.
Derrière la façade où brille l'art français,
Dans cette cour moresque où ce jet d'eau palpite,

Que l'Égypte attrista d'un froid sphinx insolite,
Le Liban enfouit des trésors insensés ;

Et là, dans cette crypte où le soleil hésite,
Sommeillent mille dieux, pêle-mêle entassés.

Oui, la France n'a fait que la façade sienne.
Mais, tout au fond, voici la salle phénicienne
Pleine de coupe d'or où des aïeux puissants

Noyaient leur âme dans les vins, aux soirs d'orgie,
En écrasant des fleurs sur des seins frémissants...
- O mon cœur d'Orient, mon cœur de nostalgie !⁶

Celle que Klat met en scène n'est pas une identité nationale toute-englobante, mais *une* identité de Libanais – chrétien, lié à la Montagne, ancré dans l'héritage phénicien et tourné vers la France – qui s'affirme comme l'identité dominante dans le Liban sous Mandat français, ainsi que dans les premières décennies successives à l'indépendance de 1943⁷. Cette image d'« homme des cèdres », cultivée dès la collaboration alexandrine avec le syro-libanais Michel Chiha⁸, se renforce avec la participation, une fois à Beyrouth, au groupe qui anime *La Revue phénicienne*, fondée par Charles Corm⁹. Loin d'être une position apolitique, cet engagement pour la mise en valeur de l'héritage culturel phénicien ouvre à Klat la voie de la haute administration : en 1937, il devient le secrétaire particulier du président de la République libanaise – sous Mandat français – Émile Eddé, qui le nomme en 1940 directeur de la Bibliothèque nationale du Liban, avant de le destiner à une carrière de diplomate. Son poste principal, pourvu de 1946 à 1951, est celui de Consul du Liban à Sao Paulo.

Ouvrages de l'auteur :

- « Mots français », *Le Lotus. Bulletin de l'Académie du Collège de Sainte Catherine*, 5^{ème} année n. 1, décembre 1913.
- *Le Cèdre et les lys*, Éditions de la Revue phénicienne, Beyrouth 1935.
- *Dans le vent venu*, Éditions de la Revue phénicienne, Beyrouth 1937.
- *Les miettes du festin*, Éditions de la Revue phénicienne, Beyrouth 1939.
- *Sainte Maman*, s.n., Beyrouth 1944.
- Poèmes « Mahmoudieh » et « Mon âge », *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 348.
- *Du cèdre aux lys*, Imprimerie catholique, Beyrouth 1964.
- *Ma seule joie*, Imprimerie catholique, Beyrouth 1966.
- *Feuilles mortes*, Imprimerie Ghorayeb, Beyrouth 1970.
- *L'étoile et les lauriers*, Imprimerie Ghorayeb, Beyrouth 1974.

Autres sources primaires :

- Album photos de la visite de Maurice Barrès à Alexandrie, en mai 1914 : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8432390z/f1.zoom.r=Maurice+Barr%C3%AAs.la.ngEN>

Sources secondaires sur l'auteur :

- --, « Les poètes de chez nous. Hector Klat », *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 348.
- BARRÈS Maurice, *Une enquête aux pays du Levant*, Plon, Paris 1923, p 15.
- KAUFMAN Asher, *Reviving Phoenicia: The Search for Identity in Lebanon*, I. B. Tauris, London 2004, p. 64.
- ZEIN Ramy, « Hector Klat », *Dictionnaire de la littérature libanaise de langue française*, L'Harmattan, Paris 1998, p. 287.

Notes :

¹ KAUFMAN A., *Reviving Phoenicia*, p. 64.

² BARRÈS M., *Une enquête aux pays du Levant*, p 15.

³ Cf. volume 1, partie II, chap. 3, par. 3.2.

⁴ « Les poètes de chez nous. Hector Klat », *Le Cinquantenaire de la Réforme*, p. 348.

⁵ KLAT H., « Placet », *Le Cèdre et les lys*, p. 5.

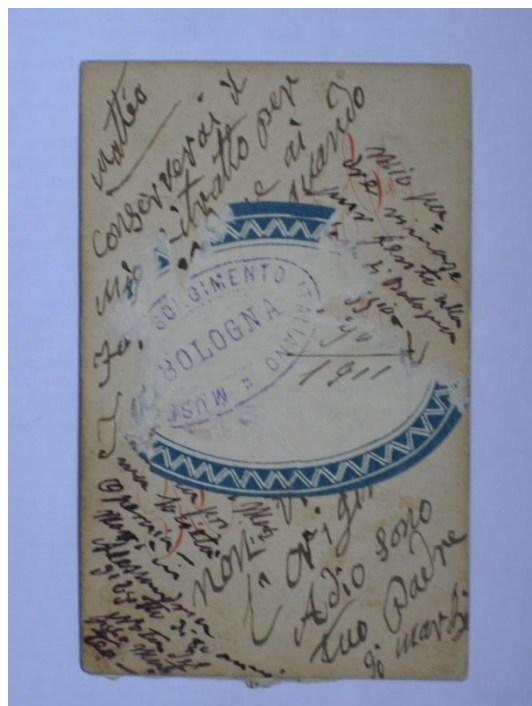
⁶ KLAT H., « Musée », *Le Cèdre et les lys*, p. 10.

⁷ Cf. KAUFMAN A., *Reviving Phoenicia*.

⁸ Les deux hommes fondent à Alexandrie, en 1916, une revue culturelle appelée *Ébauches*, qui ferme en 1917.

⁹ Charles Corm (1894-1963), auteur francophone libanais né à Beyrouth et formé à l'Université Saint Joseph, fondateur de *La Revue phénicienne*, est avec Michel Chiha l'une des voix les plus importantes du mouvement culturel qu'on appelle « phénicianisme ». Émergé pendant les années du Mandat français sur les territoires syro-libanais, ce mouvement revendique une spécificité du Liban (en premier lieu par rapport à la Syrie) en termes d'héritage pré-arabe, qui serait entré dans la culture libanaise avec l'apport des populations phéniciennes de la côte.

Giuseppe MARCHI
(1810, Zola Predosa, Italie – 1890, Alexandrie)



Portrait de Giuseppe Marchi avec au verso (en haut à gauche et en bas à droite) une dédicace manuscrite à son fils Matteo et (en haut à droite et en bas à gauche) une glose manuscrite de Matteo. Source : Museo del Risorgimento, Bologne, Italie.

Giuseppe Marchi est une figure méconnue du Risorgimento italien. Le nom de guerre qu'il prend en clandestinité, *l'Ometto* (« Le Petit Bonhomme »), semble être un sobriquet qu'on lui attribue à cause de sa petite taille et de sa maigreur. Né en 1810 à Zola Predosa, sur les Apennins bolognais, il vit à Bologne en exerçant le métier de charpentier. Très peu scolarisé – ou presque analphabète, selon la définition de son fils Matteo – il est un orateur du peuple, qui en 1848 sillonne les rues en récitant des poèmes patriotiques par lui-même composés. Les autorités autrichiennes le définissent comme un individu fort dangereux : sans culture et, malgré cela, un orateur efficace. À côté de ce combat culturel, Marchi prend les armes contre l'État pontifical et les Autrichiens. Recherché dès 1853, condamné à vingt ans de prison avec les fers aux pieds, il trouve refuge à Gênes, où il rencontre le patriote Maurizio Quadrio, ami de Giuseppe Mazzini. Mais il revient bientôt à Bologne, au risque d'être capturé, pour accomplir les missions que le comité révolutionnaire lui a confiées et notamment pour préparer la fuite de Quadrio.

Fervent républicain, l'unification italienne de 1861 – sous la monarchie des Savoie et sans Rome comme capitale – ne marque pas le couronnement de ses efforts. Engagé pour la cause ouvrière, il est parmi les fondateurs de la *Società operaia di mutuo soccorso* (Société ouvrière de secours mutuel) de Bologne, dans le siège de laquelle on aurait accroché en 1914, sur demande de son fils Matteo, une reproduction du portrait présenté ci-dessus et dont on ne trouve plus de traces depuis la période fasciste.

Ce n'est qu'après la mort de Mazzini, en 1872, que Giuseppe Marchi se retire dans la vie privée. Mais, victime d'une grande pauvreté, il émigre à Alexandrie dès 1873, où s'installe aussi son fils aîné Matteo. Dans cette ville, en 1886, il écrit un livre de mémoires en italien qui – selon sa propre déclaration en ouverture – « n'a pas d'autre but que de faire

connaître au peuple italien quelques documents autographes en ma possession, qui pourront servir à ceux qui écriront l'Histoire Générale de notre risorgimento (*sic*) ». Il meurt à Alexandrie en 1890. Dans *Il Signor Marengo* (1901), Matteo Marchi note qu'il n'y avait pas plus de trois personnes aux funérailles de son père Giuseppe, ce qui signifie que la cérémonie a dû être boudée ou ignorée par les autorités consulaires italiennes d'Alexandrie. C'est donc probablement avec ce livre, en 1901, que s'ouvre l'engagement de Matteo Marchi pour la conservation et la diffusion de la mémoire paternelle. C'est à lui qu'on doit, en 1911, la donation de l'autobiographie de son père et d'autres documents le concernant au Musée du Risorgimento de Bologne. Et c'est encore lui, qui est à l'origine de la cérémonie et de la plaque par lesquelles, le 7 décembre 1913, Zola Predosa célèbre ce patriote oublié.

Ouvrages de l'auteur :

- *Raccolta delle pazzie fatte da me in tempo di gioventù – ornata di errori scientifici e letterari* (« Recueil des folies par moi accomplies au temps de ma jeunesse – orné de fautes scientifiques et littéraires »), Alessandria 1886 (?).

Description de l'ouvrage : c'est un texte imprimé et relié, vraisemblablement publié à compte d'auteur. On peut déduire la date de cette signature : *Giuseppe Marchi, l'Ometto, di anni 76* (« Giuseppe Marchi, Le Petit Bonhomme, de 76 ans »). On y trouve une glose et un avertissement manuscrits de son fils Matteo, qui se livre à une sorte d'invitation à la lecture de l'ouvrage de son père et de justification de ses « fautes scientifiques et littéraires ».

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- Les poèmes patriotiques oraux composés et récités à Bologne, probablement à partir de 1848 ; probablement jamais transcrits.

Autres sources primaires :

- Le portrait présenté ci-dessus, avec la dédicace à son fils.
- Les lettres incluses dans son autobiographie et celles conservées au Musée du Risorgimento de Bologne (fascicule Giuseppe Marchi).

Sources secondaires sur l'auteur :

- --, « Un patriota bolognese dimenticato. Una lettera inedita di A. Saffi », *Il Giornale del Mattino*, Bologna, 1 ottobre 1911.
- --, « Zola Predosa a Giuseppe Marchi », *Il Messaggero Egiziano*, Alessandria, 22-23 dicembre 1913.
- --, « Per un patriota », *Il Messaggero Egiziano*, Alessandria, 9 settembre 1914.

- CANTONI Fulvio, « In memoria di un cospiratore del 1853, Giuseppe Marchi di Zola Predosa », *Il Resto del Carlino*, Bologna, 7 dicembre 1913.
- CRISTOFORI Giuseppe, « Per un umile eroe. Il falegname repubblicano di Zola Predosa », *Il Giornale del Mattino*, Bologna, 8 dicembre 1913.
- MARCHI Matteo, [Glose et avertissement manuscrits], dans MARCHI Giuseppe, *Raccolta delle pazzie fatte da me in tempo di gioventù*, Alessandria 1886 (?).
- MARCHI Matteo, *Il Signor Marengo*, Tipografia Andrigo Serafini, Alessandria 1901.
- ROSI Michele (dir.), « Marchi Giuseppe », in *Dizionario del Risorgimento nazionale. Fatti e persone*, vol. III, *Le Persone*, Vallardi, Milano 1933, p. 482-483.

Monumenta :



Photo, conservée au Musée du Risorgimento de Bologne, de la plaque commémorant Giuseppe Marchi à Zola Predosa. Dans cette photo, enregistrée dans le fond muséal en 1933, la plaque affiche le 7 décembre 1913 comme date pour la cérémonie pendant laquelle cette même plaque a été posée sur la façade de l'Hôtel de Ville de la petite commune bolognaise. Cette date est confirmée par la presse de l'époque.



Plaque commémorative sur la façade de l'ancien Hôtel de Ville de Zola Predosa, aujourd'hui siège d'une banque. Dans cette photo prise en 2010, la plaque affiche le 7 décembre 1908 comme date où elle aurait été posée sur cette même façade. C'est vraisemblablement la faute d'un restaurateur, qui a pris XIII pour VIII en lisant les chiffres romains. C'est une réécriture (erronée) de la mémoire.

Matteo MARCHI (1844 Bologne, Italie – 1918 Alexandrie)



Source: *Il Signor Marengo* (1901)

Matteo Marchi est la source principale sur lui-même : la seule qui nous renseigne sur son parcours de l'enfance à l'émigration en Égypte, sur ses débuts littéraires et sur les motivations qui en sont à l'origine. En effet, si la date de sa mort nous est connue par la pierre tombale au cimetière civil d'Alexandrie, à Shatby – où l'on rappelle aussi son engagement pour la fondation de l'École royale italienne de filles de la ville¹ – son parcours en Italie et son activité littéraire ne sont documentés que par la reconstruction autobiographique contenue dans un de ses romans : *Il Signor Marengo*, que Matteo Marchi publie à Alexandrie en 1901. Il est convient donc de présenter brièvement la source, avant de l'exploiter.

Il Signor Marengo est, tout comme *Il figlio della colpa* (1893), un roman que son sous-titre qualifie de semi-historique (*semi-storico*). Ce mot, aujourd'hui disparu, désigne au XIX^e siècle un genre littéraire associant à une trame fictionnelle des documents historiques².

La différence entre un roman historique et un roman semi-historique serait alors dans la prétention de ce dernier d'être lu, en partie, comme une source véridique sur des faits supportés par des documents, alors que le roman historique ne recherche pas un statut de véridicité, mais de vraisemblance.

Il Signor Marengo a une structure dédoublée entre un roman-cadre et un roman dans le roman. Le roman-cadre est un dialogue entre le héros, le peintre italien Agostino, et un narrateur interne qui lui raconte la plupart des événements du livre. Ce narrateur interne est une pièce de monnaie : un marengo en or de la valeur de vingt francs, frappé en 1864, qui prend vie quand Agostino se met à fantasmer sur la quantité de renseignements sur la nature des hommes que cette monnaie pourrait lui apporter, si seulement elle pouvait parler. Du tiroir qui abrite le marengo se dégage alors une intense lumière et en sort Monsieur Marengo, un homme-monnaie élégamment habillé. La prise de parole invoquée se réalise et l'homme-monnaie commence à esquisser un roman dans le roman, où il relate les actions humaines auxquelles il a assisté dans sa vie de monnaie, en passant de main en main, d'une personne à l'autre. Il le fait en précisant qu'il s'agit de « simples vérités historiques », « simples faits dans leur ensemble »³. Le roman dans le roman se

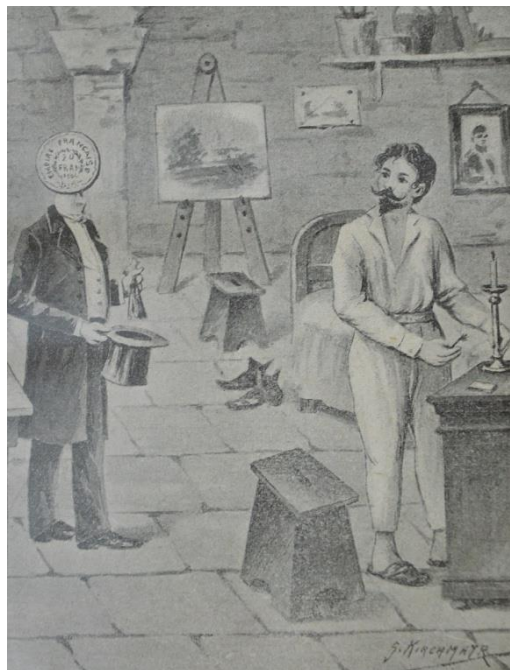


Illustration *Il Signor Marengo*
(1901)

veut donc non seulement vraisemblable, mais véridique. Dans sa trame s'inscrit le récit de la vie de Giuseppe Marchi (cf. fiche), héros oublié du Risorgimento italien, et ensuite de la vie de son fils Matteo, l'auteur même du livre.

Monsieur Marengo les aborde en s'appuyant sur des documents historiques : des extraits de l'autobiographie de Giuseppe ; des lettres que d'autres patriotes lui adressent ; la correspondance de Matteo avec les institutions italiennes. Les sources mentionnées ne sont pas un escamotage fictionnel : l'autobiographie et les lettres sont conservées au Musée du Risorgimento de Bologne, tandis que la correspondance de Matteo est en partie publiée par Balboni⁴. L'homme-monnaie, qu'Agostino invoquait comme témoin de l'aventure humaine, joue donc le rôle d'un véritable historien, qui cherche, trie et interprète ses sources. De plus, il se dresse en juge moral des personnages du livre, en particulier Giuseppe et Matteo Marchi, qui émergent ainsi comme des justes, oubliés ou rabaissés par l'ingrate société italienne, à laquelle ils ne cessent pour autant de vouer leurs efforts, certains que le jour viendra où ils seront reconnus⁵.

Dans ce roman historico-apologétique, Matteo Marchi présente donc soi-même. Né en 1844 à Bologne, fils aîné du patriote Giuseppe, il quitte sa ville natale en 1853 pour suivre son père qui s'est réfugié à Gênes. Il est recueilli par Giuseppe Magistri, un autre exilé originaire de la province bolognaise, qui sera ensuite l'un des Mille de l'expédition garibaldienne. Matteo Marchi apprend le métier de coiffeur dans la boutique de ce dernier, tout en restant – il dit – complètement analphabète jusqu'à l'âge de dix-huit ans. Après l'armistice de Villafranca, en 1859, il rentre à pied à Bologne avec Magistri : une longue marche au terme de laquelle, gravement malade, il est renvoyé à Gênes pour y être soigné (ainsi que pour y acheminer des documents pour les garibaldiens). Une fois rétabli, il reprend sa vie à Bologne, sur laquelle il ne donne pas de détails sauf le fait qu'il se marie, en subvenant aux besoins de sa famille grâce à une petite boutique de coiffeur, dont il devient le propriétaire. Il déclare ne pas avoir eu à l'esprit de quitter l'Italie, si ce n'est pour rejoindre ses vieux parents en Égypte. Selon *Il Giornale del Mattino*⁶, en revanche, c'est Giuseppe Marchi, réduit à la pauvreté, qui rejoindrait son fils à Alexandrie.

En Égypte, Matteo Marchi mûrit le projet de devenir auteur : il entame la rédaction de son premier roman, mais sa faible instruction entrave sérieusement ce dessein. C'est grâce à un jeune Italien nouvellement immigré à Alexandrie, dont il ne donne pas le nom, que Marchi aurait pu perfectionner son italien écrit. Marchi aurait nourri pendant trois mois ce jeune, pauvre mais instruit, en échange de cours particuliers d'orthographe, de grammaire et de style. Cela lui aurait permis de rédiger son premier roman, *Il Figlio della colpa*, et de le voir publié en épisodes par un périodique alexandrin italo-phonie, *La Trombetta*⁷. Recueilli en volume, le roman a vendu plus de 500 exemplaires, avant d'être réédité grâce au soutien du Baron Giacomo (Jacques) de Menasce : les deux éditions du livre sont effectivement conservées au Musée du Risorgimento de Bologne⁸.

Matteo Marchi déclare avoir eu ensuite le désir de se faire un nom parmi ses compatriotes, en accomplissant une œuvre d'utilité publique. Il cherche donc à sensibiliser particuliers et institutions sur la nécessité d'ouvrir à Alexandrie une école italienne laïque de filles, sur le modèle de celle pour les garçons. *Il Signor Marengo* relate la bataille acharnée de Marchi contre l'indifférence du Parlement de Rome et la méfiance de certains Italiens d'Alexandrie, liés aux institutions ecclésiastiques. Il loue – sur un ton semblable à celui de Balboni, cinq ans après⁹ – la décision de mettre l'école, ouverte en octobre 1879 mais souffrant d'un manque de fonds structurel, sous le patronage de la Reine Margherita, afin de lui garantir un soutien institutionnel. Matteo Marchi, tout comme son père dont il s'efforce de perpétuer la mémoire¹⁰, se dresse ainsi en bienfaiteur incompris par cette communauté italienne pour laquelle il se bat et de laquelle il reçoit, pour toute récompense, les calomnies des cléricaux et les menaces de mort des républicains qui, hostiles à la Reine Margherita,

l'accusent d'avoir trahi les idéaux mazziniens de son père Giuseppe. Balboni mentionne aussi une atteinte bien concrète à la vie de Marchi, touché à la tête par une balle qui n'a pu en ressortir et qui représenterait, en 1906 encore, le souvenir ineffaçable de l'ingratitude de l'Italie envers ceux qui œuvrent pour sa grandeur¹¹.

Ouvrages de l'auteur :

- *Il figlio della colpa* (« L'enfant de la faute »), Tipografia orientale C. Libreri & C., Alessandria 1893 (deux éditions la même année).
- *Il Signor Marengo* (« Monsieur Marengo »), Tipografia Andriago Serafini, Alessandria 1901.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- Pièce de théâtre *Colpa ed Espiazione* (« Faute et expiation ») mentionnée dans *Il Signor Marengo*, II, p. 126-131, comme étant écrite par Matteo Marchi et représentée à Alexandrie au Théâtre Zizinia après « les faits de juin » (donc, vraisemblablement, après juin 1882), à la présence du Consul d'Italie et du Prince Muhammad 'Ali, fils du Khédivé Tawfiq (1879-1892).

Autres sources primaires :

- Donation n. 988 de 1911, faite par Matteo Marchi au Museo del Risorgimento de Bologne et incluant : 1 portrait de son père Giuseppe ; des lettres de patriotes ; des articles de journaux ; les deux romans *semi-historiques* de Matteo Marchi lui-même (*Il figlio della colpa* et *Il Signor Marengo*).
- Donation de l'autobiographie de Giuseppe Marchi *Raccolta delle pazzie*, faite en 1912 par son fils Matteo au bénéfice de la Municipalité de Zola Predosa (commune natale du père) et accompagnée d'une lettre où il demande « un tribut de reconnaissance » à l'égard de ce patriote oublié. L'autobiographie et la lettre sont aujourd'hui conservées au Museo del Risorgimento de Bologne.

Sources secondaires sur l'auteur :

- BALBONI Luigi Antonio, « La scuola femminile di Alessandria », dans *Gl'Italiani nella civiltà egiziana del secolo XIX*, vol. 3, Stabilimento Tipo-litografico V. Penasson, Alessandria 1906, p. 175-183.
- CHITI Elena, « Entre ambiguïté de la littérature et ambiguïté de l'histoire. Quelques réflexions sur un roman *semi-historique* de Matteo Marchi », dans B. Kędzia-Klebeko et alii, *Ambiguïté et ses contraires*, Éditions de l'Université de Szczecin, Szczecin 2011, p. 34-45.

Monumenta :

- Pierre tombale au cimetière civil d'Alexandrie, en italien : *Qui è sepolto Matteo Marchi. Fu libero pensatore coscienzioso e amor di patria lo animò a togliere le fanciulle italiane all'influenza dell'insegnamento clericale, iniziando in Alessandria la fondazione della regia scuola femminile italiana, sorta per opera sua nell'ottobre 1879. Morto il 4 giugno 1918.* (« Ici repose Matteo Marchi. Libre penseur consciencieux, l'amour pour la patrie le conduisit à soustraire les demoiselles italiennes à l'influence de l'enseignement clérical, en entamant à Alexandrie la fondation de l'école royale italienne de filles qui vit le jour grâce à lui en octobre 1879. Mort le 4 juin 1918 »).

Notes :

¹ Cet engagement est d'ailleurs reconnu par Balboni :

² NEEFS H., *Les disparus du Litté*, Fayard, Paris 2008.

³ MARCHI M., *Il Signor Marengo*, vol. II, p. 27 et 68.

⁴ BALBONI L. A., « La scuola femminile di Alessandria ».

⁵ Sur le statut ambigu de *Il Signor Marengo*, à cheval entre prétention historique et apologétique, cf. : CHITI E., « Entre ambiguïté de la littérature et ambiguïté de l'histoire ».

⁶ CRISTOFORI G., « Per un umile eroe. Il falegname repubblicano di Zola Predosa », *Il Giornale del Mattino*, Bologne, 8 décembre 1913.

⁷ *La Trombetta, giornale marittimo, commerciale e d'avvisi* (« journal maritime, commercial et d'annonces »). Il est fondé en 1858, selon Umberto Rizzitano (cf. RIZZITANO U., *Un secolo di giornalismo italiano in Egitto* [1956], Edizioni ANPIE, Il Cairo 2005, p. 6) ; en 1868, selon Jules Munier (cf. MUNIER J., *La presse en Égypte 1799-1900. Notes et souvenirs*, IFAO, Le Caire 1930, p. 3). Il en reste quatre ou cinq numéros épars à la bibliothèque du Museo del Risorgimento de Milan. Malheureusement, on n'a pas de date pour ces parutions de Marchi.

⁸ Sur ce récit apologétique de sa propre formation littéraire, cf. volume 1, partie II, chap. 1, par. 1.5.

⁹ Balboni a des phrases dont le ton apologétique semble se faire l'écho de *Il Signor Marengo* : « il barbiere Matteo Marchi, il quale oramai diveniva un incubo per i paolotti del momento » (le coiffeur Matteo Marchi, qui était désormais le pire cauchemar pour les bigots de l'époque, p. 182) ; « la calunnia mordeva sempre il modesto ma patriotta operaio, ad onta dell'opera sua disinteressata » (la calomnie ne cessait de mordre le modeste ouvrier amoureux de sa patrie, en dépit de son œuvre désintéressée, p. 183). On peut supposer que Balboni ait puisé à *Il Signor Marengo* pour reconstruire les vicissitudes qui portent à la fondation de cette école et/ou qu'il ait reçu lettres et renseignements directement de Matteo Marchi, encore vivant à l'époque.

¹⁰ Cf. fiche Giuseppe Marchi.

¹¹ Pour cet attentat à la vie de Matteo Marchi, mentionné uniquement par Balboni, on n'a pas de date. On peut supposer qu'il ait été perpétré après la publication de *Il Signor Marengo*, en 1901. Dans le récit, Marchi apparaît encore une fois comme un héros incompris : « la palla della pistola che il Marchi conserva pur sempre, non essendosi potuta estrarre, fu l'unico suo premio! Altri, gli oppositori della patria nascente istituzione, ebbero di poi... le insegne di cavaliere » (la balle que Marchi garde toujours, n'ayant pu être extraite, fut sa seule récompense ! D'autres, les opposants à la naissante institution patriotique, eurent ensuite... les enseignes de cavalier, p. 183).

Khalîl MUTRÂN (1872, Baalbek – 1949, Le Caire)



Source :
Silhouettes d'Égypte (1931).



Source : *Ashhar mashahîr udabâ' al-sharq* (1919 ?).

Khalîl Mutrân est une figure de proue de la *Nahda* égyptienne et syro-libanaise. Il est, dès son vivant, un poète canonique : non seulement dans le monde égyptien et syro-libanais, mais dans le champ arabe en général. Comme pour Giuseppe Ungaretti (cf. fiche), le chercheur se heurte à une surabondance de sources secondaires, ainsi qu'à la lecture sclérosée souvent donnée par celles-ci. La plupart des sources, non seulement en arabe, n'interrogent pas le processus de canonisation de Khalîl Mutrân, en le considérant comme un point de départ. Elles abordent Mutrân par épithètes – « le poète des deux pays », « le poète des pays arabes », « le poète de l'époque », « le poète du Nil », « le poète de la liberté », « le poète novateur », « le poète romantique¹ », « le poète révolutionnaire »² – plus que par une réflexion sur le parcours de l'auteur et une analyse de l'origine de ces formules.

Les éléments de sa biographie sont donc à faire émerger de ce contexte.

Khalîl Mutrân appartient à une élite culturelle syro-libanaise, issu d'une famille où la littérature se transmet de père en fils. Les membres de cette famille, de Baalbek, font remonter leurs racines à une tribu habitant le Yémen en époque antéislamique et leur conversion au catholicisme à l'époque byzantine. 'Abduh Yûsuf Mutrân, le père de Khalîl, est un commerçant aisé quand il épouse Malika Sabbâgh, issue à son tour d'une famille en vue de la ville de Haïfa. Après des études primaires, probablement à Zahleh³, Khalîl Mutrân intègre le Collège patriarcal de Beyrouth, où il apprend le français et l'arabe. Ses enseignants d'arabe sont Khalîl et Ibrâhîm al-Yâzîjî, fils de Nasîf⁴. À cette période d'études remonterait aussi un engagement poético-politique de Mutrân contre le pouvoir du sultan ottoman 'Abdulhamid II⁵. Mutrân lui reproche l'instauration d'un régime despotique, ce qui suscite des pressions grandissantes, à son égard, de la part des autorités ottomanes.

Pour échapper à cela, Mutrân quitte Beyrouth pour la France en 1890. Il vit pendant deux ans à Paris, où il continue de lire la littérature française, tout en fréquentant le milieu des

Jeunes turcs, qui plaident pour une réforme du pouvoir ottoman en sens libéral et pour la restauration de la constitution de 1876. Selon Tanâhî, les pressions diplomatiques exercées encore une fois par la Sublime Porte, auraient poussé la France à l'expulser de son territoire. Quoi qu'il en soit, en 1892 Mutrân s'installe en Égypte, où il trouve un emploi dans la rédaction alexandrine d'*al-Ahrâm*, qui l'envoie ensuite au Caire comme correspondant. À Alexandrie Mutrân entre en contact avec les ressortissants syro-libanais qui collaborent aux journaux arabophones citadins : Bishâra Taqlâ, frère de Salîm⁶, Najîb al-Haddâd et, plus tard, Khalîl Shaybûb et Tâniûs 'Abduh (cf. fiches).

En 1900 il fonde son propre journal, *al-Majalla al-misriyya* (« La revue égyptienne »), suivi en 1903 par *al-Jawâ'ib al-misriyya* (« Les nouvelles égyptiennes »), qui ont une vie brève. Il publie en 1908 son premier *dîwân*, qui a un écho considérable dans les milieux littéraires et dont l'introduction, écrite par lui-même, est vue comme un manifeste du renouveau poétique⁷. Son œuvre est celle d'un intellectuel de la *Nahda*, qui touche à la littérature, à la linguistique, à l'histoire, dans une ambition qu'on pourrait qualifier d'encyclopédique⁸.

Son œuvre poétique est un document précieux sur ses réseaux et ses allégeances. Elle comprend un nombre considérable d'éloges et d'élégies adressés tour à tour aux souverains d'Égypte ; aux personnalités de la scène culturelle beyrouthine, notamment aux membres de la famille al-Yâzîjî ; aux personnalités des milieux littéraires cairotes (May Ziyâda) et alexandrins (Alexandra Khûrî de Avierino, Georges Zananiri pacha⁹). Il y a ensuite les nécrologies qu'il publie dans les recueils posthumes de ses contacts à Alexandrie, comme Salîm Taqlâ et Najîb al-Haddâd (cf. fiches). Ces nécrologies remontent à la fin du XIX^e siècle, à une époque où la réputation littéraire de Mutrân était encore en construction : on peut donc penser que cela ait été pour lui un moyen de rehausser son image, en affichant des contacts avec des figures connues dans un domaine littéraire et journalistique. Il y a enfin les introductions, en vers ou en prose, aux recueils de ses contacts à Alexandrie : Khalîl Shaybûb et Tâniûs 'Abduh (cf. fiches). Celles-ci remontent aux années 1920, une époque où Mutrân jouissait déjà d'une renommée à l'échelle arabe : sa contribution, mise en valeur dès la couverture, est cette fois un signe de prestige pour les auteurs préfacés.

Or, en passant d'une analyse en termes de capital social à un regard aux appartenances politico-culturelles, l'œuvre poétique de Mutrân peut être lue comme la trajectoire d'un penseur qui évolue d'un horizon ottoman à un horizon post-ottoman. C'est sous cet angle que j'ai abordé sa condamnation de l'invasion italienne de la Tripolitaine, en 1911¹⁰, et c'est sous ce même angle qu'il faudrait revenir sur son soutien à la cause nationaliste égyptienne et à la figure de Mustafâ Kâmil, que Mutrân partage avec Ismâ'îl Sabrî (cf. fiche). Selon Nicolas Saadé, cette « poésie d'occasion », dépourvue de tout intérêt littéraire, se réduit à un gâchis de talent pour Khalîl Mutrân. D'un point de vue historien, cette poésie d'occasion est une ressource foisonnante : analysée comme document d'une trajectoire individuelle, ainsi que des réseaux sociaux et des tendances culturelles qu'elle fait émerger, elle peut servir de base pour nombre de recherches.

Ouvrages de l'auteur (bibliographie sélective) :

- « Al-faqîd wâ-lamhâtu-hu », dans TAQLÂ Salîm, *Nubdha min dîwân al-marhûm Salîm Bik Taqlâ*, Matba'at al-Ahrâm, al-Iskandariyya 1893, p. 9-15.
- « Rithâ' al-faqîd », dans AL-HADDÂD Najîb, *Dîwân tadhkâr al-sibâ*, Matba'at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1899, p. 123-124.

- « Muqaddima ilâ matâli‘ hadhâ al-dîwân », dans SHAYBÛB Khalîl, *Al-Fajr al-awwal*, Matba‘at jarîdat al-Basîr, al-Iskandariyya 1921.
- « Kalima ilâ matâli‘ hadha al-dîwân », dans ‘ABDUH Tâniûs, *Diwân Taniûs ‘Abduh*, Maktabat al-Hilâl, al-Qâhira 1925.
- *Dîwân al-Khalîl*, Dâr Marûn ‘Abbûd, Bayrût 1967.

Sources secondaires sur l’auteur (bibliographie sélective) :

- --, *Maharajân Khalîl Mutrân*, Al-Majlis al-a‘lâ li-ri‘âyat al-funûn wâ-al-adâb, al-Qâhira 1959.
- ‘ABD AL-FATTÂH Muhammad Muhammad, *Ashhar mashâhîr udabâ’ al-sharq*, al-Maktaba al-misriyya, al-Qâhira 1919 (?).
- ADHAM Ismâ‘îl, *Shâ‘iriyyat Mutrân* [1940], dans A. Al-Hawârâ, *Ismâ‘îl Adham*, al-Hay’a al-misriyya al-‘amma li-al-kitâb, al-Qâhira 1992.
- AL-RAMÂDÂ Jamâl al-Dîn, *Khalîl Mutrân shâ‘ir al-aqtâr al-‘arabiyya*, Dâr al-ma‘ârif, al-Qâhira 1972.
- AL-TANÂHÎ Tâhir Ahmad, *Hayât Mutrân*, al-Mu’assasa al-misriyya al-‘amma li-al-tâ’lîf wa-al-nashr, al-Qâhira 1965.
- CATTAUI Georges, *Constantin Cavafy*, P. Seghers, Paris 1964, p. 40-41.
- DARWÎSH Ahmad, *Khalîl Mutrân shâ‘ir al-dhât wa-al-wijdân*, al-Dâr al-misriyya al-lubnâniyya, al-Qâhira 2004 (2^{ème} ed.).
- GOLDSCHMIDT Arthur, *Biographical dictionary of modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, Boulder (Colorado) 2000, p. 141-142.
- JAYYUSI Salma Khadra, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, vol. 1, Brill, Leiden 1977, p. 54-64.
- OSTLE Robin, « The Romantic Poets », in M. M. Badawi, *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Arabic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 84-88.
- SAADÉ Nicolas, *Khalîl Mutrân : héritier du romantisme français et pionnier de la poésie arabe contemporaine*, Librairie orientale, Beyrouth 1985.
- ZANANIRI Gaston, *Entre mer et désert. Mémoires*, Éditions du Cerf, Paris 1996, p. 259.

Notes :

¹ Selon Nicolas Saadé, on doit pour la première fois à Ismâ‘îl Adham (cf. fiche), en 1940, l’emploi de l’expression de « poète romantique » (*shâ‘ir al-ibdâ‘î*) pour qualifier Khalîl Mutrân : SAADÉ N., *Khalîl Mutrân: héritier du romantisme*, p. 3. *Shâ‘ir al-ibdâ‘î* est l’expression effectivement utilisée par Ismâ‘îl Adham : ADHAM I. A., « Shâ‘iriyat Mutrân ». Elle indique littéralement un poète « créatif » ou « novateur », la racine du mot *ibdâ‘* renvoyant à l’innovation intellectuelle, à la production de quelque chose de nouveau (il peut s’agir d’art comme d’une hérésie religieuse).

² Ces formules sont recensées dans sa thèse par Nicolas Saadé : SAADÉ N., *Khalîl Mutrân: héritier du romantisme*, p. 2-3. En tout cas, cette thèse est loin de porter un regard historique dépassionné. Elle arbore au contraire un ton patriotique, qui fait de Mutrân, dès son adolescence, un héros pour l’indépendance du Liban du joug ottoman, ce qui semble être une posture anachronique et non seulement idéologique.

³ Cette information, donnée par la plupart des sources secondaires, est remise en question par Saadé : SAADÉ N., *Khalîl Mutrân: héritier du romantisme*, p. 89-90.

⁴ Nasîf al-Yâzîjî (1800–1871) est une figure de proue de la *Nahda* syro-libanaise. Poète, grammairien, traducteur, enseignant dans des institutions scolaires beyrouthines de renom. Sa biographie se trouve, entre autres, dans ZAYDÂN J., *Tarâjim mashâhîr al-sharq*, Dâr Maktabat al-Hayâ, Bayrût s.d., vol. II, p. 16-28.

⁵ AL-TANÂHÎ T. A., *Hayât Mutrân*.

⁶ Quand Khalîl Mutrân débarque à Alexandrie, Salîm Taqlâ (cf. fiche) vient de décéder. Mutrân publie alors une nécrologie dans le *dîwân* posthume de celui-ci, paru en 1893 : « Al-faqîd wâ-lamhâtu-hu », dans TAQLÂ S., *Nubdha min dîwân al-marhûm Salîm Bik Taqlâ*, p. 9-15.

⁷ ‘Abd al-Rahmân Shukrî (cf. fiche) publie son premier *dîwân* l’année suivante, en écrivant aussi une introduction sur sa conception de la poésie, qui est considérée comme un manifeste du nouveau poétique.

⁸ À cette période remonte la rédaction de nombre de dictionnaires et de textes encyclopédiques, ainsi que de recueils biographiques ou historico-anthologiques, comme ceux de Jurjî Zaydân, où la prétention encyclopédique émerge très clairement.

⁹ Cf. fiche Georges Zananiri.

¹⁰ Cf. volume 1, partie III, chap. 2, par. 2.1.

NIZZA (Marguerite CROISIER-GOUBRAN)
(1904, ? – 1953, ?)

Les renseignements sont minces sur Nizza, qu'on rencontre comme nom de plume pour des textes, surtout poétiques, publiés dans la presse francophone cairote et alexandrine, notamment au cours des années vingt. Aucun recueil complet à son nom n'a jamais paru, mais l'anthologie *Poètes en Égypte* de Jean Moscatelli consacre deux pages à Nizza, en communiquant aux lecteurs le vrai nom de l'auteure ainsi que quelques informations sur son parcours, qui sont reprises et quelque peu intégrées, plus tard, par Jean-Jacques Luthi.

Nizza, de son vrai nom Marguerite Croisier¹, est Suisse de naissance. Mariée à un Égyptien, elle évolue entre les milieux culturels francophones caiotes et alexandrins, en publiant des textes dans la presse et en organisant des soirées caritatives : en particulier des spectacles théâtraux, lors desquels elle entre aussi sur scène. Auteure amateur, elle est également comédienne amateur. Jean-Jacques Luthi la mentionne brièvement dans ses *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte*, parce qu'elle est à son tour mentionnée par Jacques-René Fiechter (cf. fiche), auteur suisse qui déclare l'avoir lancée dans le monde littéraire francophone d'Égypte.

Ouvrages de l'auteure :

- Trois textes intitulés « Brindilles », *La Semaine égyptienne* n. 15-16, 29 avril 1927, p. 7, 22, et 24.
- « Brindilles » et « Tendresse », *La Semaine égyptienne* n. 17-18, 13 mai 1927, p. 11 et 21.
- « Brindilles » et « Intraduisible », *La Semaine égyptienne* n. 23-24, juillet 1927, p. 15 et 20.
- Deux textes intitulés « Brindilles », *La Semaine égyptienne* n. 25-26, août 1927, p. 15 et 21.
- Trois textes intitulés « Brindilles », *La Semaine égyptienne* n. 27-28, septembre 1927, p. 6, 14, et 17.
- Trois textes intitulés « Brindilles », *La Semaine égyptienne* n. 29-30, 1 octobre 1927, p. 7, 9, et 17.
- Deux textes intitulés « Brindilles », *La Semaine égyptienne* n. 31-32, 21 octobre 1927, p. 4 et 21.
- Deux textes intitulés « Brindilles », *La Semaine égyptienne* n. 33-34, 21 novembre 1927, p. 12 et 27.
- « Noël », *L'Égypte nouvelle* n.141-142, décembre 1946, p. 2.

- « Cinéma » et « La dame au canari », dans J. Moscatelli, *Poètes en Égypte*, Les Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 227-228.

Ouvrages non localisés de l'auteure :

Les autres poèmes dispersés dans la presse locale.

Sources secondaires sur l'auteure :

- LUTHI Jean-Jacques, *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 136.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, Les Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 227-228.

Notes :

¹À noter que, dans plusieurs numéros de *La Semaine égyptienne* des années 1927 et 1928, on trouve également des textes de fiction signés "Croisier". S'agirait-il d'un autre nom de plume de l'auteure ?

Georges ORFALI **(?, Alexandrie – ?, ?)**

Un roman de 1934, signé par un certain Georges Orfali, est conservé à la Bibliothèque du CSF de Faggalah, au Caire. Imprimé à Alexandrie dans l'établissement typographique de la Société Dante Alighieri, engagée pour la promotion de la langue italienne, il est toutefois rédigé en français¹. Les seules informations bibliographiques qui y sont contenues indiquent l'existence de quatre autres ouvrages, deux romans et deux recueils de poèmes, attribués au même auteur². Deux sont donnés comme encore à paraître, deux autres comme étant parus : or, je n'ai pu localiser ni les uns ni les autres.

Quant aux renseignements biographiques, la recherche a été tout aussi difficile : tout en ayant pu repérer, grâce à l'aide de Sandro Manzoni³, des Orfali d'Alexandrie, personne n'a pu apporter d'éléments clairs sur le parcours de ce Georges auteur de littérature, dont le nom sonnait pourtant familier. Malgré la disponibilité des personnes contactées – notamment de Leïla Orfali, qui a interrogé également quelques-uns de ses proches les plus âgés – les seules informations dont je dispose à ce stade se réduisent à la naissance de ce Georges Orfali à Alexandrie, au sein de cette famille⁴, et à ses études dans cette ville. J'aurais tendance à penser que ces études se sont déroulées au Collège de Sainte Catherine, puisque la publication interne de cette école – la revue *Le Lotus* – mentionne en 1913, parmi ses élèves les plus brillants, un certain « G. Orfali⁵ ». Mais il s'agit d'une simple hypothèse.

Quant au seul roman auquel j'ai pu accéder, il raconte – en termes de péché, châtement et rédemption – les amours troubles, entre inceste et adultère, d'une famille de la haute société alexandrine, en lisant le côtoïement de personnes de différentes origines et nationalités comme une dangereuse mixité qui finit par déboucher sur une confusion morale : une vision répandue dans l'Alexandrie des années trente⁶.

Ouvrages de l'auteur :

- *Secret de princesse*, Stabilimento grafico Dante Alighieri, Alessandria 1934.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

Une liste de quatre ouvrages est donnée dans *Secret de princesse* :

Deux seraient déjà parus :

- *Visions d'Égypte*, poèmes
- *L'Énigme du Nil*, roman

Les deux autres, à paraître :

- *Rêveries*, poèmes
- *Le château rouge*, roman

Sources secondaires sur l'auteur :

- Renseignements donnés par Leïla Orfali.

Notes :

¹ Ce n'est guère une exception dans l'Alexandrie de l'époque, où nombre de typographies étaient en mesure d'imprimer en plusieurs langues, selon la demande des associations et des particuliers.

² On ne sait pas si les deux ouvrages déjà parus ont été imprimés dans le même établissement, car la typographie n'est pas mentionnée.

³ Sandro Manzoni est le fondateur et le président de l'AAHA (« Amicale Alexandrie Hier et Aujourd'hui ») : une association qui, dès son siège genevois, s'attache à nouer et renouer les contacts entre les Alexandrins résidant dans les quatre coins du monde. Sa liste d'adhérents et sa capacité de mobilisation se révèlent des outils précieux pour des recherches biographiques.

⁴ La famille Orfali est originaire de 'Urfa (aujourd'hui en Turquie). La branche alexandrine s'est installée en Égypte depuis les territoires syro-libanais de l'empire ottoman, au cours du XIX^e siècle.

⁵ Cf. *Le Lotus. Bulletin de l'Académie du Collège de Sainte Catherine*, 5^{ème} année n. 1, décembre 1913, p. 53. En 1927, on trouve cités dans cette même revue d'autres membres de la famille Orfali.

⁶ Cf. volume 1, partie III, chap. 3, par. 3.4.

Enrico PEA

(1881, Seravezza, Italie – 1958, Forte dei Marmi, Italie)



Source : site www.pontineltempo.it

Né dans une petite commune de Toscane, près des Alpes Apuanes, d'une famille modeste, resté orphelin de père à l'âge de quatre ans, Enrico Pea connaît le travail dès sa première enfance : apprenti forgeron chez un oncle, berger chez son grand-père, paysan, mécanicien, mousse sur un bateau destiné au transport du marbre, il finit par émigrer à Alexandrie avec sa mère et son frère en 1896. Dans la ville il survit initialement en exerçant les métiers d'ouvrier et de mécanicien, avant de se lancer, suite à des accidents du travail, dans le commerce de vins et de marbres. Il garde néanmoins les liens avec les travailleurs manuels et le monde ouvrier alexandrin, en fondant – au début du XX^e siècle – un cercle anarchiste appelé la Baracca Rossa, dans une pièce située au-dessus de l'entrepôt¹ où il stocke ses marchandises, rue

Hammam el-Dhahab, dans le quartier de Sainte Catherine. Peu sont les éléments dont on dispose sur les activités de ce cercle, mais quelques sources postérieures² permettent d'en esquisser les fonctions de lieu de réunion et d'organisation de protestations, salle de conférence et bibliothèque.

En parallèle, grâce aux contacts avec ce milieu anarchiste, Enrico Pea commence à parfaire son éducation. Ayant peu fréquenté l'école en Italie, sachant à peine, semble-t-il, lire et écrire, il se consacre en autodidacte à la production littéraire. Ses débuts sont encouragés par Giuseppe Ungaretti (cf. fiche), un autre Italien d'Alexandrie aux sympathies anarchistes. Ungaretti lit et critique les premiers poèmes de Pea, avant de le mettre en contact avec des éditeurs italiens, qui acceptent ses premières publications au cours même de son séjour égyptien. Ensemble, Pea et Ungaretti fréquentent le salon des frères Thuile (cf. fiches), avec lesquels ils tissent des liens qui vont au-delà des années égyptiennes³. En 1914, peu avant le déclenchement de la Grande Guerre, Pea quitte le pays, entraînant ainsi la fin de la Baracca Rossa.

Rentré en Italie, passé de l'athéisme au catholicisme⁴, il continue à écrire : aux poèmes suivent des pièces de théâtre, des romans et des récits divers, qui acquièrent à la fois une reconnaissance dans le champ littéraire national et une certaine renommée auprès du public. Cette renommée semble vite disparaître après sa mort⁵, suivie par un oubli à l'échelle nationale, contrecarré par une valorisation de la figure de Pea plaidée, et souvent opérée, par ses propres descendants⁶ ainsi que par des institutions locales, notamment dans sa ville d'origine. C'est ainsi que de voix italienne, célébrée par ses pairs et récompensée par des prix littéraires, Enrico Pea devient – comme l'inscription dans son monument



Soubassement du buste d'Enrico Pea.
Source : commune de Seravezza.

le dit⁷ – « un écrivain de Seravezza », dont le souvenir est désormais mobilisé à la seule gloire de sa commune natale⁸.

Ouvrages de l'auteur (premières éditions en volume) :

- *Fole*, Industrie grafiche, Pescara 1910 (poésie).
- *Montignoso*, Puccini, Ancona 1912 (poésie).
- *Lo Spaventacchio*, Edizioni de *La Voce*, Firenze 1914 (poésie).
- *Giuda*, Diana, Napoli 1918 (théâtre).
- *Prime piogge d'ottobre*, Diana, Napoli 1919 (théâtre).
- *Rosa di Sion*, Diana, Napoli 1920 (théâtre).
- *Moscardino*, Treves, Milano 1922 (roman).
- *La Passione di Cristo*, Pezzini, Viareggio 1923 (théâtre).
- *Il Volto Santo*, Vallecchi, Firenze 1924 (roman).
- *Il Servitore del Diavolo*, Treves, Milano 1931 (roman, deuxième prix au Prix Viareggio 1932).
- *Forestiero*, Vallecchi, Firenze 1937 (roman).
- *La Maremmana*, Vallecchi, Firenze 1937 (roman, premier prix au Prix Viareggio 1938).
- *Il Trenino dei Sassi*, Vallecchi, Firenze 1940 (recueil de récits).
- *Il Solaio*, Sansoni, Firenze 1941 (roman).
- *Magoometto*, Garzanti, Milano 1942 (roman).
- *L'acquapazza*, Le Monnier, Firenze 1942 (roman).
- *Arie Bifolchine*, Vallecchi, Firenze 1943 (poésie).
- *Lisetta*, Mondadori, Milano 1946 (roman).
- *Malaria di guerra*, Garzanti, Milano 1947 (roman).
- *Vita in Egitto*, Mondadori, Milano 1949 (récit autobiographique).
- *Zitina*, Vallecchi, Firenze 1949 (roman).

- *La passione di Cristo – L’anello del parente folle*, Morcelliana, Brescia 1950 (théâtre).
- *Peccati in piazza*, Sansoni, Firenze 1956 (roman).
- *Memorie e fughe (1926-1958)*, Edizioni ETS, Pisa 2001 (recueil de récits posthume).

Monumenta :

- Buste en marbre blanc d’Enrico Pea dans sa ville natale (Seravezza), avec l’inscription : *A Enrico Pea, scrittore seravezzino* (« À Enrico Pea, écrivain de Seravezza »).

Sources secondaires sur l’auteur (bibliographie sélective) :

- DE AMBRIS Ornella *et alii* (a cura di), *Dedicato a Enrico Pea*, Carpena, Sarzana 1980.
- DOSI Maria Antonietta, « Souvenirs alexandrins d’Enrico Pea », *Bulletin de l’Atelier d’Alexandrie* n. 7, Alexandrie 1988, p. 3-26.
- GATTO Alfonso, « Invito alla lettura », dans PEA Enrico, *Il Trenino dei Sassi*, Vallecchi, Firenze 1976 [1940], p. V-XVII.
- LIVI Jean-François, *Ungaretti, Pea e altri: lettere agli amici “egiziani”. Carteggi inediti con Jean-Léon e Henri Thuile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988.
- PATAUSSO Sergio (a cura di), *Enrico Pea. Dalla Versilia ad Alessandria d’Egitto e ritorno*, Marietti, Genova 1999.
- UNGARETTI Giuseppe, « Il Pudore », *Il Tevere*, Roma, 30 gennaio 1929.
- UNGARETTI Giuseppe, « Ricordo di Pea », *L’Approdo letterario*, anno V, n. 8, ottobre-décembre 1959.
- UNGARETTI Giuseppe, *Lettere a Enrico Pea. A cura di Jole Soldateschi*, Scheiwiller, Milano 1983.

Notes :

¹ Il semble que l’entrepôt appartenait au père de son épouse, Aida Ciacagli, avec laquelle Pea s’est marié en 1902.

² Ces sources sont, pour la plupart, des témoignages d’Enrico Pea lui-même, par ailleurs plutôt contradictoires et par moments idéologisés, et de Giuseppe Ungaretti.

³ Cf. LIVI J.-F., *Ungaretti, Pea e altri: lettere agli amici “egiziani”*.

⁴ Il s’agit d’une véritable conversion, que Pea relate dans plusieurs de ses ouvrages et notamment dans *Vita in Egitto*.

⁵ Cf. GATTO A., « Invito alla lettura ».

⁶ Il suffit de penser aux rééditions de nombre de ses ouvrages, devenus introuvables, encouragées et parfois dirigées et préfacées par ses petits-fils : Enrico Lorenzetti et Luigi Bellora.

⁷ Il s'agit d'un buste en marbre représentant Enrico Pea, hommage que lui a rendu la commune de Seravezza.

⁸ La photo de Pea montrée en ouverture vient d'ailleurs d'un site qui affiche un but de ce type. Ce site, en italien, se définit comme une plateforme de « marketing territorial », visant à la promotion du « territoire montagnard rural de la province de Lucques : haute Versilia, Garfagnana et Valle del Serchio. La ligne directrice de ce projet est la mise en valeur des produits locaux, qui se conjugue à la tutelle du caractère typique du territoire ». Le profil de Pea est dressé ici (<http://www.pontineltempo.it/content.php?p=2.6.7>), dans la section *Territorio/ Personaggi famosi* (« Territoire / célébrités »).

POETICUS CELESTUS (Alexandre N. CALOTHY) (1895 - ?)



Source : Poeticus Celestus, *Pages Modernes*, p. 49

Alexandrin d'origine grecque, Alexandre Calothy est connu – ou plutôt méconnu – sous le nom de plume de Poeticus Celestus (*sic*), avec lequel il signe plusieurs recueils poétiques en français, qui ne lui ouvrent pas pour autant la voie des anthologies des poètes francophones d'Égypte.

Mentionné uniquement dans un livre de mémoires du musicologue et écrivain alexandrin Paolo Terni (né en 1939, de la famille de Fausta Cialente), Poeticus Celestus incarne, dans l'Alexandrie des années trente et quarante, la figure de l'original, du marginal. C'est une sorte de poète-clown –

clown malgré lui – qui aime lire ses textes dans les salles de conférence et les cafés alexandrins, pour égayer un public distrait ou indifférent, voire carrément hostile, qui ne lui épargne pas ses moqueries et ses sifflets.

Paolo Terni se remémore une de ces malheureuses performances de Poeticus Celestus au café Baudrot, après la Seconde Guerre mondiale, ainsi que leurs rencontres « privées », dans la rue, quand le poète, sans descendre de son vélo, se mettait à fredonner des chansons en grec avant de lui adresser la parole en français... et toujours en vers. Si Paolo Terni ne manque pas de relever chez lui une apparence dérangée, un malaise psychologique, c'est Poeticus Celestus, dans deux livrets de 1938 et 1946, qui éclaircit ce point en parlant de sa maladie et de ses causes. On découvre ainsi que ce marginal a été lui aussi intégré dans le système, ayant occupé de 1915 à 1923 un poste, vraisemblablement de comptable, dans le département d'exportation d'une importante société alexandrine : « le cotonnier bureau / où l'effort était bourreau ». Une société exportatrice de coton, donc. Où, à cause du surmenage, il commence à manifester des symptômes inquiétants de « congestion cérébrale par fatigue et émotions », « yeux surmenés » et « calculomanie », qui poussent les médecins, tant à Alexandrie qu'à Athènes, à recommander à son employeur sa mutation à « un poste sans calculs ».

Dans *Conférences humoristiques*, le poète prend le soin d'inclure « en copie textuelle » les certificats médicaux qui le concernent, y compris ceux rédigés en grec, pour lesquels il donne aussi la traduction française. Ces certificats auraient été intentionnellement égarés par son chef qui, redoublant de pression sur son employé en difficulté, l'aurait poussé à démissionner « de son plein gré » le 15 janvier 1923. Cinq-cents livres de compensation lui auraient été attribuées au moment de sa démission et il aurait touché ensuite, pendant trois ans, six livres mensuelles de dédommagement, « à titre gracieux » : expression que le poète ne manque pas de citer avec sarcasme, en soulignant que ce dédommagement, déjà insuffisant aux besoins de sa famille, sera suspendu pendant huit mois.

Dans ses poèmes, c'est de procès que rêve Poeticus Celestus et, n'ayant pas les moyens pour traîner son ancien employeur en justice, c'est à un procès littéraire qu'il le convie, où l'ancienne victime se dresse – après avoir tout perdu (travail, femme, santé, argent) – en vainqueur de son bourreau. Les deux livrets de Poeticus Celestus qu'on a pu repérer se présentent en effet comme une sorte d'autobiographie aux accents apologétiques où, avec force de citations livresques, moralisantes, le poète construit sa revanche.

Ces citations puisent surtout dans les littératures française (Racine, Corneille, La Fontaine, dont le poète se proclame « le disciple héritier ») et latine (Horace, Virgile, Cicéron, dont il s'approprie de fameuses expressions, souvent citées avec quelques fautes, comme celle qui apparaît dans son nom de plume, où *Celestus* semblerait indiquer *Caelestis* ou *Caelestius*). Ces références culturelles, ainsi que le poste pourvu pendant des années, font penser à des études dans une école française. Mais nous ne connaissons, de ce parcours, que la chute à cause du surmenage au travail et le redressement par cette prise de parole poétique, aussi marginale et bafouée soit-elle.

Ouvrages de l'auteur :

- *Pages modernes à fantaisie... d'éternelle multiforme poésie*, Imprimeur Mr. Philippe Spyridakis, Alexandrie 1938.
- *Conférences humoristiques, littéraires et poétiques*, Imprimerie Vallinaki, Alexandrie 1946.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

Deux listes numérotées identiques se trouvent respectivement dans *Pages Modernes* (p. 184) et *Conférences humoristiques* (p. 93-94) :

- n. 2 : *Conférence facultative, hivernale, printanière, estivale, automnale* (paru et épuisé)
- n. 3 : *Fête onomastique et anniversaire de naissance par coïncidence d'une heureuse circonstance !* (paru et presque épuisé)
- n. 4 : *Le 'Wekil et le Locataire' dédié 'au propriétaire' !* (paru et épuisé)
- n. 5 : *Faveur demandée à une Duchesse par suite de pécuniaire détresse !* (paru et épuisé)
- n. 6 : *Recollection of an amicable foot-ball match toast between the Alex. Hellenic Union and their host !* (paru et épuisé)
- n. 8 : *Impressions de voyage en trois langues* (paru et épuisé)

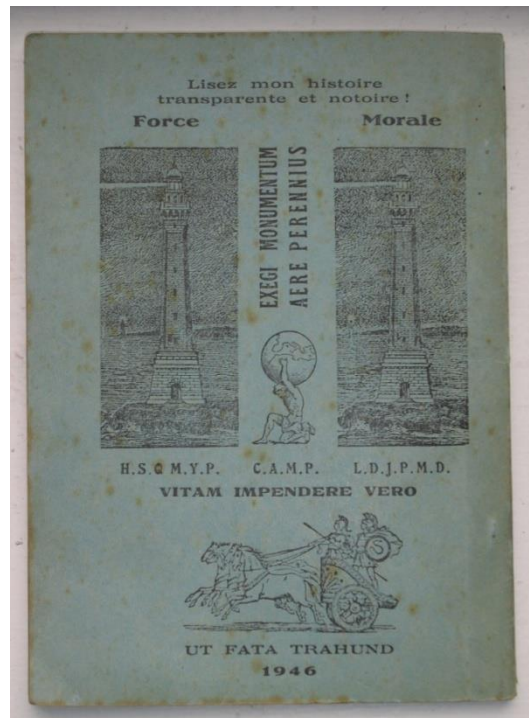
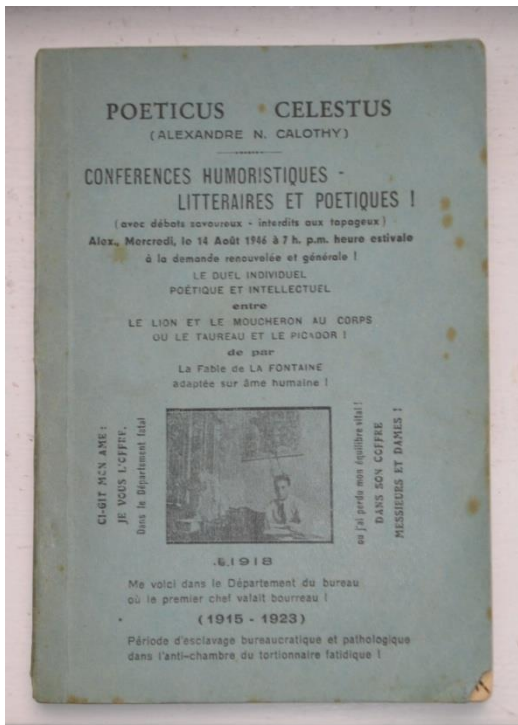
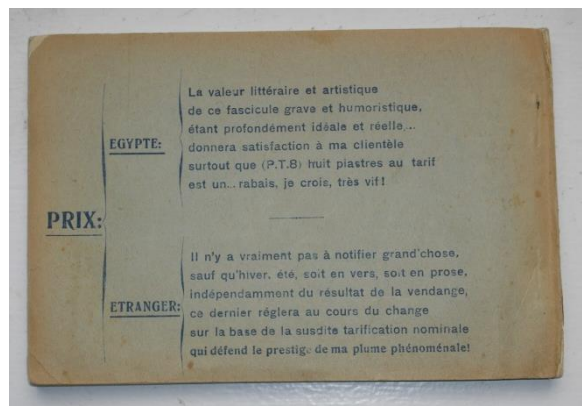
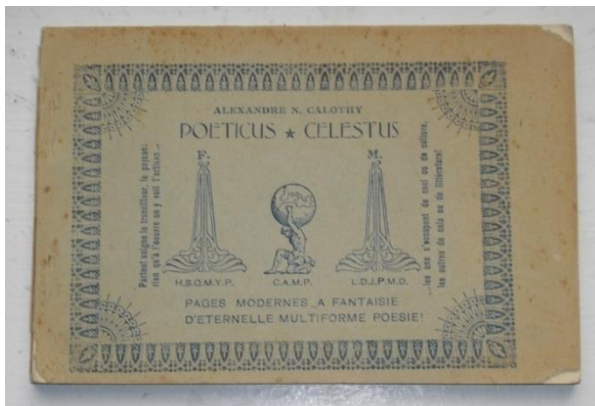
Autres sources primaires :

- Dédicace manuscrite non datée, dans *Pages modernes* : « À l'excellent confrère / Jean Hadjidimo / avec souhaits divers / printemps, été, automne, hiver. / P. Celestus ».
- Dédicace manuscrite datée 1946, dans *Conférences humoristiques* : « L'honneur nourrit les arts / et me rend assez bavard / pour vous dire / avec sourire / qu'ignoré ou adoré / méconnu ou honoré, / pour les uns et pour les autres / je lutte, je combats / au

travers des hauts et bas, / toujours en franc apôtre / pour le bien et la justice / contre le mal et l'injustice / et je vous salue en vers / printemps, été, automne, hiver. / Poeticus Celestus ». En encre de différente couleur : « à Mr. Jean Hadjidimou » (ce nom de famille, rayé de plusieurs traits de stylo, est écrit de façon différente par rapport à la précédente dédicace).

Sources secondaires sur l'auteur :

- CHITI Elena, « Poeticus Celestus, anti-bourgeois d'Alexandrie », *Alexandrie Info*, n. 35, décembre 2010, p. 11.
- TERNI Paolo, « Poeticus Celestus », dans *Suite alessandrina*, Bompiani, Milan 2008, p. 43-49.



Ismâ‘il SABRÎ
(1854, Le Caire – 1923, Le Caire)



صورة المرحوم اسماعيل صبري باشا

Source :

Dîwân Ismâ‘il Sabrî (1938).



ISMAIL SABRÎ Pacha
 1er Mars 1896 — 5 Novembre 1899

Source :

Cinquantenaire de La Réforme (1945).

La trajectoire d’Ismâ‘il Sabrî est celle d’un fonctionnaire d’État égyptien en époque khédiviale, marquée par une mobilité, caractéristique de ce genre de figures, qui le conduit aussi bien à l’étranger, pour sa formation, qu’à de fréquents déplacements à l’intérieur du pays, pendant son service. Né au Caire, il fait dans la ville ses études primaires et secondaires, qu’il achève à l’École d’Administration et de Langues (*madrasat al-idâra wa-al-alsun*). Il est ensuite envoyé en France, où il passe son baccalauréat en 1876 et obtient une licence de droit de l’Université d’Aix-en-Provence en 1878. Sa carrière de fonctionnaire commence dès son retour en Égypte, la même année, avec un poste d’assistant du Tribunal mixte (*musâ‘id al-mahkama al-mukhtalita*) : d’abord au Caire, ensuite à Mansoura et en 1880 à Alexandrie.

C’est le premier contact avec une ville qui joue un rôle important dans son parcours professionnel, comme dans son engagement politique. Il y revient plusieurs fois, au fur et à mesure des promotions qui le voient graver les échelons de l’administration de la justice, aussi bien dans les Tribunaux mixtes (*al-mahâkim al-mukhtalita*) que dans les Tribunaux indigènes (*al-mahâkim al-ahliyya*)¹. De 1886 à 1891 il est donc Président du Tribunal indigène (*ra‘îs al-mahkama al-ahliyya*) d’Alexandrie et il noue dans la ville des contacts à la fois parmi les auteurs arabophones, notamment ceux liés aux rédactions d’*al-Ahrâm*, *al-Basîr* et *Anîs al-Jalîs*², et parmi les fonctionnaires³. Après des années passées au Caire et dans d’autres villes égyptiennes, au cours desquelles il reçoit des décorations institutionnelles de la part du gouvernement de la Sublime Porte⁴, il retourne à Alexandrie en mars 1896, en tant que gouverneur (*muhâfiz*).

Ahmad al-Zayn⁵ reporte une anecdote qui remonte à cette période et qui semble être mobilisée pour souligner que la carrure d'Ismâ'îl Sabrî va au-delà de celle d'un simple fonctionnaire, qui se bornerait à obéir aux directives de ses supérieurs. En parlant de son engagement pour la cause nationale égyptienne, Ahmad al-Zayn explique que Sabrî vouait au jeune leader nationaliste Mustafâ Kâmil, de vingt ans son cadet, une grande estime. Il croyait fermement dans son projet et c'est pour cette raison que, à peine nommé gouverneur, il aurait refusé de se plier aux instructions des autorités du Caire, qui voulaient empêcher Mustafâ Kâmil de s'adresser au peuple, à Alexandrie, en considérant cette prise de parole comme un acte potentiellement dangereux pour l'ordre public. Les discours que Mustafâ Kâmil prononça bel et bien dans la ville, en 1896, et qui eurent un impact considérable dans l'évolution du mouvement nationaliste, auraient donc été rendus possibles par l'intervention d'Ismâ'îl Sabrî.

En tout cas, son *dîwân* témoigne de la centralité de la cause nationale égyptienne dans sa production, surtout – à vrai dire – après la conclusion de sa carrière de fonctionnaire, en 1907. Les poèmes postérieurs à cette date investissent de front le sujet, que ce soit par un appel à l'Égypte à se relever, en mettant fin à l'occupation britannique, ou par une énumération ironique des postes du gouvernement Butrus Ghâlî, en 1908, qui attribue le ministère de la guerre et de la marine à « un militaire anglais⁶ ».

Les poèmes de Sabrî doivent beaucoup à l'art oratoire, envisagé à la fois comme prise de parole sérieuse, dans le sillage d'un Mustafâ Kâmil, que comme acte satirique, dans le sillage d'un 'Abdallah al-Nadîm (cf. fiche). De plus, la genèse complexe de son *dîwân* – publié posthume en 1938, quinze ans après sa mort – montre que les rapports avec l'oratoire sont loin de s'arrêter à la forme. Dans l'introduction au recueil enfin réuni⁷, Hasan Rif'at déclare avoir eu du mal à rassembler les poèmes de son beau-père Ismâ'îl Sabrî, qui récitait beaucoup, écrivait partout et publiait peu. Il le décrit comme un poète-rossignol⁸, composant ses vers selon l'inspiration du moment, pour en faire don aux présents et les oublier ensuite. Le fait qu'on ait trouvé des poèmes griffonnés dans des morceaux de papier ou dans les bords des pages de journaux casse un peu cette image, mais cette posture d'auteur qui déclame oralement sa production en dit long sur la conception du poème comme acte public, destiné à éveiller les consciences des auditeurs.

Ouvrages de l'auteur :

- *Dîwân Ismâ'îl Sabrî. Sahaha-hu wa-dabata-hu wa-sharaha-hu wa-rattaba-hu al-ustâdh Ahmad al-Zayn bi-dâr al-kutub al-misriyya. Wa-qâma bi-jam'i-hi sâhib al-'izza Hasan Rif'at bik al-mustashâr bi-mahkamat al-isti'nâf sâbiqan* [« Recueil d'Ismâ'îl Sabrî. Revu, certifié, annoté et organisé par Ahmad al-Zayn à la Bibliothèque nationale d'Égypte. Réuni par l'honorable Hasan Rif'at bey, ancien conseiller à la Cour d'appel »], Matba'at lajnat al-ta'lîf wa-al-tarjama wa-al-nashr, Al-Qâhira 1938.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- Vue la façon dont Sabrî composait sa poésie et dont son *dîwân* a été réuni, il est possible que certains de ses poèmes soient encore dispersés dans des manuscrits ou dans la presse de l'époque.

Sources secondaires sur l'auteur :

- AL-'AQQÂD 'Abbâs Mahmûd, *Shu'arâ' Misr wa-bi'âtu-hum fî al-jîl al-mâdî*, Maktabat Nahdat Misr, 'Al-Qâhira 1977.
- AL-JUMAYYIL Antûn, « Al-'Awâmil al-shi'riyya fî nazm Ismâ'îl Sabrî Bâshâ », dans SABRÎ Ismâ'îl, *Dîwân Ismâ'îl Sabrî*, Matba'at lajnat al-ta'lîf wa-al-tarjama wa-al-nashr, Al-Qâhira 1938, p.19-26⁹.
- AL-ZAYN Ahmad, « Ismâ'îl Sabrî Bâshâ kamâ 'araftu-hu. Akhlâqu-hu, wataniyyatu-hu, shâ'iriyatu-hu, dîwânu-hu, atwâr hayâti-hi », dans SABRÎ Ismâ'îl, *Dîwân Ismâ'îl Sabrî*, Matba'at lajnat al-ta'lîf wa-al-tarjama wa-al-nashr, Al-Qâhira 1938, p. 27-43.
- AMÎN Ahmad, « Ismâ'îl Sabrî Bâshâ », dans SABRÎ Ismâ'îl, *Dîwân Ismâ'îl Sabrî*, Matba'at lajnat al-ta'lîf wa-al-tarjama wa-al-nashr, Al-Qâhira 1938, p. 15-18.
- DÂGHIR Yûsuf As'ad, *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya. Al-Juz' al-thânî*, Al-Jâmi'a al-Lubnâniyya, Bayrût 1983, p. 519-520.
- HUSAYN Taha, « Kalima », dans SABRÎ Ismâ'îl, *Dîwân Ismâ'îl Sabrî*, Matba'at lajnat al-ta'lîf wa-al-tarjama wa-al-nashr, Al-Qâhira 1938, p. 4-14.
- MANDÛR Muhammad, *Muhâdarât 'an Ismâ'îl Sabrî*, Ma'had al-dirâsât al-'arabiyya al-'âliya, 'Al-Qâhira 1956.
- RIF'AT Hasan, « Kalimat jâmi' al-dîwân », dans SABRÎ Ismâ'îl, *Dîwân Ismâ'îl Sabrî*, Matba'at lajnat al-ta'lîf wa-al-tarjama wa-al-nashr, Al-Qâhira 1938, p. 1-2.

Notes :

¹ Un aperçu complet des nombreux postes qu'il a recouverts est donné dans AL-ZAYN A., « Ismâ'îl Sabrî Bâshâ kamâ 'araftu-hu », p. 42-43.

² Parmi eux, on peut citer Iskandra Khûrî de Avierino et Khalîl Mutrân (cf. fiche).

³ On peut citer ses contacts avec Yûsuf Shakûr, premier président du Conseil municipal d'Alexandrie, témoignés également par des poèmes en son honneur qu'on peut lire dans le *dîwân* d'Ismâ'îl Sabrî.

⁴ Ces décorations sont : *al-nishân al-majîdî* de troisième classe en 1891, *ratabat al-mutamâyiz* en 1892, *ratabat al-mîrmîrân* et *al-nishân al-majîdî* de deuxième classe en 1895. Il s'agit de titres honorifiques ottomans décernés dans les territoires de l'empire ; donc aussi en Égypte avant la proclamation du protectorat britannique en décembre 1914. Les ordres de *mutamâyiz* et de *mîrmîrân* ont des siècles d'histoire, alors que le *nishân majîdî* (ou *majîdiyya*) est relativement récent : fondé en 1852 par le sultan Abdûlmecit I^{er}.

⁵ Ahmad al-Zayn est un des éditeurs du *dîwân* d'Ismâ'îl Sabrî. Pour l'anecdote ici citée, cf. AL-ZAYN A., « Ismâ'îl Sabrî Bâshâ kamâ 'araftu-hu », p. 32.

⁶ Le vers en arabe sonne « 'alâ bâb al-harbiyya wa-al-bahriyya... 'askarî injlîzî ! » : SABRÎ I., *Dîwân Ismâ'îl Sabrî*, p. 158.

⁷ RIF'AT H., « Kalimat jâmi' al-dîwân ».

⁸ L'image est de Hasan Rif'at : RIF'AT H., « Kalimat jâmi' al-dîwân », p. 1.

⁹ Il s'agit de l'oraison funèbre qu'Antûn al-Jumayyil a lue aux funérailles d'Ismâ'îl Sabrî, le 4 mai 1923.

Horus SCHÉNOUDA (1917, Alexandrie – 2010, Lugano)



Source : Horus Schénouda Obituary (2010).



Source : illustration de Fouad Kamel dans *Phantasmes* d'Horus Schénouda (1942).

Issu d'une famille copte catholique d'Alexandrie, Horus Schénouda fait ses études en français dans la ville, chez les Jésuites, pour les poursuivre à la faculté de droit de l'Université du Caire. Avocat, il se consacre également à l'écriture. Pendant la Seconde Guerre mondiale il œuvre – comme nombre d'auteurs francophones du pays – pour la promotion de la culture française en Égypte : un engagement qui marque un véritable choix de camp, après l'occupation nazie de la France de 1940. À la suite de la défaite française, Schénouda fonde une association appelée Les Amis du Livre Français en Orient, en collaborant en parallèle avec l'association Les Amis de la Culture Française en Égypte, de Morik Brin (cf. fiche).

Toujours avec Morik Brin, Schénouda met en place au Caire une maison d'édition qui porte son nom : Horus Éditions. Pendant ses six ans d'activité, la maison Horus publie des livres d'auteurs égyptiens francophones, ainsi que des traductions de l'anglais et de l'arabe, dont celle du roman *'Usfûr min al-sharq (L'Oiseau d'Orient)* de Tawfîq al-Hakîm, faite par Schénouda et Brin. Schénouda y fait paraître également ses propres recueils poétiques, marqués par une influence du futurisme dans le style¹, mais pas dans le contenu. Schénouda n'a pas une confiance positiviste en le progrès et la distance qu'il affiche par rapport à une vision esthétisante de la guerre, comme voie de régénération civilisationnelle, est énorme. Dans le poème « Guerre », il peint l'autodestruction du monde moderne dans une « conflagration universelle » qui « dilapide le patrimoine humain » jusqu'à « l'instauration d'un arrière-monde »² :

La Civilisation bat en retraite...
Déroute de l'Humanité...

Rétrogradation du Progrès...
L'Homme Moderne gagne du terrain
au son du TAM-TAM de ses ancêtres
et de ses maîtres
LES PRIMITIFS...³

Tout en partageant la conception linéaire de l'histoire propre aux futuristes, l'auteur en donne une lecture en termes d'involution, non pas d'évolution. Dans ses recueils des années 1940, le ton est pessimiste, caractérisé par l'évocation de réminiscences bibliques (« souviens toi que tu es poussière », « vanités », les hommes vus comme « sinistres descendants de la Race de Caïn »). Cela marque une méfiance envers l'époque, renforcée aussi par des références à un horizon païen : « Les dieux ressuscités / s'indignent / à la vue / de notre siècle pervers / et de nos générations corrompues »⁴.

Le méditerranéisme auquel Schénouda est traditionnellement associé, dans les anthologies sur la poésie francophone d'Égypte⁵, n'apparaît que dans les ouvrages postérieurs au conflit. La fin de la Seconde Guerre mondiale marque en effet un tournant ; non seulement dans l'écriture, mais dans la trajectoire personnelle de l'auteur⁶. Schénouda part à Paris, où il soutient une thèse de doctorat à la Sorbonne. Cela lui ouvre la voie de l'enseignement universitaire : au début en France, ensuite en Suisse, où il enseigne pendant vingt ans au Franklin College de Lugano, en mettant en place des cours tels « Islamic Civilization » et « The Middle East in World Affairs » et en organisant des voyages d'instruction au Moyen Orient⁷. Pendant sa retraite, Schénouda revient à l'écriture, en publiant des recueils poétiques et des romans qui renouent avec le méditerranéisme.

Ouvrages de l'auteur :

- *Phantasmes...*, Éditions Horus, Le Caire 1942.
- *La Poussière régénérée*, Éditions Horus, Le Caire 1943.
- *Le Cantique de la terre*, Éditions Horus, Le Caire 1944.
- *Vitraux du ciel et de l'enfer*, Éditions Montparnasse, Paris 1946.
- *Filles méditerranéennes*, La Presse à bras, Paris 1951.
- *Square Louvois...*, La Presse à bras, Paris 1951.
- *Le théâtre des anges*, Éditions des Écrivains, Paris 2000.
- *Égypte, mille matins*, Éditions des Écrivains, Paris 2000.
- *Noces aux pyramides : roman*, Éditions des Écrivains, Paris 2001.
- *Lugano : le retour de Shéhérazade*, Éditions des Écrivains, 2001.
- *Le pharaon sans tombeau*, Thélès, Paris 2003.

- *Les tours jumelles de New York : parallèles et rappels*, Éditions des Écrivains, Paris 2003.
- *Otage de pharaon*, La Mezzanine dans l'Ether, Paris 2009.

Traductions (avec Morik Brin) :

- EL-HAKIM Tewfik, *L'Oiseau d'Orient* [‘Usfûr min al-sharq, 1938], Éditions Horus, Le Caire 1941.

Autres sources primaires :

- Dédicace manuscrite dans *Phantasmes* : « À Monsieur Fernand Leprette, en témoignage de sincère admiration et de respectueuse sympathie. Horus Schénouda, 15/10/'42 ».
- Dédicace imprimée dans *Phantasmes* : « À nos enfants, génération sacrifiée. H. S. ».
- Dédicace manuscrite dans *Le Cantique de la terre* : « À Monsieur le Docteur Zaki el Hakim en toute amitié, Horus Schénouda. Le Caire, le 29.10.60 ».
- Dédicace manuscrite dans *La Poussière régénérée* : « À Monsieur le Docteur Zaki el Hakim, avec l'admiration et l'estime littéraire de Horus Schénouda. Le Caire, le 29.10.60 ».

Sources secondaires sur l'auteur :

- --, « Horus Schenouda Obituary », en ligne : <http://www.fc.edu/content/alumni/alumni-news/horus-schenouda/>
- LUTHI Jean-Jacques, *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 61.
- LUTHI Jean-Jacques, *Anthologie de la poésie francophone d'Égypte*, L'Harmattan, Paris 2002, p. 211.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 183-185.

Notes :

¹ On peut signaler en particulier une disposition graphique qui rappelle la technique futuriste du *paroliberismo*, ou *parole in libertà* (« mots en liberté »), quoiqu'associée, chez Schénouda, à un usage plus traditionnel de la syntaxe.

² Ces expressions sont tirées de SCHÉNOUDA H., « Guerre », *La poussière régénérée*, respectivement : p. 67, 68, 70.

³ SCHÉNOUDA H., *La poussière régénérée*, p. 71.

⁴ ID., « Tombeaux », *Phantasmes*.

⁵ Ces anthologies présentent souvent le méditerranéisme comme une simple déclaration littéraire, aux tons exotisants, d'appartenance à une culture méditerranéenne commune, vue comme une synthèse des valeurs de tolérance, amour pour la paix, ouverture à l'Autre. En réalité, on ne peut gommer la dimension politique de ce méditerranéisme, qui se développe en Égypte dans les années vingt et trente : cf. AFIFI M., « Les racines historiques de la notion de 'méditerranéisme' en Égypte ». Cf. aussi volume 1, partie III, chap. 3, par. 3.2.

⁶ La nécrologie de Schénouda, en ligne sur le site du Franklin College, mentionne une expulsion de celui-ci et de sa femme (écossaise) de l'Égypte nassérienne. Luthi, lui, laisse penser à un départ volontaire pour la France, après la Seconde Guerre mondiale.

⁷ Cf. « Horus Schenouda Obituary », en ligne.

Alec (ou Alek ou Alexandre) SCOUFFI (1886, Alexandrie – 1932, Paris)

Malgré les ouvrages publiés, Alec Scouffi est perçu par les sources comme un personnage, plus que comme un auteur. Les passages – souvent très brefs – le concernant s’attardent sur sa vie et ses habitudes, considérées bizarres, plus que sur sa production. Son homosexualité et sa mort violente, auxquelles on fait des allusions plus ou moins voilées, ne sont pas étrangères à cette perception. Avant de proposer une considération sur les sources, il convient d’analyser brièvement le parcours de l’auteur.

Alexandrin d’origine grecque, Scouffi fait ses études en français au Collège de Sainte Catherine d’Alexandrie¹. Il poursuit par une formation de chant en Italie, à la suite de laquelle il entame une carrière de baryton qui le porte à chanter à Monaco avec Enrico Caruso², dans l’opéra *Le Rigoletto*. Il se consacre en parallèle à l’écriture, en collaborant avec des revues en France (notamment *Le Mercure de France*) et en Égypte (notamment *La Semaine égyptienne*). Luthi reporte une affirmation de Céline Axelos (cf. fiche) qui déclare avoir fréquenté, avec son frère René Tasso (cf. fiche), le salon de Scouffi « qu’elle écoutait avec admiration »³.

Quant à sa production, les ouvrages poétiques de Scouffi font revivre des figures païennes (des dieux de l’Olympe, des héros ou des monstres de la mythologie grecque), ainsi que des personnages alexandrins désormais légendaires (comme Cléopâtre et Marc Antoine). Sa poésie, qualifiée de décadente, met en scène un univers de ports et des tavernes, d’ivresse et de tristesse pour la solitude et le temps qui s’enfuit. La Méditerranée est souvent évoquée, comme fond identitaire commun, ce qui rapproche Scouffi du méditerranéisme⁴ de Gaston Zananiri ou Horus Schénouda (cf. fiches). Pourtant, Scouffi arbore un ton ironique qui n’est pas présent chez les autres auteurs. À maintes reprises, il appelle Alexandrie « La ville », dans le sillage du poème homonyme de Cavafy, mais pour renverser complètement la perspective de ce dernier. Au lieu de chanter une sorte de ville-piège, impossible à quitter, Scouffi invite les habitants à arrêter ces tentatives d’éloignement pour s’asseoir et prendre le frais⁵.

Ses deux romans, en revanche, sont plus sombres. Le premier, *Au Poiss’d’or*, est un plongeon dans les milieux homosexuels et dans l’univers de la prostitution masculine, à Paris. Les héros sont de jeunes garçons, jadis entretenus par leurs clients, qui se retrouvent confrontés – en grandissant, en ne plaisant plus à leurs conquêtes – à la pauvreté, à l’incapacité de gagner leur vie avec d’autres moyens, à l’impossibilité de laisser leur passé derrière eux. Parsemé de morts et de suicides, ce livre peint le monde impitoyable des maisons closes, « tueuses »⁶ de jeunes garçons, en fournissant des descriptions détaillées des lieux de rencontre, ainsi que les noms des rues et les adresses précises des endroits fréquentés par les prostitués et les clients. Publié en 1929 chez l’éditeur Montaigne dans une collection appelée « gay savoir – je ne fais rien sans gaieté » – à côté de titres tels *Les aphrodisiaques*, *Les Bazars de la volupté*, *Bois de Boulogne bois d’amour* – ce roman de Scouffi est lu également, au-delà des personnages fictionnels, comme un témoignage sans détours des lieux et des pratiques liés à la prostitution homosexuelle à Paris⁷.

Le deuxième et dernier roman de Scouffi, *Le Navire à l’ancre* (1932), se déroule à Nice et affiche encore une fois une trame sombre, car « ce caravansérail international abrite couramment des races contraires, empressées de se nuire »⁸. Cette vision péjorative de la mixité⁹ – symbolisée par la prostitution féminine, avec la « folle armée d’aventurières polyglottes »¹⁰ qui sillonne les rues – n’est pas sans rappeler le roman *La gamme alexandrine* d’Emile Joseph Gerteiny (cf. fiche). Publié en Égypte la même année, ce roman de Gerteiny

esquisse, pour Alexandrie, une pareille image de ville-brassage chaotique, si ce n'est de ville-bordel.

Or, ni les succès éditoriaux de Scouffi¹¹, ni la reconnaissance du salon littéraire qu'il animait à Alexandrie, ne suffisent à sortir cet auteur de son aura de personnage bizarre. Luthi souligne que malgré « quelques ouvrages poétiques importants », « quant à ses romans, seul le premier connut un succès de scandale, l'autre, *Navire à l'ancre*, passa presque inaperçu »¹². Il décrit Scouffi comme un « homme aux mœurs particulières », qui « fut assassiné à Paris en 1932, dans des circonstances demeurées obscures ». Dans ses mémoires, Zananiri avait été plus explicite, en évoquant une mort par décapitation, avec le corps de Scouffi retrouvé dans son appartement parisien, qu'il avait peut-être trop précipitamment ouvert à un garçon inconnu¹³. Mais c'est déjà et surtout Moscatelli, en 1955, qui dresse de Scouffi un portrait où la réalité glisse irrémédiablement vers la fiction :

Alec Scouffi partageait sa vie entre Paris et Alexandrie. Dans cette dernière ville, il vivait en aristocrate dans un curieux appartement pareil à une chapelle byzantine. Il aura été étrange jusque dans sa mort. Assassiné à Paris, sa tête fut détachée du tronc par une main inconnue. Sa fin rappelle celle d'Orphée, décapité par les bacchantes¹⁴.

En analysant ces lignes de plus près, on note une sorte de *climax* dans la construction de cette figure. La notation anodine sur ses villes de résidence, au début, cède la place à la remarque sur l'excentricité de l'aménagement de sa maison¹⁵, vue, *a posteriori*, comme une prémonition de l'étrangeté qui entoure sa mort. Le rapprochement avec Orphée, enfin, scelle le passage de Scouffi d'auteur à personnage quasi légendaire du microcosme alexandrin.

Cette aura de légende fait que Scouffi devient un personnage romanesque, qui apparaît à maintes reprises dans l'œuvre du romancier Patrick Modiano. Né en France en 1945, fils d'un juif d'Alexandrie qu'il n'a pas beaucoup fréquenté, Patrick Modiano fait revivre dans ses écrits son père et le milieu alexandrin dont il est issu. Il les entoure d'une atmosphère souvent trouble, où les identités mêmes des personnages, ainsi que leurs attaches communautaires, ne sont jamais claires. Scouffi est mis en scène dans trois romans, à partir de *Livret de famille* (1977), où il est brièvement évoqué comme « un certain Alec Scouffi, assassiné à Paris en 1932, sans qu'on eût jamais élucidé les circonstances de ce meurtre. Scouffi était natif d'Alexandrie et avait publié deux romans en langue française et une biographie du chanteur Caruso¹⁶ ». Dans *Rue des boutiques obscures* (1978), le personnage de Scouffi, appelé cette fois Alexandre, est plus développé, à travers l'escamotage d'une fiche de renseignements le concernant :

Alexandre Scouffi est venu pour la première fois en France en 1920.

Il a résidé, successivement :

26, rue de Naples, à Paris (8^e),

11, rue de Berne, à Paris (8^e) dans un appartement meublé,

Hôtel de Chicago, 99, rue de Rome, à Paris (17^e),

97, rue de Rome, à Paris (17^e), 5^e étage.

Scouffi était un homme de lettres qui publia de nombreux articles dans diverses revues, des poèmes de tous genres et deux romans : *Au Poisson D'or hôtel meublé* et *Navire à l'ancre*. Il étudia aussi le chant et bien qu'il n'exerçât pas la profession d'artiste lyrique, il se fit entendre à la Salle Pleyel et au théâtre de la Monnaie à Bruxelles. À Paris, Scouffi attire l'attention de la brigade mondaine. Considéré comme indésirable, son expulsion est même envisagée.

En novembre 1924, alors qu'il demeurait 26, rue de Naples, il est interrogé pour avoir tenté d'abuser d'un mineur.

De novembre 1930 à septembre 1931, il a vécu à l'hôtel de Chicago, 99 rue de Rome, en compagnie du jeune Pierre D., vingt ans, soldat du 8^e génie à Versailles. Il semble que Scouffi fréquentait les bars spéciaux de Montmartre. Scouffi avait de gros revenus qui lui provenaient des propriétés qu'il hérita de son père, en Égypte. Assassiné dans sa garçonnière du 97, rue de Rome. L'assassin n'a jamais été identifié¹⁷.

Enfin, dans le roman *Paris tendresse* (1990), Modiano va jusqu'à proposer une hypothèse sur le déroulement de l'assassinat de Scouffi et l'identité de son meurtrier : il s'agirait d'un jeune homme, rencontré par Scouffi au bal de Magic City¹⁸, qui tue à nouveau, en 1933, Oscar Dufrenne, le directeur du cabaret Palace de Montmartre¹⁹.

La figure de Scouffi – auteur devenu personnage – et le travail de Modiano – à mi-chemin entre reconstructions historique et fictionnelle – se prêtent, comme la figure de Giuseppe Marchi et le travail de son fils Matteo (cf. fiches), à une réflexion sur les rapports entre histoire et fiction dans des contextes où l'enjeu est un travail de mémoire.

Ouvrages de l'auteur :

- *Premiers poèmes*, Sansot, Paris 1909.
- *Les tentations*, G. Crès, Paris 1924.
- *Au Poiss'd'or, hôtel meublé (roman)*, Montaigne, Paris 1929.
- *Le violon mécanique*, Albert Messein, Paris 1931.
- *Navire à l'ancre (roman)*, Louis Querelle, Paris 1932.

Autres sources primaires :

- Dédicace manuscrite dans *Les Tentations* : « À M. Marius Boisson, très cordialement. Alek Scouffi, Paris 1928 ».
- Dédicace imprimée dans *Le Violon mécanique* : « À Pierre Paris, mon frère spirituel ».

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- *Les Olympiennes*, Sansot, Paris 1912.

Sources secondaires sur l'auteur :

- --, « Scouffi vu par Modiano », en ligne (consulté le 24 juin 2012) : <http://lereseaumodiano.blogspot.fr/2011/11/scouffi-vu-par-modiano.html>
- DEMEYERE Annie, « Nice, Tunis, Alexandrie. La Méditerranée de Patrick Modiano », en ligne : http://www.litt-and-co.org/au_temps/Textes%20et%20r%E9f%E9rences/nice_tunis_alexandrie.htm

- LUTHI Jean-Jacques, *Anthologie de la poésie francophone d'Égypte*, L'Harmattan, Paris 2002, p. 68.
- LUTHI Jean-Jacques, *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 115.
- MODIANO Patrick, *Livret de famille*, Gallimard, Paris 1977.
- MODIANO Patrick, *Rue des boutiques obscures*, Gallimard, Paris 1978.
- MODIANO Patrick, *Paris tendresse*, Paris 1990.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 49-52.
- REVENIN Régis, *Homosexualité et prostitution masculine à Paris : 1870-1918*, L'Harmattan, Paris 2005, p. 189.
- ZANANIRI Gaston, *Entre mer et désert. Mémoires*, Éditions du Cerf, Paris 1996, p. 268-269.

Notes :

¹ LUTHI J.-J., *Anthologie de la poésie francophone d'Égypte*, p. 68.

² Selon LUTHI J.-J., *Anthologie de la poésie francophone d'Égypte*, p. 68, Scouffi laisse à sa mort une biographie inédite d'Enrico Caruso.

³ LUTHI J.-J., *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte*, p. 115.

⁴ Pour approfondir ce sujet, cf. volume 1, partie III, chap. 3.

⁵ SCOUFFI A., « Banalité », *Le violon mécanique*, p. 63.

⁶ L'expression est de SCOUFFI A., *Au Poiss d'or*, p. 248.

⁷ REVENIN R., *Homosexualité et prostitution masculine à Paris*, p. 189.

⁸ SCOUFFI A., *Navire à l'ancre*, p. 62.

⁹ Les mots « cosmopolitisme » ou « cosmopolite » ne sont pas utilisés par Scouffi, mais les descriptions de Nice comme ville abritant des ressortissants de plusieurs pays, parcourue par diverses langues et cultures, font la trame de l'ouvrage. Et elles sont connotées de façon fortement péjorative. Pour approfondir ce sujet, cf. volume 1, partie III, chap. 3.

¹⁰ SCOUFFI A., *Navire à l'ancre*, p. 61.

¹¹ Son roman *Au Poiss d'or* se vend à quarante mille exemplaires et est traduit en allemand. Cf. MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, p. 49.

¹² LUTHI J.-J., *Anthologie de la poésie francophone d'Égypte*, p. 68.

¹³ ZANANIRI G., *Entre mer et désert*, p. 268-269.

¹⁴ MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, p. 49.

¹⁵ Cette remarque est à nuancer à la lumière de LUTHI J.-J., *Anthologie de la poésie francophone d'Égypte*, p. 68. Luthi parle d'une seule pièce – pas de toute la maison – aménagée comme une chapelle byzantine et destinée à la lecture de la poésie.

¹⁶ MODIANO P., *Livret de famille*, chap. IX. La seule information à remettre en discussion est la publication de la biographie d'Enrico Caruso, dont on ne trouve pas de traces dans les bibliothèques et qui est donnée par Luthi comme inédite.

¹⁷ MODIANO P., *Rue des boutiques obscures*, ch. XXIII. Selon cette fiche romanesque, Scouffi serait né à Alexandrie le 28 avril 1885.

¹⁸ Il s'agit d'un bal lancé en 1922, qui se déroule une fois par an à Paris, au dancing Magic City. Le bal se tient à la mi-carême, le seul jour de l'année où, à l'époque, on tolère le travestissement. Il attire une large clientèle homosexuelle.

¹⁹ Il s'agit d'un fait divers avéré : le corps de Dufrenne fut retrouvé le 25 septembre 1933 dans une pièce du Palace et on soupçonna de l'assassinat un amant inconnu.

Khalîl SHAYBÛB
(1892, Lattaquié – 1951, Alexandrie)

Conférence de
M. Khalil Chéoub
Alexandrie, au Cercle de la Jeunesse Grecque Orthodoxe Egyptienne, le

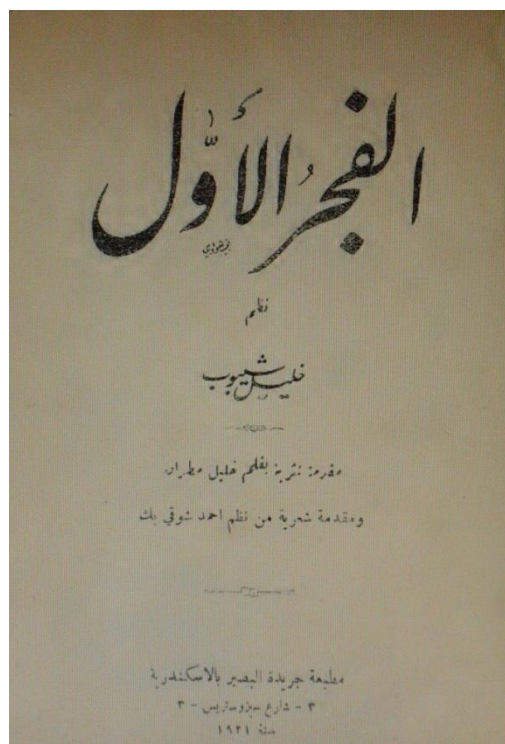


M. KHALIL CHÉOUB

« L'Ezbé-
tère son
zbek, qui
chef les
tan Kait
fin du
e quartier
e, la pla-
sud: Bab
e: la rue
osquée :
ak, et les
le lac.
alimenté
du kha-
ainsi dé-
s'il a été
alife fati-
vers la
siècle. Il
dans le
«miklaso
s de Ro-
ensuite le
ruant El-
t en pas-
El-Khalk,
ber, jus-
Ghamra.

« kieh avait la forme d'une cir-
n dirait, dit El-Djabarti, qu'il
pas. » Les riches maisons aux vi-
redaient sur l'eau la nuit mille

du bashiz
quartier
le lac ét
select des
Pouetar
bâti auto-
fet, au e-
hauteur
Dikka, il
mense
d'arbres,
confinait,
taret El-E
lac; à l'
rain vagu
du faubo-
que trave
Boulac;
sud, il y
tre Gheit
Musbah.
Au dél
siècle de
soit vers
un riche
hanafite,
Séoudi Is
terrain. I
de maison
truite su-
des maga-
des embi-
lac. Il a dû certainement louer
des cafetiers et marchands de fi-
des chanteurs, des danseurs et,
donnant sur le lac, devenait un



SHAYBÛB Khalîl, *Al-Fajr al-awwal*
(1921).

Source : *Revue des Conférences
françaises en Orient* (1947).

Khalîl Shaybûb est issu d'une famille orthodoxe syro-libanaise. Il fait ses études, en français et en arabe, à l'École des Frères de Lattaquié, sa ville d'origine, en obtenant un diplôme de commerce. Il partage ce parcours scolaire, comme il partage ensuite la vie active, avec son frère Siddîq (1894-1965), de deux ans son cadet.

Son diplôme en poche, Khalîl débarque en 1908 à Alexandrie, où il trouve un emploi dans une banque : selon Dâghir¹, il s'agit du siège alexandrin de Bank al-Arâdî (The Land Bank of Egypt). Cette expérience professionnelle le pousse à entreprendre une nouvelle formation et il s'inscrit à l'École française du Caire, où il obtient une licence de droit en 1926. En parallèle, il se consacre au journalisme et à la littérature, en intégrant le milieu culturel alexandrin arabophone – qui est par ailleurs aussi francophone – des ressortissants syro-libanais. Il fréquente les frères Salîm et Bishâra Taqlâ, les frères Najîb et Amîn al-Haddâd, Khalîl Muţrân², Tâniûs 'Abduh (cf. fiches), 'Abduh Badrân³. Il collabore comme rédacteurs aux mêmes journaux, notamment *al-Basîr*. Son frère Siddîq⁴, qui l'a rejoint à Alexandrie dès 1910, profite également de ces contacts, en s'engageant à ses côtés dans la rédaction de la page culturelle d'*al-Basîr*, dont il devient quelques années plus tard le responsable.

La carrière littéraire de Khalîl Shaybûb semble évoluer en même temps à Alexandrie (notamment avec la participation au groupe Nashr al-Thaqâfa⁵, dont il est considéré comme le fondateur et dont il devient, en 1932, le premier président) et au Caire (avec la publication de nombreux articles dans des revues de renom, comme *Al-Muqtataf*, *Al-Risâla*, *Abûlû*⁶). Pour

son *dîwân*, paru en 1921, Khalîl Shaybûb réussit à avoir une présentation en prose de la part de Khalîl Mutrân, déjà célébré à l'époque comme « le poète des deux pays⁷ » (*shâ'ir al-qutrayn*), et une présentation en vers de la part d'Ahmad Shawqî⁸, acclamé comme « le prince des poètes » (*amîr al-shu'arâ*). Les sources font également allusion à sa réussite sociale, en soulignant qu'il a été plusieurs fois conseiller dans le Conseil municipal d'Alexandrie, dans les rangs de la communauté grecque-orthodoxe⁹.

Ce que les profils biographiques – soucieux peut-être de restituer un parcours linéaire – ne disent pas, c'est que la Grande Guerre, que Khalîl Shaybûb passe à Alexandrie, semble marquer pour lui une phase de remise en question profonde. Son *dîwân*, publié en 1921 à partir de poèmes composés entre 1912 et 1920, est une des sources qui permettent de définir, en contexte arabophone, l'émergence d'une forme de désenchantement universel, à l'époque de l'effondrement de l'horizon ottoman.

Ouvrages de l'auteur :

- *Al-Fajr al-awwal. Muqaddima nathriyya bi-qalam Khalîl Mutrân wa-muqaddima shi'riyya min nazm Ahmad Shawqî bik* [« La première aube. Introduction en prose de Khalîl Mutrân et introduction en vers composée par Ahmad Shawqî bey], Matba'at jarîdat al-Basîr, Al-Iskandariyya 1921.
- « Du palais d'el-Alfi au Shepherd's Hotel. Conférence de M. Khalil Chéboub. Donnée à Alexandrie, au Cercle de la Jeunesse Grecque Orthodoxe Égyptienne, le 28 avril 1947 », *Revue des Conférences françaises en Orient*, 11^{ème} année, n. 9, septembre 1947, p. 514-523.

Sources secondaires sur l'auteur :

- AL-JIBÂLÎ Sanâ, *Al-Iskandariyya. Al-shi'r wa-al-shu'arâ*, Maktabat bustân al-ma'rifa, Al-Qâhira 2003, p. 118-129.
- QABBANÎ 'Abd al-'Alîm, *Ruwwâd al-shi'r al-sakandarî*, Al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-al-kitâb, Al-Qâhira 1975.
- DÂGHIR Yûsuf As'ad, *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya. Al-juz' al-thâlith*, Al-Jâmi'a al-Lubnâniyya, Bayrût 1983, p. 668-670 et 671-672.
- MUTRÂN Khâlîl, « Muqaddima ilâ matâli' hadhâ al-dîwân », dans SHAYBÛB Khalîl, *Al-Fajr al-awwal*, Matba'at jarîdat al-Basîr, Al-Iskandariyya 1921.
- SHAWQÎ Ahmad, « Al-Shi'r. Li-amîr al-shu'arâ' Ahmad Shawqî bik », dans SHAYBÛB Khalîl, *Al-Fajr al-awwal*, Matba'at jarîdat al-Basîr, Al-Iskandariyya 1921.
- SURÛR 'Abdallah, *Ittijâhât al-shi'r al-sakandarî fî al-nisf al-awwal min al-qarn al-ishrîn*, Dâr al-ma'rifa al-jâmi'iyya, Al-Iskandariyya 1985.
- SURÛR 'Abdallah, *Khalîl Shaybûb râ'id al-tajdîd al-shi'ri*, Mu'assasat shabâb al-jâmi'a, Al-Iskandariyya 1987.

Notes :

¹ DÂGHIR Y. A., *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya. Al-juz' al-thâlith*, p. 668.

² C'est Khalîl Mutrân qui signe l'une des deux présentations du *dîwân* de Khalîl Shaybûb.

³ 'Abduh Badrân (1867-1924), journaliste et auteur de poèmes dispersés dans la presse arabophone de l'époque, est un cousin des frères Taqlâ, avec lesquels il collabore comme rédacteur pour *al-Ahrâm*. Pour plus de précisions sur lui, cf. DÂGHIR Y. A., *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya. Al-juz' al-thânî*, p. 173-174.

⁴ Sadîq Shaybûb est également auteur : non pas d'œuvres littéraires, mais d'essais historiques. Ses chroniques culturelles sont dispersées dans la presse de l'époque. Cf. DÂGHIR Y. A., *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya. Al-juz' al-thâlith*, p. 671-672.

⁵ Jamâ'at Nashr al-Thaqâfa (« Groupe pour la diffusion de la culture ») est un groupe qui se met en place à Alexandrie en 1932, dans le but de contribuer à une diffusion de la culture dans la société, à travers des initiatives ouvertes au public (comme expositions, lectures etc.).

⁶ *Al-Muqtataf* est une revue à vocation scientifique et littéraire mise en place en 1876, à Beyrouth, par Ya'qûb Sarrûf et Fâris Nimr, et transférée au Caire en 1884 après leur expulsion du Syrian Protestant College, suite à la publication d'articles supportant les théories de Darwin. *Al-Risâla* est une revue culturelle fondée au Caire en 1933 par Ahmad Hasan al-Zayyât, à laquelle collaborent des figures de renom du panorama égyptien. Enfin, fondée au Caire en 1936 par Ahmad Zakî Abû Shâdî, *Abûlû* est une revue littéraire, organe du mouvement homonyme, qui plaide pour un renouveau de la poésie arabe.

⁷ Pour souligner son appartenance à la fois à l'horizon égyptien et syro-libanais.

⁸ Ahmad Shawqî (1869-1932) est une figure institutionnelle de poète, cité souvent – avec son contemporain Ibrâhîm Hâfiz – comme le poète égyptien par excellence.

⁹ Par ailleurs, il pourrait être intéressant de creuser dans les liens entretenus par Shaybûb avec les associations liées à la communauté grecque orthodoxe d'Alexandrie.

**‘Abd al-Rahmân SHUKRÎ
(1886, Port Saïd – 1958, Alexandrie)**



Source : *Mashâhîr shu‘arâ’ al-‘asr*
(1923)

Le grand-père paternel de ‘Abd al-Rahmân Shukrî, originaire du Maghreb, s’installe en Égypte. Il devient officier de police à Alexandrie et fonde une famille avec une femme qui est, comme lui, d’origine maghrébine. Le père de ‘Abd al-Rahmân Shukrî semble entreprendre le même parcours – carrière dans la police et mariage avec une femme d’origine maghrébine – si ce n’est par ses idéaux patriotiques et son support à la révolution ‘urabiste, qui lui coûte la prison. Une fois relâché, l’homme est muté à Port Saïd, où naît son fils. Dans cette ville, ‘Abd al-Rahmân Shukrî fait ses études primaires, tout en lisant les livres, en particulier les recueils poétiques anciens et modernes, qu’il trouve dans la bibliothèque familiale. Il se familiarise avec l’arabe, l’anglais et le français. Pendant son enfance il rencontre plusieurs fois ‘Abdallah al-Nadîm (cf. fiche) qui, étant un ami de son père, va souvent en visite à la maison. Ce sont vraisemblablement les années qui suivent son arrestation, son exil à Jaffa et son retour en Égypte et Shukrî témoigne ensuite d’avoir vu ‘Abdallah al-Nadîm en proie

à une angoisse constante¹.

En 1900, ‘Abd al-Rahmân Shukrî s’installe à Alexandrie pour fréquenter le Lycée de Ra’s al-Tîn, où il passe son baccalauréat en 1904. Il s’inscrit ensuite à l’École de droit (*Madrasat al-huqûq*) du Caire, d’où il est expulsé deux ans après pour avoir composé un poème de soutien au mouvement nationaliste de Mustafâ Kâmil². Il essaie alors avec l’École des Enseignants (*Madrasat al-mu‘allimîn al-‘ulyâ*), où il obtient son diplôme en 1909. Au cours de cette période il commence à collaborer avec plusieurs revues cairotés (notamment *al-Jarîda*³), tout en publiant à Alexandrie, en 1909, son premier recueil poétique : *Daw’ al-Fajr* (« Lumière de l’aube »). Dans les mêmes années il rencontre le poète Ibrâhîm ‘Abd al-Qâdir al-Mâzinî (1889-1949), lui aussi étudiant à l’École des Enseignants, à travers lequel il fait la connaissance de ‘Abbâs Mahmûd al-‘Aqqâd (1889-1964). Shukrî, al-Mâzinî et al-‘Aqqâd fondent à eux trois le mouvement connu comme al-Dîwân, qui, en rupture avec le néo-classicisme plaidé par la génération précédente⁴, prône une poésie libérée de contraintes formelles jugées trop rigides et un renouveau proche du courant romantique⁵.

C’est précisément sur ce point – la collaboration qui tourne à la rivalité entre Shukrî et les deux autres fondateurs d’al-Dîwân⁶ – que les experts mettent invariablement l’accent. En se concentrant ainsi, de façon exclusive, sur sa production en vers et sa trajectoire cairote, ils oublient que non seulement Shukrî a publié toutes ses œuvres⁷ à Alexandrie, chez le même typographe⁸, mais il a joué un rôle non négligeable dans la vie culturelle citadine, notamment au cours des années dix et vingt. En effet, après avoir quitté l’Égypte pour l’Angleterre en 1909, dans le cadre d’une mission d’études égyptienne qui l’amène à l’Université de Sheffield⁹, c’est à Alexandrie que Shukrî s’installe, dès son retour en 1912. À côté de son travail comme enseignant de littérature anglaise dans le secondaire – au Lycée de Ra’s al-Tîn, où il avait lui-même fait ses études – il est un des animateurs, voire même l’animateur principal, du groupe de poètes de Shallâlât¹⁰. Les ouvrages en prose qu’il signe en cette

période, et qui semblent avoir eu de l'influence dans le cadre de ce groupe, sont en ligne avec une tendance au pessimisme, voire à une sorte de désenchantement universel, qui est décelable dans les productions culturelles de l'époque et qui s'exacerbe au cours de la Grande Guerre. Pourtant, les profils biographiques ne consacrent à cette période alexandrine que quelques passages aussi brefs que vagues ; même quand ils sont rédigés par un Alexandrin comme Niqûlâ Yûsuf ayant, qui plus est, connu Shukrî en 1918 au Lycée de Ra's al-Tîm¹¹. La seule exception à la règle est, à ma connaissance, le regard porté par Robin Ostle, qui appelle explicitement à combler cette lacune¹².

Un malentendu semblable, dû au cliché de pessimiste pathologique qui pèse sur Shukrî¹³, semble orienter le récit sur ses dernières années. Shukrî les aurait passées, selon de nombreuses sources, en totale solitude, coupé du monde, avant de mourir dans l'oubli. Or, cette fois Niqûlâ Yûsuf rend son propre témoignage, en disant que, après avoir abandonné son emploi dans l'éducation en 1938, Shukrî passe presque quinze ans à Port Saïd chez l'un de ses frères, où il se consacre à temps plein à la littérature, tout en s'occupant de ses neveux. Atteint d'une paralysie en 1952, il retourne à Alexandrie, dans un petit appartement de Sidi Bishr où, même malade, il reçoit souvent ses connaissances et ses anciens étudiants du Lycée. Et s'il est vrai qu'il est enterré – selon sa propre volonté – dans un modeste tombeau d'un des cimetières musulmans de la zone de 'Amûd al-Sawârî¹⁴, il l'est autant que, le 16 décembre 1958, Nasser en personne est présent à ses funérailles, à Alexandrie.

Ouvrages de l'auteur :

- *Daw' al-Fajr*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, Al-Iskandariyya 1909 (poésie, 2^{ème} éd. 1914).
- *La'âli' al-afkâr*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, Al-Iskandariyya 1913 (poésie).
- *Kitâb al-jughrâfiyâ fî madâris al-thânawiyya*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, Al-Iskandariyya 1913 (manuel de géographie pour le secondaire).
- *Anâshîd al-sibâ*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1915 (poésie).
- *Zahr al-rabî'*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1916 (poésie).
- *Dîwân Khatarât*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1916 (poésie).
- *Kitâb al-thamârât*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1916 (prose).
- *Kitâb al-i'tirâf*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1916 (prose).
- *Hadîth Iblîs*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1916 (prose).
- *Kitâb al-Sahâ'if*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1918 (prose).
- *Al-Afnân*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1918 (poésie).
- *Azhâr al-kharîf*, Matba'at Jûrjî Gharzûzî, al-Iskandariyya 1919 (poésie).
- *Nazarât fî al-nafs wa-al-hayâ. Majmû'at maqâlât tahlîliyya nushirat bi-majallat al-Muqtataf*, Al-Dâr al-misriyya al-lubnâniyya, Al-Qâhira 1996.

- *Al-mu'allafât al-nathriyya al-kâmila*, Al-Majlis al-a'lâ li-al-thaqâfa, Al-Qâhira 1998.
- *Dîwân 'Abd al-Rahmân Shukrî*, Al-Majlis al-a'lâ li-al-thaqâfa, Al-Qâhira 2000 [1960].

Sources secondaires sur l'auteur (bibliographie sélective) :

- AL-BAYÛMÎ Muhammad Rajab, « Al-Ustâdh 'Abd al-Rahmân Shukrî », dans SHUKRÎ 'Abd al-Rahmân, *Nazarât fî al-nafs wa-al-hayâ. Majmû'at maqâlât tahlîliyya nushirat bi-majallat al-Muqtataf*, Al-Dâr al-misriyya al-lubnâniyya, Al-Qâhira 1996, p. 9-43.
- AL-HAWÂRA Ibrâhîm Ahmad, « Al-Muqaddima », dans SHUKRÎ 'Abd al-Rahmân, *Al-mu'allafât al-nathriyya al-kâmila*, Al-Majlis al-a'lâ li-al-thaqâfa, Al-Qâhira 1998, p. 3-28.
- DÂGHIR Yûsuf As'ad, *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya. Al-juz' al-thâlith*, Al-Jâmi'a al-Lubnâniyya, Bayrût 1983, p. 647-650.
- KHOURI Mounah Abdallah, *Poetry and the making of modern Egypt (1882-1922)*, Brill, Leiden 1971, p. 173-186.
- OSTLE Robin, « Alexandria: A Mediterranean Cosmopolitan Center of Cultural Production », in L. Fawaz and C. A. Bayly (dir.), *Modernity and Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean, 1890-1920*, Columbia University Press, New York 2002, p. 314-329.
- OSTLE Robin, « The Romantic Poets », in M. M. Badawi (dir.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Arabic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 84-88.
- 'UBAYD Ahmad, *Mashâhîr shu'arâ' al-'asr fî al-aqtâr al-'arabiyya al-thalâtha Misr wa-Suriyâ wa-al-'Irâq. Al-Qism al-awwal shu'arâ' Misr*, Al-Maktaba al-'arabiyya, Dimashq 1923, p. 248-267.
- YÛSUF Niqûlâ, « 'Abd al-Rahmân Shukrî, hayâtu-hu wa-athâru-hu », dans SHUKRÎ 'Abd al-Rahmân, *Dîwân 'Abd al-Rahmân Shukrî*, Al-Majlis al-a'lâ li-al-thaqâfa, Al-Qâhira 2000 [1960], p. 3-30.

Notes :

¹ Le témoignage de Shukrî est cité dans YÛSUF N., « ‘Abd al-Rahmân Shukrî, hayâtu-hu wa-athâru-hu », p. 5.

² Le poème en question, « Al-Thabât » (« La constance ») aurait été récité en public au Caire, place Azbakiyya, par un collègue de Shukrî, avant d’être inclus dans son premier recueil poétique : cf. SHUKRÎ ‘A, *Daw’al-fajr*, p. 54.

³ *Al-Jarîda* est l’organe du Hizb al-Umma, parti politique fondé en 1907 par Ahmad Lutfî al-Sayyid (1872-1963). Comme le parti, le journal se veut l’expression d’un nationalisme égyptien basé non pas sur un noyau religieux, mais sur la pensée libérale.

⁴ Notamment par des voix institutionnelles de la génération précédente, comme Ahmad Shawqî (1869-1932) et Hâfiz Ibrâhîm (1872-1932).

⁵ Cela est déjà théorisé par Shukrî dans son premier recueil, qui se clôt sur une sorte de manifeste programmatique en vers : cf. SHUKRÎ ‘A, « Kalimât al-‘awâtif wa-hiya qasîda min al-shi‘r al-mursal », *Daw’al-fajr*, p. 69-78.

⁶ Cf. YÛSUF N., « ‘Abd al-Rahmân Shukrî, hayâtu-hu wa-athâru-hu ».

⁷ Tous les livres qu’il a publiés au cours de sa vie sont imprimés à Alexandrie. Pour le reste, à partir des années vingt, Shukrî a arrêté de recueillir en volume sa propre production, en vers ou en prose, qu’il continuait de publier dans la presse. Sa production poétique a été réunie en volume pour la première fois en 1960 par Niqûlâ Yûsuf, alors que la prose a dû attendre encore quelques décennies avant de bénéficier de l’attention des experts.

⁸ Si plusieurs bibliographies, à l’instar de plusieurs catalogues de bibliothèques, reportent « sans ville, sans éditeur » pour nombre d’ouvrages de Shukrî, cela est probablement dû à la difficile lisibilité de l’écriture dans laquelle on y indique – toujours – « Matba‘at Gharzûzî bi-al-Iskandariyya ».

⁹ Au cours des années passées à Sheffield il approfondit sa connaissance de la littérature anglaise, couronnée par un B.A. en 1912.

¹⁰ Du nom du parc alexandrin dans lequel ses membres se réunissent.

¹¹ Niqûlâ Yûsuf (1904-1976), futur poète et critique littéraire, était à l’époque étudiant dans ce lycée.

¹² OSTLE R., « Alexandria: A Mediterranean Cosmopolitan Center of Cultural Production ».

¹³ Ce cliché explique aussi le silence sur sa période alexandrine.

¹⁴ N’ayant pas été autorisée à y rentrer, je tiens encore une fois cette information de Niqûlâ Yûsuf.

Carlo SUARÈS (1892, Alexandrie – 1976, Paris)



Source : *Nahar Misraïm*

Carlo Suarès est issu d'une famille juive, d'origine italienne, qui fait fortune en Égypte. Son père Edgard¹ est un financier, actionnaire majoritaire dans une société britannique, la New Egyptian Co. Ltd, qui s'occupe d'achat de terres en Haute et Basse Égypte. Les lots sont équipés de systèmes d'irrigation et revendus ensuite en parcelles aux paysans, à des conditions avantageuses (pouvant comporter des crédits à long terme), dans le but de contribuer à développer une agriculture moderne en Égypte. En parallèle, Edgard joue un rôle de premier plan dans la représentation de la communauté juive d'Alexandrie², dont il est le Président de 1914 à 1917.

Son fils Carlo, en revanche, semble avoir surtout des velléités artistiques et culturelles. Après avoir passé son enfance à Alexandrie, il fréquente de 1910 à 1914 l'École des Beaux-arts de Paris et étudie la gravure à Florence.

Ses études sont interrompues par l'ordre de mobilisation qu'il reçoit, à cause de sa nationalité italienne, et suite auquel il part en guerre. Il ne peut les compléter qu'en 1920, à l'issue du conflit. Après la Grande Guerre et le mariage, en 1922, avec Nadine Tilche, une fille juive de la haute société alexandrine, Carlo Suarès vit entre Alexandrie et Paris, en pratiquant l'écriture et la peinture³.

À Alexandrie il fonde en 1926, avec Élian Finbert (cf. fiche), *Les Messages d'Orient* : une revue francophone qui se propose de jouer un rôle de médiation, culturelle et spirituelle, entre Orient et Occident. Dans la capitale française, où la revue est transférée avant d'être fermée, il rencontre un penseur qui a sur lui une influence capitale : Jiddu Krishnamurti⁴. Le philosophe indien semble canaliser et préciser les convictions religieuses universalistes que Suarès partageait avec Finbert.

Sur un orgue de Barbarie – le livre publié en 1928 à la suite de cette rencontre et dédié à Krishnamurti – se présente comme le compendium d'un chemin spirituel parcouru par Suarès, mais ouvert à tout être humain. Ce chemin est une succession d'étapes menant le moi, et ses conditionnements, à se dissoudre dans l'absolu, vu comme la réalisation ultime de la dimension humaine. Loin d'être une particularité de la vision de Suarès, la volonté d'aller vers l'universel, en élargissant la notion de « peuple élu » à l'humanité entière, est un élément qu'on peut déceler en analysant l'histoire culturelle de la communauté juive égyptienne après la Grande Guerre et au cours des années trente⁵.

Ouvrages de l'auteur :

- *Sur un Orgue de Barbarie*, Librairie de France, Paris 1928.
- *La Nouvelle création*, Au Sans pareil, Paris 1929.
- *La Procession enchaînée*, Corrèa, Paris 1934.
- *Krishnamurti et l'Unité humaine*, Le Cercle du Livre, Paris 1950.

- *La Kabale des Kabales*, Adyar, Paris 1962.
- *De quelques apprentis-sorciers*, Éditions Être libre et Le Courrier du livre, Bruxelles et Paris 1965.
- *La Bible restituée*, Mont-Blanc, Genève 1967.
- *Les Abris Mensongers*, Laffont, Paris 1973.
- *Mémoire sur le retour du rabbi qu'on appelle Jésus*, Laffont, Paris 1975.

Sources secondaires sur l'auteur :

- GABBAY Émile, « Nadine et Carlo Suarès », *Nahar Misraïm*, 2^e trimestre 2011, n. 46, p. 17-20.
- KOBER Marc, « L'oiseau et l'arbre d'Orient », dans X. Garnier et J.-F. Warren, *Écrivains francophones en exil à Paris*, Karthala, Paris 2012, p. 33-48.
- KRÄMER, Gudrun. *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952*, I. B. Tauris, London 1989.

Notes :

¹ Edgard est le cousin des frères Félix, Joseph et Raphaël Suarès, banquiers du Khédive Ismâ'îl, fils, eux, d'Isaac, fondateur de la première compagnie de transports en commun du Caire.

² À la différence du Caire, à Alexandrie il n'y a pas de représentation séparée pour sépharades et ashkénazes.

³ L'intérêt de Carlo Suarès pour la peinture n'a jamais fléchi. Tout en s'adonnant à l'écriture de textes philosophiques et théosophiques, Suarès a fait des expositions de tableaux et publié des essais sur la peinture.

⁴ Jiddu Krishnamurti (1895-1986), d'origine indienne, est élevé pendant sa jeunesse comme une figure messianique au sein de la Société théosophique. Il prend ensuite ses distances de ce mouvement, ainsi que – officiellement – de toute autorité voulant encadrer le parcours spirituel de l'individu. Carlo Suarès est profondément influencé par cette figure, dont il devient le traducteur français et dont il s'engage à répandre le message spirituel.

⁵ Cf. volume 1, partie III, chap. 3, par. 3.3 ; cf. aussi ABÉCASSIS Frédéric, « Entre logiques d'État et logiques communautaires », dans C. Décobert (éd.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Maisonneuve et Larose / MMSH, Paris 2000.

Salîm TAQLÂ

(1849, Kfarchima, actuel Liban – 1892, Beyt Méri, actuel Liban)



Fondateur, avec son frère Bishâra (1852-1901), du journal égyptien *Al-Ahrâm* (1875), Salîm Taqlâ est étudié comme pionnier du journalisme arabe. Bien peu d'attention, en revanche, est portée sur lui comme figure de poète, d'enseignant, de passionné de langue française et de linguistique arabe. Encore moins sur sa posture d'intellectuel complexe, voire controversée, sur ses affiliations culturelles et politiques qui l'ont conduit à plaider la cause d'un nationalisme ottoman sous égide française, alors que l'Égypte vivait ses premiers soubresauts nationalistes au temps de la révolution 'urabiste (1879-1882). Les renseignements les plus complets sur le parcours de ce Syro-libanais d'Égypte se trouvent dans le traité *Tarâjim mashâhîr al-sharq fi'l-qarn al-tâsi 'ashara* (« Biographies de personnalités d'Orient au XIX^e siècle ») de Jurjî Zaydân¹, ainsi que dans les deux présentations de Salîm Taqlâ signées

respectivement par Najîb al-Haddâd (cf. fiche) et Khalîl Mutrân (cf. fiche) et faisant fonction d'introductions à son *dîwân* posthume. Dans les trois sources – rédigées relativement peu de temps² après la mort de Taqlâ – il faut faire attention à déceler les informations qui se glissent parmi les notations au ton hagiographique et à en tirer d'autres de celles-ci.

La lecture factuelle d'abord.

Issu d'une famille grecque catholique originaire de Homs³, Salîm Taqlâ naît à Kfarchima, un village du Mont Liban où est né aussi Nasîf al-Yâzîjî⁴. À un moment où le Mont Liban est marqué par les affrontements intercommunautaires, fleurissent les institutions scolaires beyrouthines, animées par les grands pionniers de la *Nahda* syro-libanaise. Achevées ses études primaires à l'école de son village, Salîm Taqlâ les poursuit donc à Beyrouth, à l'École nationale (*Al-Madrassa al-wataniyya*) fondée en 1863 par Butrus al-Bustânî⁵, qui est parmi ses enseignants. Il obtient ensuite un poste de professeur d'arabe au Collège patriarcal (*Al-Madrassa al-batriarkiyya*), où il travaille depuis sa fondation en 1865 et où il gagne l'estime de Nasîf al-Yâzîjî, ce qui le mène à faire rapidement carrière dans cette institution, jusqu'à en devenir le directeur. Au cours de cette période consacrée à l'enseignement, Salîm Taqlâ s'adonne également à l'écriture : de poèmes, d'un manuel d'arabe qui est adopté par le Collège patriarcal, ainsi que de pièces de théâtre qu'il adapte du français, à l'usage de ses élèves.

Quant à la suite de sa vie, on ne peut la reconstruire qu'en passant au crible les notations hagiographiques fournies par Zaydân, al-Haddâd et Mutrân. Le premier affirme que, ayant fait le tour des métiers d'enseignant et directeur d'école, Salîm Taqlâ rêvait désormais de journalisme. Il écrit donc un « poème historique » (*qasîda ta'rikhiyya*) – en fait un *madh* (éloge) en l'honneur du khédivé Ismaïl (1863-1879) – lui ouvrant les portes de l'Égypte et de l'entourage de ce khédivé, « qui appréciait les Syriens et les autres membres de la diaspora européenne [*jâliyat al-ifranj*] résidant en Égypte, en se prodiguant pour exaucer leurs prières et soutenir leurs projets, en particulier les projets littéraires » (*alladhî kân yahbub ilâ al-suriyyîn wa-ghayri-him min jâliyat al-ifranj al-muqîma fî Misr li-mâ yabdhilu-hu fî salâti-him wa-tanshîr mashrû'âti-him wa-khusûsan al-mashrû'ât al-adabiyya*)⁶. C'est ainsi qu'en 1875, seulement un an après son arrivée à Alexandrie, Salîm Taqlâ aurait obtenu le permis (*imtiyâz*) de publier un journal en arabe, ce qu'il fait dès l'année suivante.

Cette réussite est différemment célébrée dans les sources. Jurjî Zaydân, Najîb al-Haddâd et Khalîl Mutrân louent les capacités de gestion et les vertus diplomatiques de Salîm Taqlâ, en soulignant les débuts difficiles du journal, qui manque cruellement d'équipement et de ressources. Chez d'autres, ces difficultés sont totalement éclipsées par une vision enthousiaste, qui va jusqu'à oublier le fait qu'*al-Ahrâm* ne naît pas quotidien... il le devient en 1881⁷ :

En 1876, les frères Takla (Sélim et Bichara), d'origine syrienne, fondèrent à Alexandrie le premier journal arabe quotidien : *Al Ahrâm (Les Pyramides)*. Tout de suite le succès se dessina et ne fit que croître. Dès les premiers articles, le public égyptien fut séduit ; ces deux stylistes de premier ordre étaient des polémistes redoutables. Ils surent retenir l'attention des plus hauts personnages égyptiens et faire vibrer une population jusqu'alors indifférente ; partout on lisait *Al-Ahrâm* avec avidité et même avec dévotion. Dans leur profession de foi, les frères Takla présentèrent au public leur journal comme « indigène et français ». Ils surent dominer les fanatismes, ressusciter le patriotisme dans la population et développer l'influence française. « Français ! », s'écriaient quelques amis timorés, « vous êtes Français de sentiment et d'opinion : vous ne réussirez pas : vous allez droit à un échec ». Ils réussirent, et au-delà de leurs espérances⁸.

Ce passage, écrit en 1925 par un journaliste français œuvrant en Égypte⁹, met ouvertement en exergue la francophilie des Taqlâ, que les syro-libanais Najîb al-Haddâd, Khalîl Mutrân et Jurjî Zaydân s'efforcent au contraire d'estomper, en préférant parler de leur allégeance à l'Égypte qui – affirment-ils – aurait été saluée par les nationalistes égyptiens eux-mêmes. Ils mentionnent ainsi l'emprisonnement de Bishâra Taqlâ¹⁰ et la fermeture temporaire du journal en 1879, suite à un article de critique sociale sur la condition des paysans égyptiens, qui déplaît au khédivé Ismâ'îl. En revanche, ils n'accordent qu'une très faible attention à l'épisode de la destruction des presses d'*al-Ahrâm* pendant la révolution 'urabiste. Zaydân dit seulement qu'en 1882, au cours des « événements 'urabistes » (*hawâdith 'urâbiyya*), Taqlâ « fut obligé de partir en Syrie, comme le firent ceux qui s'étaient installés dans cette région, sauf les Égyptiens » (*idtarra ilâ al-muhâjara ilâ Sûriya kamâ fa'ala sâ'ir nizâlat hadhâ al-qutr ghayr al-misriyyîn*). « Et quand Alexandrie fut incendiée », poursuit-il, « le feu atteignit les presses d'*al-Ahrâm*, en brûlant la plupart de ses travaux, écrits et ouvrages » (*fa-lammâ ihtaraqat al-Iskandariyya asâbat al-nîrân matba'at al-Ahrâm fa-ahraqat shay'an kathîran min a'mâli-hi wa-kitâbâti-hi wa-mu'allafâti-hi*)¹¹.

Pour trouver un écho des positions anti-'urabistes prises par *al-Ahrâm*, qui soutient le nouveau Premier ministre Riyâd Pacha¹², il faut se tourner vers une historiographie égyptienne plus récente, comme une « Histoire de la presse alexandrine entre 1873 et 1899 » (*Ta'rîkh al-sihâfa al-sakandariyya 1873-1899*), qui va jusqu'à parler d'un fossé qui se serait creusé entre la presse « syro-libanaise » (*shâmiya*), anti-'urabiste, et la presse « égyptienne » (*misriyya*), pro-'urabiste¹³. Pourtant, le caractère fort schématique de ces analyses ne permet pas de s'y appuyer pour esquisser un portrait plus complet, et complexe, de Salîm Taqlâ.

Pour revenir à une conclusion factuelle, les Taqlâ rentrent en Égypte sous l'occupation britannique, en reprenant la publication de leur journal. En 1886 Salîm est à Damas, où il se marie avec une femme de la notabilité citadine. Il revient ensuite à Alexandrie, qu'il quitte en 1891 pour un voyage en France, d'où il envoie une correspondance à *al-Ahrâm*. Atteint d'une grave maladie de cœur l'année suivante, il rentre en Syrie (actuel Liban), où il décède sans laisser d'enfants. En 1899 son frère Bishâra, resté le seul propriétaire d'*al-Ahrâm*, transfère le journal d'Alexandrie au Caire. Il décède à son tour en 1901, en confiant la direction à son fils Jibrâ'îl.

Ouvrages de l'auteur :

- *Nubdha min dîwân al-marhûm Salîm Bik Taqlâ* (« Extrait du recueil du feu Salîm bey Taqlâ), Matba'at al-Ahrâm, al-Iskandariyya 1893.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

Dans l'introduction au *dîwân* posthume de Taqlâ (p. 4-6), Najîb al-Haddâd dresse une liste des ouvrages du défunt, même si la plupart, n'étant ni imprimés ni complets, lui sont connus seulement par des allusions au contenu. Il s'agirait de :

- Plusieurs textes théâtraux (*'iddat riwâyât tamthîliyya*) écrits pour les élèves du Collège patriarcal de Beyrouth. On mentionne *Mitrîdât* (« Mithridate »), adaptation (*riwâyâ mu'arraba*) de la tragédie de Racine, et *Ayyûb al-Siddîq* (« Job le sincère ») ;
- Un livre d'histoire ancienne, disparu ;
- Un court traité (*risâla saghîra*) sur les vies d'illustres grammairiens ;
- Un plus long traité (*risâla mutawwala*) sur les tribus arabes ;
- Le livre *Madkhal al-tullâb ilâ firdaws lughat al-i'râb* (« L'Accès des étudiants au paradis de la langue des désinences »), imprimé et adopté comme manuel d'arabe au Collège patriarcal de Beyrouth ;
- Un compendium de logique « bien soigné dans le style » (*mukhtasar fî al-mantiq hasan al-uslûb*) ;
- Un long traité (*risâla tawîla*), qui recueille toutes les exceptions et particularités linguistiques (*shawârid al-lugha*) que Salîm Taqlâ a trouvées ;
- Un gros cahier dans lequel il a commencé à réunir des expressions linguistiques, sous forme de dictionnaire (*daftar kabîr bada'a yajma' fî-hi alfâz al-lugha 'alâ shakl qâmûs*), incomplet ;
- Un long ouvrage sur les sens des mots et l'éloquence (*mu'allaf tawîl fî al-ma'ânî wa-al-bayân*).

Sources secondaires sur l'auteur :

- AL-HADDÂD Najîb, « Sifât al-faqîd », dans TAQLÂ Salîm, *Nubdha min dîwân al-marhûm Salîm Bik Taqlâ*, Matba'at al-Ahrâm, al-Iskandariyya 1893, p. 3-6.
- AL-ZIRIKLÎ Khayr al-Dîn, *Al-A'lâm. Qâmûs tarâjim*, Dâr al-'ilm li'l-malâyîn, Bayrût 1969.
- DÂGHIR Yûsuf As'ad, *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya*, Matâbi' Lubnân, Bayrût 1956.
- DÎ TARRÂZÎ Philippe, *Ta'rikh al-sihâfa al-'arabiyya*, Al-Matba'a al-adabiyya, Bayrût 1913-1933.
- GOLDSCHMIDT Arthur, *Biographical dictionary of modern Egypt*, Lynne Rienner Publishers, Boulder (Colorado) 2000, p. 207.

- MUNIER Jules, *La presse en Égypte (1799-1900). Notes et souvenirs*, IFAO, Le Caire 1930.
- MUTRÂN Khalîl, « Al-faqîd wâ-lamhâtu-hu », dans TAQLÂ Salîm, *Nubdha min dîwân al-marhûm Salîm Bik Taqlâ*, Matba‘at al-Ahrâm, al-Iskandariyya 1893, p. 7-15.
- SHÎKHÛ Luwîs, *Al-adâb al-‘arabiyya fî al-qarn al-tâsi ‘ ‘ashara*, Matba‘at al-Abâ’ al-Yasû‘iyyîn, Bayrût 1926.
- ‘UTHMÂN Ni‘mât, *Ta’rikh al-sihâfa al-sakandariyya 1873-1899*, Al-Hay’a al-misriyya al-‘amma li-al-kitâb, al-Qâhira 1995.
- ZAYDÂN Jurjî, *Tarâjim mashâhîr al-sharq fî al-qarn al-tâsi ‘ ‘ashara*, vol. II, Dâr Maktabat al-Hayâ, Bayrût s. d., p. 121-127.

Notes :

¹ Jurjî Zaydân (1861, Beyrouth–1914, le Caire) – chrétien orthodoxe qui se revendique, comme Salîm Taqlâ, d’une appartenance ottomane – fait partie des intellectuels syro-libanais qui ont contribué à la *Nahda* égyptienne. Largement autodidacte, il rédige des traités sur l’histoire de la littérature arabe et des pays islamiques, ainsi que de nombreux romans visant à attirer l’attention du public sur ce patrimoine culturel. Considéré comme le père du roman historique arabe, il est également le fondateur, en 1892, de la revue *al-Hilâl*, qui donne naissance à la maison d’édition homonyme, encore active en Égypte. Un ouvrage récent retrace son parcours : DUPONT A.-L., *Jurjî Zaydân (1861–1914): écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, IFPO, Damas 2006.

² Les présentations de Najîb al-Haddâd et Khalîl Mutrân sont publiées en 1893, un an après la disparition de Salîm Taqlâ. Quant à l’ouvrage de Jurjî Zaydân, non daté, la première édition du premier volume paraît en 1902, celle du deuxième en 1903.

³ Je dois cette information à KHOURY G. (éd.), *Sélim Takla (1895-1945) : une contribution à l’indépendance du Liban*, Karthala, Paris 2004. Dans ce recueil d’études sur le ministre des affaires étrangères du Liban indépendant (1943), homonyme de notre Salîm Taqlâ fondateur d’*al-Ahrâm* et issu d’une branche de la même famille, on retrace l’histoire de cette grande famille syro-libanaise, en s’appuyant, pour éclaircir ses origines, sur AL-KHÛRÎ ‘Isâ As‘ad, *Tâ’rikh Hums*, Mutrâniyyat Hums al-Urthûdhukiyya, Hums 1984.

⁴ Nasîf al-Yâziî (1800–1871), également issu d’une famille originaire de Homs (mais qui quitte la ville déjà à la fin du XVII^e siècle), est une figure de proue de la *Nahda* syro-libanaise. Poète, grammairien, traducteur, il a été secrétaire du prince Bashîr al-Shihâb, avant d’enseigner au Syrian Protestant College de Beyrouth. Sa biographie se trouve aussi dans ZAYDÂN J., *Tarâjim mashâhîr al-sharq*, vol. II, p. 16-28.

⁵ Butrus al-Bustânî (1819-1883), maronite originaire du Chouf, converti au protestantisme, est une autre grande figure de la *Nahda*. Il prône un nationalisme non pas ottoman mais arabe, capable de surmonter les clivages religieux et communautaires. Cette idée est à la base de la fondation de l’École nationale de Beyrouth, ainsi que de la première Société de Sciences et de Lettres arabe (*Jâmi‘at al-adâb wa’l-‘ulûm*). Il est également encyclopédiste et auteur d’un important dictionnaire d’arabe moderne. Sa biographie figure aussi dans ZAYDÂN J., *Tarâjim mashâhîr al-sharq*, vol. II, p. 35-44.

⁶ ZAYDÂN J., *Tarâjim mashâhîr al-sharq*, vol. II, p. 123.

⁷ Sous le titre de *Asdâ’ al-Ahrâm*, tandis qu’*al-Ahrâm* reste initialement un hebdomadaire.

⁸ MUNIER J., *La presse en Égypte*, p. 6.

⁹ Sur la figure de Jules Munier (1856-1929), cf. GROSDIDIER DE MATONS J., *De Meursault au Caire, Jules Munier journaliste français d’Égypte (1856-1929)*, s. n., Washington 1985.

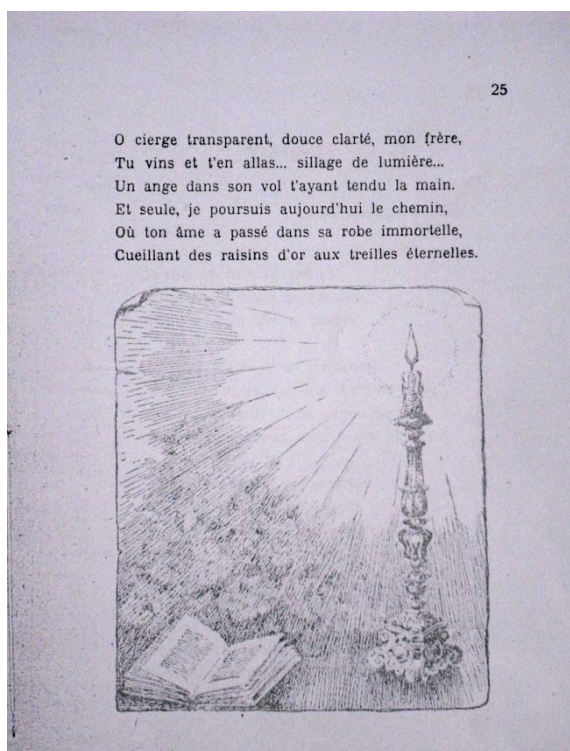
¹⁰ Il est libéré après trois jours de prison, suite à l’intervention des autorités consulaires françaises.

¹¹ ZAYDÂN J., *Tarâjim mashâhîr al-sharq*, vol. II, p. 125.

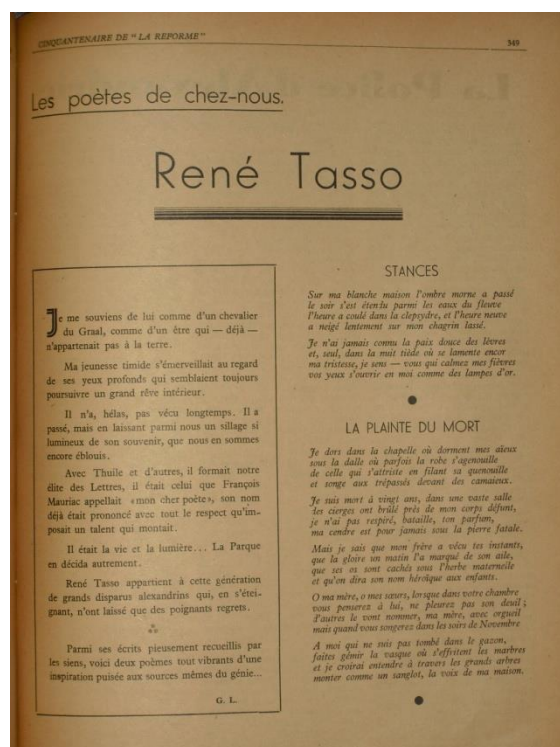
¹² Nommé par le khédivé Tawfîq le 21 septembre 1879, dans une Égypte matériellement sous tutelle franco-britannique après la loi sur la liquidation de la dette, Riyâd Pacha est remplacé le 10 septembre 1881 par Sharîf Pacha, dans le but affiché d’apaiser l’opposition nationaliste.

¹³ ‘UTHMÂN N., *Ta’rikh al-sihâfa al-sakandariyya*, p. 122.

René TASSO (1897, Alexandrie – 1920, Alexandrie)



Source : AXELOS Céline, « Souvenirs », *Les deux chapelles* (1943).



Source : « Les poètes de chez nous. René Tasso », *Le Cinquantième de la Réforme* (1945).

Précocement disparu à l'âge de vingt-trois ans, sans avoir publié de recueils, René Tasso est vu par les sources comme un grand talent de la poésie francophone alexandrine qui n'a pas eu le temps de s'épanouir. Sa reconnaissance dans le milieu francophone citadin est due à une œuvre de perpétuation du souvenir dans laquelle une de ses sœurs, Céline Axelos (cf. fiche), poétesse, joue un rôle fondamental. Dans son premier recueil à elle, publié en 1943, Axelos dédie un de ses poèmes, « Souvenirs », « à mon frère René Tasso, poète, mort à 23 ans ». Dans ces vers, elle met en scène la figure de ce frère poète – à la « main pâle », au beau visage, à la voix empreinte d'une « peine inconsolée » – lisant les textes contenus dans le livre qu'il n'aura jamais le temps de publier¹.

La perpétuation du souvenir passe également par les anciens camarades d'école : le cercle du Collège de Sainte Catherine, qui se targue de l'excellence de son enseignement du français et du nombre de poètes francophones issus de ses salles de cours. Le *Livre d'Or de La Réforme* – paru en 1945 pour célébrer le cinquantième de ce journal – ne salue pas moins de quatre poètes (sur quatre présentés au total) parmi les anciens élèves de Sainte Catherine : Louis Fleri, Hector Klat, Henri Thuile (cf. fiches) et René Tasso.

Son personnage y est construit *a posteriori* comme une figure héroïque livrant son combat sans espoir contre la mort². Les métaphores sur la brièveté d'une vie pourtant digne de mémoire (la lumière fuyante, le sillage de lumière, une lumière si intense que les vivants en sont encore éblouis) rappellent le poème commémoratif de Céline Axelos. Rares sont les éléments factuels en soutien des affirmations sur le génie du poète. Il y a d'abord la mention

de ses bons résultats scolaires, qui lui valent l'accès – et pour une période la présidence même – de l'association regroupant les meilleurs élèves du Collège de Sainte Catherine, appelée l'Académie³. On souligne ensuite l'estime que François Mauriac nourrissait pour Tasso, avec lequel il entretenait une correspondance épistolaire. Sur cette base, à l'instar de Joseph Faraone ou Louis Fleri (cf. fiches), Tasso est présenté comme l'un des membres de « cette génération de grands disparus alexandrins qui, en s'éteignant, n'ont laissé que de poignants regrets »⁴.

Ouvrages de l'auteur :

- Poèmes « Stances » et « La plainte du mort », *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 349.
- Poèmes « Départ », « Stances », « Le Berger », « Poème », dans J. Moscatelli, *Poètes en Egypte*, Les Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 80-84.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

Ses poèmes manuscrits non inclus dans les anthologies.

Sources secondaires sur l'auteur :

- --, « Réceptions et élections », *Le Lotus. Bulletin de l'Académie du Collège de Sainte Catherine*, n. 1, 5^e année, décembre 1913, p. 7.
- --, « Les poètes de chez nous. René Tasso », *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 349.
- AXELOS Céline, « Souvenirs », dans *Les deux chapelles*, Cosmopolis, Alexandrie 1943, p. 24-25.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Egypte*, Les Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 80-84.

Notes :

¹ Moscatelli affirme pourtant que, pendant les années de la Grande Guerre, Tasso avait préparé son recueil en vue d'une publication. Cf. MOSCATELLI J., *Poètes en Egypte*, p. 80.

² *Le Cinquantenaire de la Réforme*, p. 349.

³ « Réceptions et élections », p. 7.

⁴ *Le Cinquantenaire de la Réforme*, p. 349.

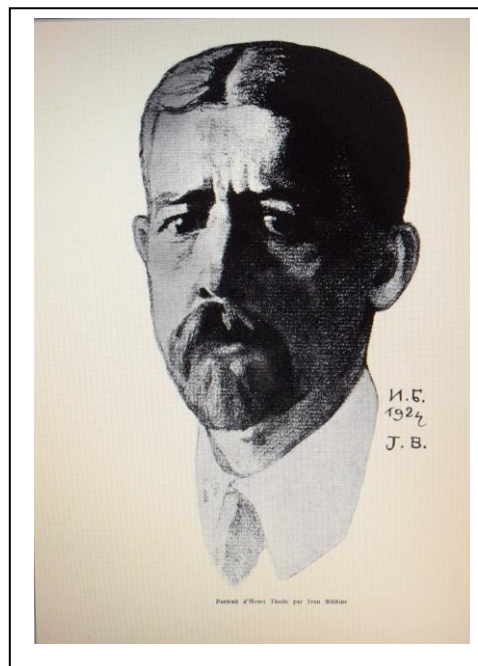
Henri THUILE (1885, Marseille – 1960, Montpellier)

À la différence de son frère Jean-Léon (cf. fiche), Henri Thuile est une figure que le champ culturel français semble s'être appropriée. Tout en n'ayant jamais acquis une vaste renommée auprès du grand public, il reste depuis des décennies au centre des intérêts de nombre de chercheurs, spécialistes de la littérature francophone d'Égypte. La récente réédition¹ de son récit *Littérature et Orient*, paru pour la première fois en 1921, vient confirmer une attention que le domaine académique ne lui a jamais niée.

Sa biographie est celle d'un amateur des lettres, ingénieur fils d'un ingénieur que le travail a conduit en Égypte. C'est à peu près à l'âge de dix ans, en effet, qu'Henri Thuile débarque dans le pays pour la première fois. Après une carrière à Marseille, son père Henri Jonathan, resté veuf avec cinq enfants à charge, a accepté en 1893 un poste de responsabilité au Caire, comme secrétaire particulier du délégué français au Conseil d'Administration des chemins de fer, des télégraphes et du port d'Alexandrie (*Board of Administration of Egyptian State Railways, Telegraphs and Port of Alexandria*). Deux ans plus tard, il fait venir au Caire ses enfants et ses parents. En 1897 il est promu ingénieur en chef au port d'Alexandrie et les Thuile déménagent une nouvelle fois. C'est à cette époque que remonte l'installation dans la maison du Mex², même si les enfants ne la fréquentent, initialement, que les dimanches et pendant l'été. En 1900, Henri Jonathan rentre en France pour faire des essais avec un nouveau prototype de locomotive : les essais sont concluants, mais l'homme y perd la vie. Les jeunes Thuile sont élevés à Alexandrie par les grands-parents et, une fois le grand-père disparu, par la grand-mère toute seule.

Henri fait ses études au Collège de Sainte Catherine, avant d'achever à son tour, comme son frère Jean-Léon, une formation d'ingénieur. Tout de suite après le baccalauréat, les deux frères commencent à travailler comme techniciens au port d'Alexandrie, à cultiver la passion pour les lettres et à prendre soin de la vaste bibliothèque paternelle, qu'ils enrichissent à leur tour. Dès la fin des années 1900, ils ouvrent cette bibliothèque privée à leurs contacts alexandrins. Les dimanches, ils accueillent les lettrés dans ce qui devient un des salons littéraires les plus en vue dans la ville. S'y côtoient Louis Fleri, Enrico Pea, Giuseppe Ungaretti, Jacques-René Fiechter, René Tasso et sa sœur Céline Axelos (cf. fiches) et bien d'autres auteurs d'Alexandrie. Y passent en visite des écrivains de renom, comme Pierre Benoît³, qui signent parfois des articles sur ce salon, souvent cités comme une sorte de sceau français sur ces activités culturelles francophones. En 1910 Henri Thuile se marie, en 1911 il perd sa femme⁴. Et c'est vraisemblablement dans la même année que les contacts avec Ungaretti et Pea s'intensifient. Dans *Vita in Egitto*, ce dernier consacre plusieurs passages à la description de l'atmosphère dans cette maison du Mex, où règne l'austérité d'un deuil récent, mais également d'un protestantisme rigoureux⁵, dû à l'éducation religieuse de la grand-mère⁶.

Les frères Thuile poursuivent ensemble, pendant quelques années, leur carrière littéraire : en animant leur salon alexandrin et en écrivant des textes qu'ils cherchent à faire



Portrait d'Henri Thuile par Ivan Bilibine.
Source : *L'Égypte nouvelle* (1925).

publier en France. En 1914, Jean-Léon quitte définitivement l'Égypte. Henri reste dans la maison du Mex et, pendant la Grande Guerre, les contacts entre eux sont rares. En 1921 Henri accepte le poste de directeur du Bureau européen du cabinet du roi Fouad, qu'il recouvre jusqu'en 1927. Georges Cattai (cf. fiche) lui succède, alors qu'Henri rentre lui aussi définitivement en France, sauf pour quelques brefs séjours entre le Caire et Alexandrie au cours des années suivantes.

Ouvrages de l'auteur :

- *La Lampe de terre*, Grasset, Paris 1912.
- *Littérature et Orient*, Albert Messein, Paris 1921.
- *Commentaires sur l'Atlas historique d'Alexandrie*, IFAO, Le Caire 1921.
- *Jeux d'Arlequin*, Victor Attinger, Paris-Neuchâtel 1932.

Sources secondaires sur l'auteur :

- --, « Les poètes de chez nous. Henri Thuile », *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société de publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 347.
- --, *Henri Thuile. L'homme, l'œuvre, les témoignages. Numéro spécial de L'Égypte nouvelle*, 11 avril 1925.
- AMROUCHE Jean et UNGARETTI Giuseppe, *Propos improvisés*, Gallimard, Paris 1972.
- BASCH Sophie, « *Lettres à Pargas ou Littérature et Orient* », dans S. Basch et J.-Y. Empereur (éd.), *Alexandria ad Europam*, p. 127-137.
- BENOÎT Pierre, « La Maison du Mex », *La Réforme illustrée 1925-1950. Numéro spécial édité à l'occasion du 25^{ème} anniversaire*, 1^{er} mai 1925, p. 138-139.
- CLAUDEL Paul, « Notes et dossier », dans THUILE Henri, *Littérature et Orient*, Ellug, Grenoble 2013 [1921], p. 169-238.
- LIVI Jean-François, « Henri Thuile, au service secret de la littérature », dans THUILE Henri, *Littérature et Orient*, Ellug, Grenoble 2013 [1921], p. 7-28.
- LIVI Jean-François, *Ungaretti, Pea e altri: lettere agli amici "egiziani": carteggi inediti con Jean-Léon e Henri Thuile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 24-27.
- PEA Enrico, *Il Servitore del diavolo*, Treves, Milano 1929.
- PEA Enrico, *Vita in Egitto*, Mondadori, Milano 1949.

- ZANANIRI Gaston, *Entre mer et désert. Mémoires*, Éditions du Cerf, Paris 1996, p. 265.

Notes :

¹ THUILE H., *Littérature et Orient. Préface de Jean-François Livi. Notes et dossier de Paul-André Claudel*, Ellug, Grenoble 2013.

² La maison du Mex est bâtie en 1870 par la Compagnie du Canal de Suez.

³ BENOÎT P., « La Maison du Mex ». On peut citer également Francis Jammes qui, depuis la France, était en contact avec les deux frères.

⁴ En 1912 Henri Thuile publie chez Grasset le recueil *La Lampe de terre*, traversé par ce deuil.

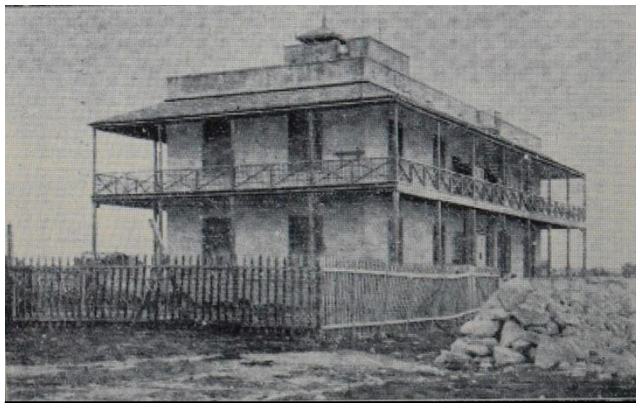
⁵ La famille Thuile est darbyste : elle suit la doctrine protestante de John Nelson Darby (1800-1882), fondateur d'un mouvement évangélique rigoriste plutôt répandu en Provence, à l'époque.

⁶ Cf. PEA E., *Vita in Egitto*, p. 29-39. Pea reporte un échange eu avec cette grand-mère, qui qualifiait d'inutiles tous les livres « modernes » amassés dans la bibliothèque, en jugeant qu'on pouvait bien se contenter de la lecture de la Bible.

Jean-Léon THUILE (1887, Bressuire – 1970, Montpellier)

Comme son frère Henri (cf. fiche), Jean-Léon Thuile a passé sa première enfance en France, avant de s'installer en Égypte avec sa famille¹. Comme lui, il est devenu ingénieur et a travaillé au port d'Alexandrie, tout en s'adonnant en amateur à l'écriture.

Il y a néanmoins, entre les trajectoires des deux frères, une différence de taille : si Henri a suscité l'intérêt des experts de littérature francophone, Jean-Léon n'est mentionné que pour son lien de parenté avec Henri ou son amitié avec Enrico Pea et Giuseppe Ungaretti (cf. fiches). Pourtant, les carrières littéraires d'Henri et Jean-Léon sont contemporaines et éveillent pareillement l'attention des éditeurs parisiens. De plus, rien n'indique que, dans la gestion du salon littéraire du Mex, Jean-Léon ait joué un second rôle par rapport à son aîné. La passion pour les livres est tout aussi partagée et les deux frères enrichissent ensemble la bibliothèque que leur père leur a léguée, dans la maison du Mex. Le manque de considération



La maison des Thuile au Mex.
Source : *L'Égypte nouvelle* (1925)

envers la figure de Jean-Léon est dû donc à un

autre genre de motifs. D'abord, la difficulté de repérage de ses romans – qui étaient, jusqu'à présent, invariablement donnés pour disparus² – n'a pas dû faciliter les choses. Cependant, la difficulté de repérage d'un texte est en soi un indice : non seulement d'une diffusion réduite, mais d'un faible intérêt envers celui-ci. Cela explique la nature fragmentaire, si ce n'est contradictoire, des renseignements sur son contenu, son éditeur, sa circulation et, enfin, sa localisation.

Or, les sources secondaires sur Jean-Léon sont aussi minces que partielles : conditionnées, d'une part, par leur aspect tardif, bien souvent postérieur à sa mort ; de l'autre, par la place réduite qu'on lui accorde, par rapport à son frère Henri. Font exception à la règle les témoignages de Giuseppe Ungaretti et d'Enrico Pea. Le premier déclare ranger *Le trio des damnés* et *L'Eudémoniste*, signés par Jean-Léon, parmi les plus beaux romans des quarante dernières années³. Le second, au contraire, s'attache à décrire la personnalité de leur auteur, en qualifiant sa production de décadente, empreinte d'un pessimisme existentiel sans issue⁴. Or, c'est ce dernier portrait qui est associé à Jean-Léon Thuile, en oubliant qu'il est assombri par un jugement moral, fortement négatif, que Pea porte *a posteriori* sur toute son expérience égyptienne, après avoir quitté l'Égypte pour l'Italie et l'athéisme pour le catholicisme. Cette expérience s'incarne, de façon emblématique, dans le projet – entamé avec Jean-Léon Thuile – d'une pièce de théâtre sur Judas⁵, qui a pour but d'en rédimier l'action et la figure. À des années de distance, Pea rejette en bloc ce qu'il considère comme un aveuglement moral l'ayant poussé à « servir le diable⁶ », en emportant dans cette sentence sans appel la production même de Jean-Léon.

On peut alors se demander si, après avoir quitté lui aussi l'Égypte – en 1914, tout comme Pea – Jean-Léon Thuile n'a pas porté sur sa propre production le même jugement sans appel, en contribuant physiquement à la rendre inaccessible. Selon Sophie Basch, à sa rentrée en France Jean-Léon a « soustrait ses premières œuvres au Dépôt légal, pour se consacrer à

l'étude de la faïence de Montpellier et à l'histoire de l'orfèvrerie du Languedoc, seules preuves de son existence dans le catalogue de la Bibliothèque nationale...⁷ ». L'exemplaire de *L'Eudémoniste* aujourd'hui conservé au Caire serait donc échappé à cette « soustraction », parce qu'il était déjà en possession de Max Debbane⁸, à l'abri de sa bibliothèque privée alexandrine, intégrée ensuite dans celle, publique, de l'American University in Cairo. Qu'elle soit, ou pas, le fruit d'une *damnatio memoriae* délibérée, l'histoire de la circulation (manquée) de cet ouvrage mériterait d'être approfondie.

Ouvrages de l'auteur :

- *L'Eudémoniste*, Basset, Paris 1913.
- *'Prélude'. Suivi de 'Adieu à ma fille'*. Librairie Auguste Blaizot, Paris 1947.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- *Le Trio des damnés*. Tant Enrico Pea, dans *La Vita in Egitto*, que Giuseppe Ungaretti, dans « Quaderno Egiziano », parlent de ce livre, que je n'ai pu localiser : même pas dans la Rare Books and Special Collections Library de l'AUC, qui abrite pourtant le seul exemplaire que je connaisse de *L'Eudémoniste*.

Sources secondaires sur l'auteur :

- AMROUCHE Jean et UNGARETTI Giuseppe, *Propos improvisés*, Gallimard, Paris 1972.
- BASCH Sophie, « *Lettres à Pargas ou Littérature et Orient* », dans S. Basch et J.-Y. Empereur (éd.), *Alexandria ad Europam*, IFAO, Le Caire 2007, p. 127-137.
- BASCH Sophie, « Le rendez-vous des étrangers : de Panait Istrati à François Sureau, portrait d'Alexandrie en anarchiste », *La pensée de midi* n. 14, hiver 2005, p. 89-98.
- CLAUDEL Paul, « Notes et dossier », dans THUILE Henri, *Littérature et Orient*, Ellug, Grenoble 2013 [1921], p. 169-238.
- LIVI Jean-François, « Ungaretti a Parigi: nuove lettere a Jean-Léon Thuile », dans A. Zingone (éd.), *Nouveau cahier de route. Giuseppe Ungaretti. Inediti, aggiornamenti, prospettive*, Pagliai, Firenze 2000, p. 23-49.
- LIVI Jean-François, « Tra Alessandria d'Egitto e Parigi: Ungaretti e i fratelli Thuile. Nuove prospettive », dans L. Fava Guzzetta (éd.), *Giuseppe Ungaretti. Identità e metamorfosi*, Maria Pacini Fazzi, Lucca 2005, p. 195-210.
- LIVI Jean-François, *Ungaretti, Pea e altri: lettere agli amici "egiziani". Carteggi inediti con Jean-Léon e Henri Thuile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988.
- PEA Enrico, *Il Servitore del diavolo*, Treves, Milano 1929.

- PEA Enrico, *Vita in Egitto*, Mondadori, Milano 1949.
- UNGARETTI Giuseppe, « Quaderno egiziano », dans *Il Deserto e dopo*, Mondadori, Milano 1961, p. 11-114.

Notes :

¹ Pour la trajectoire familiale des Thuile, je renvoie à la fiche sur son frère Henri.

² Cf. BASCH S., « Le rendez-vous des étrangers ».

³ UNGARETTI G., « Quaderno egiziano »,

⁴ PEA E., *Il Servitore del diavolo* ; ID., *Vita in Egitto*, p. 29-32.

⁵ Pea finit par mener à bien ce projet tout seul. Sa pièce sur Judas, mise en scène à son retour en Italie et publiée ensuite, fait scandale. Et Pea, repenté, fait amende : au cours des années suivantes, il écrit d'autres pièces sur la passion du Christ, conformes cette fois aux récits évangéliques. Il relate ce parcours en termes de faute, repentir et conversion : cf. PEA E., « Confessione di Pea », dans *La passione di Cristo – L'anello del parente folle*, Morcelliana, Brescia 1950, p. 7-8.

⁶ *Il Servitore del diavolo* (« Le serviteur du diable ») est d'ailleurs le titre de ce roman de 1929 dans lequel Pea parle également de sa collaboration avec Jean-Léon Thuile.

⁷ BASCH S., « *Lettres à Pargas* ou *Littérature et Orient* », p. 129.

⁸ Max Debbane (1892-1965) est un homme d'affaires né à Alexandrie, d'origine syro-libanaise et de passeport brésilien, issu d'une famille aisée et en vue. Collectionneur de livres, il a réuni pendant sa vie une vaste bibliothèque, aujourd'hui en possession de l'AUC. Pour plus de précisions, cf. <http://library.aucegypt.edu/rbscl/resources/debbane.html>

As‘ad TURÂD (1835, Beyrouth – 1891, Alexandrie)

Les renseignements biographiques bruts sur ce poète syro-libanais arabophone d’Alexandrie sont dus à une note rédigée, dans son recueil posthume, par un des membres de sa famille et reprise ensuite par les sources se penchant sur sa vie ou son œuvre ; à commencer par Jurjî Zaydân¹, qui la cite pratiquement mot par mot.

Né à Beyrouth dans une riche famille orthodoxe, de lettrés, As‘ad Turâd fait ses études primaires à l’École Américaine d’Aley ; son père estimant – selon Zaydân – que les instituts beyrouthins de l’époque n’étaient pas en mesure de garantir une éducation de haut niveau². À Aley l’enfant s’adonne tout particulièrement à l’apprentissage de l’arabe, en manifestant un talent précoce pour la poésie. Ses études achevées, il occupe pendant de nombreuses années des postes non mieux précisés dans l’administration ottomane, que la note biographique appelle « hukûma ‘uthmâniyya » (gouvernement ottoman), en soulignant que Turâd gagne pour ses services la confiance « des gouverneurs et des hauts dirigeants » (*al-wulâ wa-a’l-ru’asâ’ al-‘izâm*)³. La note, et les autres sources avec elle, rapporte ensuite le date de 1872, quand Turâd quitte la région syro-libanaise pour l’Égypte, où il s’installe « en exerçant le commerce à Alexandrie, à Zifta et à Mansoura » (*yata ‘âtâ al-tijâra fî al-Iskandariyya, wa-Ziftâ wa-al-Mansûra*)⁴. Encore une fois, point de précisions sur la nature de ce commerce. La date suivante mentionnée par les sources est celle de sa mort, survenue à Alexandrie en 1891 et pour laquelle on ne donne pas de cause.

C’est alors grâce à son activité de poète que nous pouvons esquisser un tableau plus articulé sur As‘ad Turâd. Dès sa jeunesse, son modèle stylistique de référence est Nasîf al-Yâzîjî⁵, qu’il a eu la possibilité de fréquenter et auquel il consacre d’ailleurs un *madh* (« éloge ») embrassant toute son œuvre, ainsi que des *madh* distincts auxquels il confie des louanges plus ponctuelles : sur des recueils spécifiques, sur l’imprimeur qui a mené à bien le travail d’impression, ainsi que sur l’œuvre poétique de Warda al-Yâzîjî, une des filles de Nasîf.

Les poèmes réunis dans le recueil posthume d’As‘ad Turâd sont en effet pour la plupart des éloges (*madh*) ou des élégies (*rithâ’*) célébrant – en mort ou en vie – des personnalités connues, de façon directe ou indirecte, par le poète. Lus comme des sources historiques, ces poèmes nous offrent un complément d’informations non négligeable sur le parcours de leur auteur, en particulier sur ses contacts, ses réseaux, ses velléités sociales affichées et ses allégeances dans les deux pays où il a vécu. Les poèmes consacrés à des personnalités syro-libanaises, y compris à l’époque où l’auteur vivait en Égypte, sont les plus nombreux. À côté de la famille Turâd (père, deux de ses frères, un cousin⁶), ce sont les membres d’importantes familles orthodoxes libanaises (les Fayyâd, Tuwînî⁷, Bustrus, Naqqâsh, Khûrî, Dahhân, Nawfal) qui défilent – loués ou regrettés – dans les vers du poète.

As‘ad Turâd prend également position, en poésie, sur des controverses qui agitent son milieu. Il répond en vers, en janvier 1886, à des articles publiés par un certain père Iliâs Mansûr (catholique) sur un journal français et considérés comme calomnieux envers la communauté orthodoxe et son Patriarche. C’est, en toute probabilité, cette allégeance à la communauté orthodoxe qui le porte à célébrer, par exemple, la visite à Beyrouth du chef de l’armée russe : le Grand-duc Constantin, frère du Tsar de Russie. Dans ce microcosme orthodoxe surgissent, quoique numériquement moins importants, des éloges adressés à des membres de deux familles de princes du Metn libanais : les Abîllâmâ et les Arslân, les deux d’origine druze.

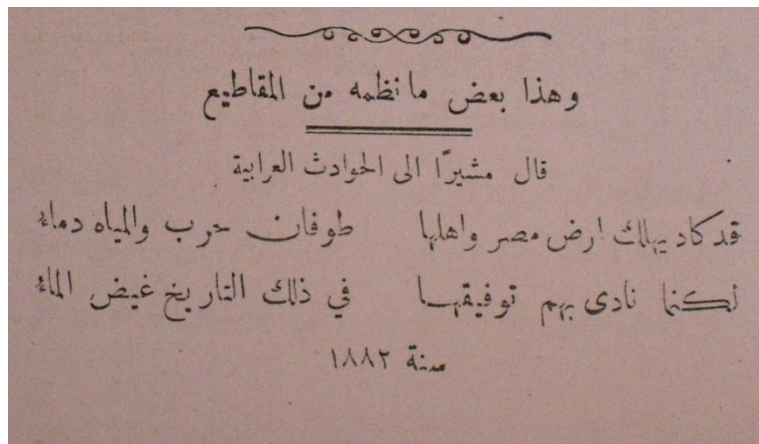
En revanche, les liens affichés en milieu alexandrin se rattachent majoritairement à des familles orthodoxes d'origine syro-libanaise : les Karam et les Haddâd ; ces derniers dans la personne de Sulaymân, père de Najîb al-Haddâd (cf. fiche).

Quant aux sentiments de l'auteur face à l'essor du nationalisme égyptien, ils sont décelables à partir de son affiliation ottomane, de l'allégeance au khédivé Tawfiq génériquement exprimée dans un *madh*, mais aussi d'un poème – aussi bref qu'explicite – où la révolution 'urabiste de 1879-1882 (qualifiée, à la manière de Jurjî Zaydân, d'« événements 'urabistes ») est vue comme une guerre sanglante et le khédivé Tawfiq est peint comme le sauveur d'Égypte :

Il dit en référence aux événements 'urabistes :

Aurait pu effacer l'Égypte et ses gens / un déluge de guerre dont l'eau était du sang /
Mais par son Tawfiq appelée / l'eau alors s'est retirée⁸.

An 1882.



Comme Jurjî Zaydân pour Salîm Taqlâ (cf. fiche), Najîb Ibrâhîm Turâd revendique une double appartenance – libanaise et égyptienne – pour As'ad Turâd. Dans la note biographique qui clôt le recueil, il affirme en effet que son auteur jouissait de l'affection et de l'estime de tous ceux qui le connaissaient « dans les deux régions syrienne et égyptienne » (*fî al-qutrayn al-sûrî wa-al-misrî*).

Ouvrages de l'auteur :

- *Nubdha min dîwân al-shâ'ir al-mashhûr al-marhûm As'ad Turâd. Jama'a-ha Fadlallah Khalîl Turâd, ibn akhî sâhib al-dîwân, wâ hiya matbû'a 'alâ nafaqati-hi. Waqafa 'alay-hâ wa-rattaba-hâ wa-nâzara tab'a-hâ Najîb Ibrâhîm Turâd* (Extrait du recueil du célèbre poète feu As'ad Trâd. Recueilli par Fadlallah Khalîl Turâd, neveu de l'auteur du recueil, qui est imprimé à son compte. Approuvé, ordonné et contrôlé en phase d'impression par Najîb Ibrâhîm Turâd, al-Matba'a al-Tijâriyya fî thaghr al-Iskandariyya, al-Iskandariyya 1899.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

Dans *Ta'rikh adâb al-lugha al-'arabiyya*, vol. IV, p. 232, Zaydân parle d'un recueil de Turâd imprimé à Beyrouth. Pourtant, dans *Tarâjim mashâhîr al-sharq*, Zaydân lui-même ne cite que des poèmes inclus dans le recueil posthume alexandrin.

Sources secondaires sur l'auteur :

- DÂGHIR Yûsuf As'ad, *Masâdir al-dirâsa al-adabiyya*, al-Jâmi'a al-Lubnâniyya, Bayrût 1983 [1956].
- SHÎKHÛ Luwîs, *Ta'rikh al-adâb al-'arabiyya fî al-qarn al-tâsi' 'ashara wa-al-rub' al-awwal min al-qarn al-'ishrîn*, Dâr al-Mashriq, Bayrût 1991 [1926].
- TURÂD Najîb Ibrâhîm, [Note biographique sur As'ad Trâd, sans titre], dans TURÂD As'ad, *Nubdha min dîwân al-shâ'ir al-mashhûr al-marhûm As'ad Turâd* (« Extrait du recueil du célèbre poète feu As'ad Trâd »), al-Matba'a al-Tijâriyya fî thaghr al-Iskandariyya, al-Iskandariyya 1899, p. 77-79.
- ZAYDÂN Jurjî, *Tarâjim mashâhîr al-sharq fî al-qarn al-tâsi' 'ashara*, vol. II, Dâr Maktabat al-Hayâ, Bayrût s. d., p. 367-371.
- ZAYDÂN Jurjî, *Ta'rikh adâb al-lugha al-'arabiyya*, vol. IV, Dâr al-Fikr, Bayrût 1992 [1926], p. 232.

Notes :

¹ Jurjî Zaydân (1861, Beyrouth–1914, le Caire), chrétien orthodoxe qui se revendique d'une appartenance ottomane, fait partie des intellectuels syro-libanais qui ont contribué à la *Nahda* égyptienne. Largement autodidacte, il rédige des traités sur l'histoire de la littérature arabe et des pays islamiques, ainsi que de nombreux romans visant à attirer l'attention du public sur ce patrimoine culturel. Considéré comme le père du roman historique arabe, il est également le fondateur, en 1892, de la revue *al-Hilâl*, qui donne naissance à la maison d'édition homonyme, encore active en Égypte. On lui doit aussi *Tarâjim mashâhîr al-sharq fî al-qarn al-tâsi' 'ashara* (« Biographies de personnalités d'Orient au XIX^e siècle »), paru en deux volumes entre 1902 et 1903. Ce livre permet de reconstruire le réseau de Zaydân lui-même, à travers ses choix documentaires : de nombreuses « personnalités », parmi celles qu'il cite, sont liées en effet à un microcosme chrétien syro-libanais, ou syro-libanais d'Égypte, fréquenté par l'auteur. Un ouvrage récent retrace le parcours de Zaydân : DUPONT A.-L., *Jurjî Zaydân (1861–1914) : écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, IFPO, Damas 2006.

² Cf. ZAYDÂN J., *Tarâjim mashâhîr al-sharq*, p. 367. On peut supposer que Zaydân voulait souligner l'excellence de l'enseignement dans les écoles des missionnaires, comme celle d'Aley. À l'époque, les instituts beyrouthins qui auront le plus de prestige (le Collège patriarcal, l'École nationale) n'ont pas encore été fondés.

³ TURÂD N. I., [Note biographique sur As'ad Tarâd, sans titre], p. 78.

⁴ *Ibid.*

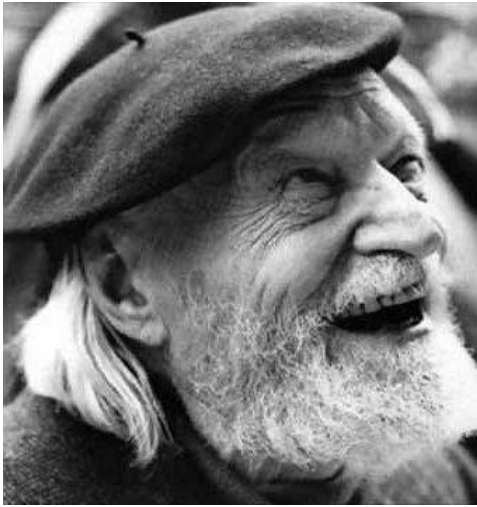
⁵ Nasîf al-Yâzîjî (1800 – 1871) est une figure de proue de la *Nahda* syro-libanaise. Poète, grammairien, traducteur, il a été secrétaire du prince Bashîr al-Shihâb, avant d'enseigner au Syrian Protestant College de Beyrouth (aujourd'hui American University in Beirut). Sa biographie se trouve entre autres dans ZAYDÂN J., *Tarâjim mashâhîr al-sharq*, vol. II, p. 16-28.

⁶ Ce cousin se nomme Farjallah Khalîl Turâd (s'agirait-il du même qui a publié à son compte le recueil, mais qui est indiqué sur la couverture comme *Fadlallah* Khalîl Turâd ?).

⁷ Ce nom de famille est transcrit en français comme Tuéni.

⁸ TURÂD A., *Nubdha min dîwân*, p. 69.

Giuseppe UNGARETTI
(1888, Alexandrie – 1970, Milan)



Le vieil Ungaretti,
poète canonique italien.
Source : Wikipedia.



Le jeune Ungaretti, soldat.
Source : Wikipedia.

Giuseppe Ungaretti est né à Alexandrie dans une famille modeste. Ses parents, originaires de la campagne de Lucques, ont quitté l'Italie pour fuir la misère. Ils se sont installés à Alexandrie, dans le quartier de Muharram bey, rue Menasce. Son père, ouvrier, meurt en 1890 dans un accident du travail, et sa mère, restée veuve avec l'enfant à charge, redouble d'efforts pour gérer le four à pain grâce auquel elle gagne sa vie. Avec ses épargnes, elle réussit à inscrire l'enfant à une bonne école : l'École suisse Jacot, où Ungaretti fait ses études en français. Vers 1906, en fréquentant les milieux anarchistes alexandrins, il fait la connaissance d'Enrico Pea (cf. fiche). Il y a ensuite la rencontre avec les frères Thuile (cf. fiches) et la fréquentation de leur bibliothèque et de leur salon littéraire, où Ungaretti entre en contact avec de nombreux auteurs d'Alexandrie¹. Dès cette période, il commence également à collaborer avec des revues littéraires italiennes, notamment *La Voce*², et à correspondre avec des poètes et des intellectuels.

Il quitte définitivement l'Égypte en 1912, pour poursuivre ses études à la Sorbonne. À Paris il entre en contact avec Guillaume Apollinaire, tout en fréquentant également des artistes et des poètes italiens résidant dans la capitale française³. Quand, en 1914, la Grande Guerre se déclenche, il plaide pour que l'Italie y entre à son tour et s'engage dans l'armée italienne comme volontaire. Il est ensuite envoyé au front, dans la région du Carso, d'où il écrit ses poèmes les plus célèbres sur l'absurdité de la guerre. Le conflit entraîne chez lui, comme chez nombre d'auteurs à l'époque, des remises en question identitaires. Au début, il suscite chez Ungaretti une allégeance à l'Italie institutionnelle, capable de surmonter un sentiment de non-appartenance envers un pays qu'il ne connaissait, jusque là, qu'à travers les paroles de sa mère⁴. Sur le terrain, la guerre vécue change la donne et on assiste dans les poèmes comme dans les lettres de cette période, écrits dans les tranchées⁵, à une désillusion qui débouche à la fois sur un pessimisme envers l'époque et sur un humanisme universaliste, vu comme la seule voie pour un avenir de paix. C'est sous ce dernier angle – comme une sorte de chantre pacifiste⁶ – que des générations d'Italiens perçoivent désormais Ungaretti, depuis

qu'il a été canonisé comme poète national et que son passé alexandrin, voire même parisien, est vu comme une sorte d'étape sur la voie de l'Italie, qui ne mérite pas plus qu'une notation fugace dans les critiques ou les manuels.

À la différence de nombre d'auteurs de ce *corpus*, en effet, pour Giuseppe Ungaretti le problème n'est pas la carence, mais la surabondance de sources. Pour ce qui est des sources secondaires, il faut également souligner leur ton parfois hagiographique et, souvent, téléologique. En d'autres termes, même quand le but affiché n'est pas la célébration d'un poète qui est désormais une voix canonique italienne, on a tendance à lire tous les éléments de sa biographie comme une unité, assemblée *a posteriori*, qui en fait un monument figé. Dans cette unité ne rentrent pas, ou ne rentrent que comme des erreurs de jeunesse, la position d'*interventista*⁷ (« favorable à l'intervention italienne dans la Grande Guerre ») qu'Ungaretti prend en 1914 ou son adhésion au fascisme qui mûrit au cours des années 1920.

Ouvrages de l'auteur (bibliographie sélective) :

- *Il Porto Sepolto*, Stabilimento tipografico friulano, Udine 1916.
- *Allegria di naufragi*, Vallecchi, Firenze 1919.
- *L'Allegria*, Preda, Milano 1931.
- *Sentimento del Tempo*, Vallecchi, Firenze 1933.
- *Poesie disperse*, Mondadori, Milano 1945.
- *Il Taccuino del Vecchio*, Mondadori, Milano 1960.
- *Il Deserto e dopo*, Mondadori, Milano 1961.
- *Vita d'un uomo. Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1969.

Monumenta :

- Pierre tombale de Giuseppe Ungaretti et de son épouse, Jeanne Ungaretti-Dupoix, au cimetière monumental du Verano, à Rome.

Sources secondaires sur l'auteur (bibliographie sélective) :

- DANZI Massimo, « 'Cette Égypte inoubliable, inoubliée' : memorie egiziane in una sconosciuta intervista di Giuseppe Ungaretti », in P. Viti, *Letteratura, verità e vita: studi in ricordo di Gorizio Viti*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005, p. 629-645.
- GIACHERY Emerico, *Luoghi di Ungaretti*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1998.

- LIVI Jean-François, *Ungaretti, Pea e altri: lettere agli amici "egiziani". Carteggi inediti con Jean-Léon e Henri Thuile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988.
- LIVI Jean-François, « Ungaretti a Parigi: nuove lettere a Jean-Léon Thuile », dans A. Zingone (éd.), *Nouveau cahier de route. Giuseppe Ungaretti. Inediti, aggiornamenti, prospettive*, Pagliai, Firenze 2000, p. 23-49.
- LIVI Jean-François, « Tra Alessandria d’Egitto e Parigi: Ungaretti e i fratelli Thuile. Nuove prospettive », dans L. Fava Guzzetta (a cura di), *Giuseppe Ungaretti. Identità e metamorfosi*, Maria Pacini Fazzi, Lucca 2005, p. 195-210.
- PEA Enrico, *Il Servitore del diavolo*, Treves, Milano 1929.
- PEA Enrico, *Vita in Egitto*, Mondadori, Milano 1949.
- REBAY Luciano, *Le origini della poesia di Giuseppe Ungaretti*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1962.
- THUILE Henri, « J’ai gardé de Giuseppe Ungaretti le souvenir... », dans UNGARETTI Giuseppe, *Il Taccuino del vecchio*, Mondadori, Milano 1960, p. 133-134.
- THUILE Jean, « Non, Ungaretti, tu le sais... », dans UNGARETTI Giuseppe, *Il Taccuino del vecchio*, Mondadori, Milano 1960, p. 128-132.

Notes :

¹ Ce sont souvent des contacts qui durent des décennies, au-delà du départ d’Égypte de l’auteur.

² *La Voce* est une revue littéraire fondée à Florence en 1908 par Giovanni Papini et Giuseppe Prezzolini.

³ On peut citer ici Ardengo Soffici auquel, au cours de la Grande Guerre, Ungaretti adresse des lettres depuis les tranchées.

⁴ Ungaretti ne se rend à Florence qu’au cours de l’été 1912, avant de s’installer à Paris. Dans la ville il fréquente ses contacts dans le cercle de *La Voce*.

⁵ Notamment *Il Porto Sepolto*, imprimé pendant la guerre dans une petite typographie d’Udine et tiré à 80 exemplaires.

⁶ Cette image de chanteur pacifiste ressort en particulier de la photo du vieil Ungaretti montrée en ouverture. Cette photo, depuis longtemps dans le domaine public et dont l’auteur est inconnu, est un classique. Des générations d’Italiens l’ont vue comme l’image d’Ungaretti par excellence : une sorte de portrait institutionnel où le poète canonique est un vieil homme (donc un poète déjà canonisé) avec la barbe blanche d’un sage et le sourire enjoué d’un enfant. Sans oublier le béret basque, qui est une sorte d’attribut incontournable du personnage.

⁷ Beaucoup plus rare, quoiqu’également dans le domaine public et désormais disponible en ligne, est en effet la photo d’Ungaretti en uniforme de soldat, prise pendant la Première Guerre mondiale. Elle renvoie à la guerre, ce qui ne correspond pas à l’image institutionnelle du poète.

Raoul WILKINSON (1862, Alexandrie ? – 1944, Alexandrie ?)

Les sources secondaires dont nous disposons sur Raoul Wilkinson présentent cet auteur comme une figure légère, voire folklorique, de la scène culturelle alexandrine, plus que comme un membre respectable de celle-ci. Seule exception – partielle – à cette tendance : la brève introduction non signée à un de ses poèmes, publiée dans *La Réforme* en 1945, le décrit comme « un poète délicat et une des physionomies les plus aimées des Alexandrins »³⁶⁰, en accompagnant la tournure, quasi formulaire, sur la « physionomie » du poète d'une notation positive sur sa poésie. Pourtant, à un an de sa disparition, cette appréciation peut sonner comme une phrase de circonstance. En effet, les autres sources qui mentionnent Wilkinson, de son vivant ou après sa mort (mais à plus de distance de celle-ci), le font par des remarques hâtives. Elles accordent plus d'attention à son aspect physique, ses habitudes vestimentaires et son attitude en société – sa « physionomie » donc – qu'à sa production poétique.

Cela commence en 1897, avec la mention de Wilkinson dans une galerie de brefs portraits ironiques en vers qu'Édouard de Lagarenne (cf. fiche), consacre aux personnalités du monde de la culture, des affaires, de la politique d'Alexandrie :

RAOUL WILKINSON

Raoul, blond, fait des vers très beaux, genre blasé ;
N'y croyez pas, il est encore trop frisé³⁶¹.

Or, s'il est vrai que ces portraits sont tous ironiques, il l'est aussi qu'ils ont bien souvent un ton moins moqueur, où l'on peut aisément déceler, derrière la plaisanterie de façade, un signe d'estime pour la personne ciblée. En ce cas, il peut encore s'agir d'une moquerie amicale, car Édouard de Lagarenne et Raoul Wilkinson se connaissaient personnellement, ayant collaboré³⁶² au même périodique alexandrin, *Le Scarabée*, avant que celui-ci, jugé trop léger, ne cédât la place à une publication à l'apparence plus sérieuse³⁶³ : *La Correspondance égyptienne*, fondée et dirigée jusqu'à sa mort par Édouard de Lagarenne.

Après de Lagarenne, le manque d'attention, si ce n'est le mépris, pour la poésie de Raoul Wilkinson se fait patent. Tout en l'incluant dans son anthologie, en 1955, Jean Moscatelli ne lui consacre que quelques lignes saluant sa « personnalité mondaine », qu'il conjugue avec une observation sur son attitude de bohème et son ironie décapante ; sans un seul mot sur les trois poèmes qu'il présente pourtant à l'attention des lecteurs :

Cet Alexandrin était un bohème et un mondain. Que de laisser-aller en lui, que de fantaisie et d'ironie ! Mais aucune personnalité mondaine ne pouvait lui damer le pion. Figure avenante et railleuse, on le distinguait particulièrement dans les milieux huppés où l'on goûtait ses reparties et ses boutades³⁶⁴.

Anthologisé avec réserve, Wilkinson ne mérite pas plus de considération de la part de Gaston Zananiri (cf. fiche), dont il fréquentait le père, Georges Zananiri (cf. fiche), qui collaborait également à la revue *Scarabée* :

Raoul Wilkinson ne fit rien de son existence, sinon fréquenter les salons et ‘boursicoter’. Jusqu’à la fin de sa vie – il mourut fort âgé – on le voyait chaque jour sortir vers dix heures du matin de son appartement de célibataire : il arpentaient la grande artère qui menait de son logis au Club Mohamed-Aly où il déjeunait régulièrement. Puis, assis confortablement dans un fauteuil sur le perron du Club, il discutait finances, littérature et art, faisait de bons mots, tutoyait tout le monde, composait de temps à autre un poème, donnait quelques conseils aux jeunes écrivains, dînait en ville. Toujours souriant et suave, grand de taille, sanglé dans un complet sombre très élégant, il était d’une politesse exquise. Il avait gardé quelque chose de son ‘chic anglais’, quoique sa famille eût vécu depuis des générations dans le Proche Orient et qu’il ne parlât pas cette langue. Ses poèmes n’ont jamais été publiés et parmi ses vers, ceux-ci, quelque peu désenchantés, semblent bien le décrire :

Toute joie est rebelle
À mon cœur inconstant
qui toujours mécontent
En vain se renouvelle.

Mais l’horloge fidèle
Messagère du temps
Me prévient que l’instant
S’envole comme une aile³⁶⁵.

Cette description due à Zananiri, qui est d’ailleurs la plus dure, contient au moins une imprécision : s’il est vrai que Wilkinson ne publia pas de recueils poétiques complets, il est faux que ses poèmes – parus dans des journaux et des revues, ainsi que dans l’anthologie de Moscatelli – n’aient jamais été publiés. De plus, le poème cité par Zananiri fait partie des trois textes de Wilkinson présentés par Moscatelli et on peut supposer – vue l’exactitude de la citation – qu’elle ait été faite sur la base de l’anthologie même. Plus qu’à l’ignorance, donc, cette opinion tranchée sur Wilkinson peut être attribuée à un jugement moral porté sur sa figure. S’il est difficile de reconstruire, au niveau historique, la part qu’ont eue dans l’émergence de cette opinion les rapports interpersonnels, les sympathies et les antipathies entre individus, la tentative de travailler sur les éléments vérifiables dont nous disposons, pour les mettre en contexte, peut aider à en proposer une lecture³⁶⁶.

Quoi qu’il en soit, cette anthologisation avec réserve due à Moscatelli et ce jugement peu enthousiaste dû à Zananiri ôtent à Wilkinson la possibilité d’une reconnaissance de nos jours : dans ses anthologies sur la littérature francophone d’Égypte, Luthi n’accorde pas à Wilkinson le statut d’auteur à préserver, en le mentionnant en passant comme figure connue par d’autres auteurs qui ont déclaré l’avoir côtoyé à Alexandrie³⁶⁷.

Ouvrages de l’auteur :

- Deux poèmes sans titre (dont les premiers vers sont respectivement « La nuit compatissante entre par la fenêtre » et « Toute joie est rebelle ») et « L’automne », dans J. Moscatelli, *Poètes en Égypte*, Éditions de l’Atelier, Le Caire 1955, p. 15-17.
- Poème « Accalmie », dans *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 319 (sa première parution remonte au 15 avril 1897, probablement dans *Le Scarabée*).

Ouvrages non localisés de l'auteur :

Selon Moscatelli, le « laisser-aller » de Wilkinson a conduit à la perte de l'écrasante majorité de ses poèmes. Selon Zananiri, aucun poème de Wilkinson n'est publié (remarque qui est démentie par les publications mentionnées ici). Au-delà des jugements moraux qui filtrent de ces remarques, on peut affirmer que la production de Wilkinson, comme celle de nombre d'auteurs alexandrins, demeure dispersée dans la presse de l'époque.

Sources secondaires sur l'auteur :

- --, *Le Cinquantenaire de la Réforme*, Société des publications égyptiennes, Alexandrie 1945, p. 319.
- DE LAGARENNE Édouard, «L'Avant-garde», dans *L'Égypte fantaisiste. Sonnets pharaoniques, Silhouettes, Grains de sable, Plaies etc.*, Imprimerie de la Correspondance égyptienne, Alexandrie 1897, p. 204.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, Éditions de l'Atelier, Le Caire 1955, p. 15-17.
- ZANANIRI Gaston, *Entre mer et désert*, Éditions du Cerf, Paris 1996, p. 266-267.

Notes :

³⁶⁰ *Le Cinquantenaire de la Réforme*, p. 319.

³⁶¹ DE LAGARENNE É., « L'Avant-garde », p. 204.

³⁶² En fait, Raoul Wilkinson pourrait bien figurer parmi les cofondateurs, et non seulement les collaborateurs, de la revue *Scarabée*. Dans la présentation consacrée à Édouard de Lagarenne dans *L'Égypte à l'aurore du XX^e siècle*, en effet, G. B. Danovaro ne mentionne pas les noms des amis ayant épaulé Lagarenne dans la mise en place du périodique (cf. fiche Édouard de Lagarenne).

³⁶³ C'est du moins la raison reportée par Danovaro pour expliquer la fermeture de la revue (cf. fiche Édouard de Lagarenne).

³⁶⁴ MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, p. 15.

³⁶⁵ ZANANIRI G., *Entre mer et désert*, p. 266-267, c'est moi qui souligne.

³⁶⁶ Cf. volume 1, partie II, chap. 3, par. 3.5.

³⁶⁷ Cf. LUTHI J.-J., *Entretiens avec des auteurs francophones d'Égypte*, p. 124 et 162, et ID., *Lire la presse d'expression française en Égypte*, p. 187.

Gaston ZANANIRI (1904, Alexandrie – 1996, Paris)

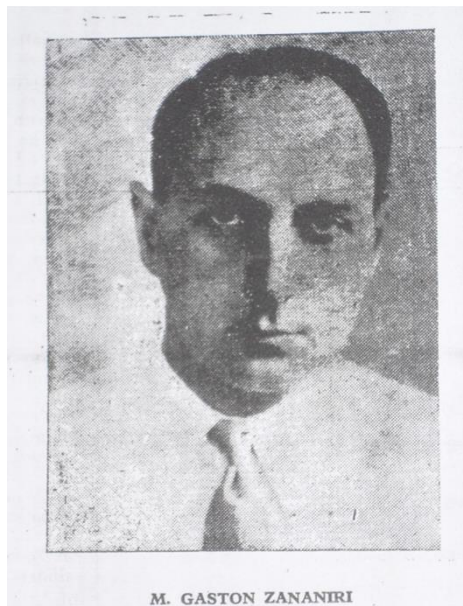
« Ce siècle avait quatre ans lorsque, dans l’Alexandrie khédiviale, Gaston Zananiri naquit d’un pacha ottoman et d’une Juive italo-magyare. Petit-fils d’un Égyptien grec-catholique et d’une Arménienne de Constantinople, il recevait au berceau tous les Orient en héritage ». C’est ainsi que les Éditions du Cerf présentent, en 1996, l’auteur des mémoires publiés sous le titre *d’Entre mer et désert* et consacrés pour la plupart à la reconstruction du microcosme alexandrin où il a vécu. Pour une fois, le ton exotisant de ces lignes n’est pas un escamotage publicitaire de l’éditeur, mais une façon de restituer, en toute fidélité, le positionnement de l’auteur vis-à-vis de son héritage familial ainsi que de sa trajectoire personnelle. Zananiri lui-même semble en effet attacher la plus grande importance à ce creuset originel, en y voyant la matrice

de sa pensée : « Peut-être faut-il retrouver dans cette variété ma propension d’universaliste et mon esprit méditerranéen, qui m’ont constamment porté à une recherche vers l’œcuménisme qui fut à la base de ma vie¹ ».

Au moment où il écrit ces mots, Gaston Zananiri est déjà, depuis quarante ans, le Père Antoine Gaston, entré dans l’Ordre des Dominicains en 1955, après avoir quitté l’Égypte et sa vie d’antan. Ces convictions ne sont pourtant pas nouvelles chez lui. On les retrouve – quoiqu’appliquées à une réflexion philosophique plus que religieuse, où le concept d’œcuménisme est remplacé par la notion d’universalisme – dans ses deux ouvrages de 1939. Dans ces ouvrages, Zananiri construit une représentation d’Alexandrie comme berceau culturel de la pensée grecque qui a enfanté l’Occident², mais aussi une notion de méditerranéisme qui s’appuie sur une mise en valeur de l’élément sémitique³.

Quant aux renseignements factuels sur sa vie, force est de les faire émerger de ses mémoires, source à laquelle s’alimentent toutes les sources secondaires. En essayant de retracer *a posteriori* une cohérence intellectuelle et existentielle dans sa trajectoire, comme dans un roman de formation que l’on suivrait à rebours, Zananiri donne beaucoup d’indications sur lui-même. Au-delà de sa lecture téléologique de son propre passé, on apprend que l’auteur a entamé ses études à Alexandrie, au Victoria College, pour les poursuivre à l’École Française de Droit du Caire. Il a fait carrière comme fonctionnaire dans le Conseil sanitaire maritime et quarantenaire d’Alexandrie : l’organisme même où son père Georges (cf. fiche) a grimpé les échelons, jusqu’à en devenir le Secrétaire général. Toujours sur conseil de son père, qui nourrit l’espoir de le voir faire carrière en Égypte, il renonce au passeport britannique pour la nationalité égyptienne et quitte, en 1937, l’emploi dans le Conseil sanitaire pour un poste de fonctionnaire au Ministère des Affaires Étrangères.

Dilettante en littérature comme en histoire et en philosophie, Zananiri laisse nombre de poèmes, réunis en recueil ou dispersés dans la presse ; des articles et des textes de conférences sur une quantité de sujets ; des études qui portent sur les legs universels de la civilisation hellénistique alexandrine ; des mémoires qui nous renseignent sur les milieux citadins qu’il a fréquentés. Cofondateur de L’Atelier d’Alexandrie⁴, fondateur du Didaskalèion⁵, il a été une



Source :
Revue des conférences françaises en Orient, 11^e année, n. 6, juin 1947.

figure de proue de la scène culturelle de la ville. Aux connaissances acquises grâce aux fréquentations de son père – Khalîl Mutrân, Raoul Wilkinson (cf. fiches) – il ajoute les siennes, en affichant dans ses mémoires des contacts avec les figures d’auteurs alexandrins les plus en vue à son époque (Jacques-René Fiechter, Jeanne Arcache, les de Zogheb, Henri Thuile, Fausta Cialente⁶, cf. fiches, et Raphaël Soriano⁷) ainsi qu’à la nôtre (Constantin Cavafy⁸, Lawrence Durrell⁹).

Ouvrages de l’auteur (bibliographie sélective) :

- *Le Khédivé Ismaïl et l’Égypte*, Imprimerie Molco, Alexandrie 1923.
- *Rythmes dispersés : poèmes*, Éditions de la Semaine Égyptienne, Le Caire/Alexandrie 1932.
- *Trois anachorètes d’Égypte*, Éditions de la Semaine Égyptienne, Le Caire/Alexandrie 1933.
- *L’Égypte et l’équilibre du Levant au Moyen Âge*, Les Cahiers du Sud, Marseille 1936.
- *Thaïs. Arbres de perles*, Les Cahiers du Sud, Marseille 1937.
- *Contribution de l’Orient méditerranéen à l’Occident*, Académie Méditerranéenne, Paris 1939.
- *L’Esprit méditerranéen dans le Proche-Orient*, Les Cahiers du Sud, Marseille 1939.
- *Alexandrie, au reflet de la mémoire*, Librairie du Liban, Beyrouth 1983.
- *L’Esprit alexandrin*, Centre d’Études d’Alexandrie, Alexandrie 1987.
- *Entre mer et désert. Mémoires*, Éditions du Cerf, Paris 1996.

Sources secondaires sur l’auteur :

- --, « Conférence de M. Gaston Zananiri. Donnée à Alexandrie, sous les auspices de l’Atelier, le 25 novembre 1946 », *Revue des conférences françaises en Orient*, 11^e année, n. 6, juin 1947, p. 321-328.
- HAAG Michael, *Alexandria City of Memory*, Yale University Press, London NH 2004.
- LUTHI Jean-Jacques, *Entretiens avec des auteurs francophones d’Égypte*, L’Harmattan, Paris 2008, p. 146-152.
- LUTHI Jean-Jacques, *La littérature d’expression française en Égypte*, L’Harmattan, Paris 2000.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, L’Atelier, Le Caire 1955, p. 164-168.

Notes :

¹ ZANANIRI G., *Entre mer et désert*, p. 11.

² Cette image d'Alexandrie comme phare de la culture grecque (*donc* occidentale) n'est pas seulement due à Gaston Zananiri. Elle émerge d'une vision répandue, et construite, dans les milieux européens de la ville entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e (cf. volume 1, partie III, chap. 1).

³ Cf. volume 1, partie III, chap. 3, par. 3.2.

⁴ L'Atelier d'Alexandrie est une association culturelle citadine, officiellement fondée en 1934. Pour une mise en contexte de son histoire cf. volume 1, partie II, chap. 2, par. 2.4.

⁵ À la différence de l'Atelier d'Alexandrie, le Didaskalèion, fondé par Gaston Zananiri en 1948, n'affiche pas une vocation intercommunautaire, mais des attaches spécifiques à la culture grecque et à la religion orthodoxe. Ses archives étant inaccessibles, je n'ai pu reconstruire son histoire.

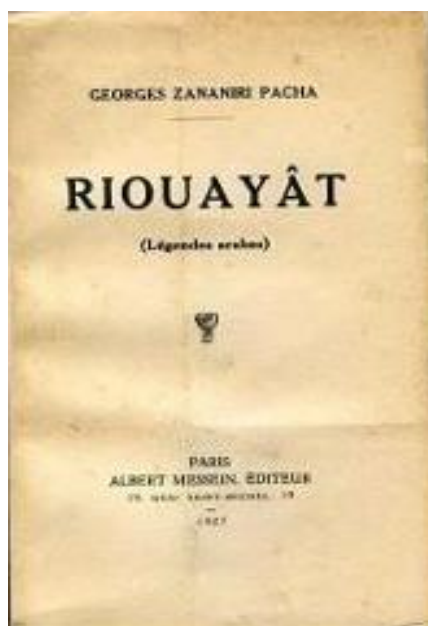
⁶ La fréquentation de Fausta Cialente, mentionnée par Zananiri, a été probablement limitée à des occasions mondaines, liée aux réunions publiques de l'Atelier d'Alexandrie, dont Cialente et son mari faisaient partie.

⁷ Zananiri dédie à Soriano le poème « Babel » : cf. MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, p. 167-168.

⁸ Zananiri dresse un portrait détaillé du vieux Cavafy, tel qu'il l'a connu, de son appartement et de ses habitudes. Cf. ZANANIRI G., « Cavafy », *Entre mer et désert*, p. 237-245.

⁹ Les contacts avec Lawrence Durrell semblent être fréquents et amicaux. Cf. ZANANIRI G., *Entre mer et désert*, p. 294 : « Je voyais souvent aussi Larry Durrell, attaché de presse de l'ambassade [*de Grande Bretagne*] (...) : sur sa suggestion je rédigeai une histoire de l'Égypte contemporaine qu'il essaya de placer chez un éditeur anglais, sans toutefois y parvenir ». Sur les contacts entre Zananiri et Durrell, cf. aussi KACZVINSKY D. (dir.), *Durrell and the City. Collected Essays on Place*, Farleigh Dickinson University Press, Madison NJ 2012 ; LILLIOS A. (dir.), *Lawrence Durrell and the Greek World*, Associated University Presses, Cranbury NJ 2004. Pour une remise en question de l'identification entre Gaston Zananiri et le personnage durrellien de Balthazar, cf. HAAG M., *Alexandria City of memory*, p. 255-256.

Georges ZANANIRI Pacha (1863, Le Caire – 1956, Alexandrie)



Le seul ouvrage
publié par Georges Zananiri
(1927).

Les renseignements les plus complets sur la vie de Georges Zananiri – père de Gaston et Nelly (cf. fiches) – se trouvent dans les mémoires de son fils Gaston : *Entre mer et désert*, publiés à Paris en 1996. En effet, soucieux de reconstruire le milieu multiculturel qui lui a donné naissance, Gaston Zananiri esquisse les grandes lignes du parcours de ses ancêtres, notamment de ses parents. On apprend ainsi que Georges Zananiri, né au Caire, est emmené à Alexandrie par les siens un an à peine après sa naissance, pour suivre le déplacement de son propre père, Antoine, nommé drogman en chef du consulat alexandrin de Grande Bretagne¹.

Ayant acquis la nationalité britannique grâce au travail de son père, Georges Zananiri fait ses études en français, au Collège de Sainte Catherine, pour entamer ensuite une carrière dans le Conseil sanitaire maritime et quarantenaire d'Alexandrie², dont il devient le Secrétaire Général³. Il se marie avec une fille juive, Inès Bauer, de père hongrois et mère italienne, qui, sur ordre de son beau-père Antoine Zananiri, se convertit au christianisme en 1899, pour entrer dans sa belle-famille en tant que chrétienne⁴. Le couple a trois enfants : Nelly, Marie-Rose et Gaston. Personnalité

très en vue à Alexandrie, le fonctionnaire Georges Zananiri reçoit en 1904 le titre de bey ; en 1910, celui de pacha. Il siège dans le Conseil Municipal d'Alexandrie et devient ensuite sénateur, dans le cabinet d'Ismâ'îl Sidqî⁵ pacha (1930-1933).

Les mémoires de son fils Gaston nous renseignent également sur la place que Georges Zananiri a occupée dans les milieux culturels alexandrins. Il semble en effet que le fonctionnaire avait ses contacts dans les cercles francophones : en particulier autour de la revue *Scarabée*, dans laquelle il publiait ses poèmes en prose sous les noms de plume de Face-à-main, Esmeralda, Zadig. Toujours selon son fils, il comptait de bons amis, tels Édouard de Lagarenne et Raoul Wilkinson (cf. fiches), dans la rédaction de cette revue. Les connaissances de Georges Zananiri touchaient aussi les milieux arabophones, notamment la rédaction d'*al-Ahrâm* et en particulier le rédacteur et poète Khalîl Mutrân (cf. fiche), qui compose en son honneur un *madîh* (un éloge).

Au-delà de quelques poèmes publiés sur *Scarabée*, l'activité littéraire de Georges Zananiri se borne – au moins selon les sources localisées – à un seul ouvrage⁶, publié en 1927 sous le titre de *Riouayât* (translittération française du terme arabe désignant les « récits »). Il s'agit d'un recueil de contes, de création de l'auteur mais inspirés des *Mille et une nuits* ou de l'histoire littéraire arabe, et destinés à un public français. Le but est de sensibiliser ce lectorat européen à l'apport culturel « oriental », en encourageant un échange entre les peuples. L'ambition, affichée dans la préface, semble correspondre à un souci essentiel chez Zananiri, assimilé ensuite par les sources secondaires, qui mettent en exergue – à côté de son choix du français comme langue d'expression – sa maîtrise de la langue arabe. De Lagarenne le qualifie d'« arabisant, poète et traducteur »⁷ ; son fils Gaston parle de ses « contes adaptés de l'arabe qu'il connaissait à la perfection »⁸.

Quoi qu'il en soit, la trajectoire de Georges Zananiri invite, encore une fois, à aborder la construction de la réputation littéraire en contexte alexandrin à la lumière de la réussite sociale. Littérateur dilettante, absorbé par son travail de fonctionnaire, auteur d'un seul ouvrage publié et de quelques poèmes dispersés dans la presse, Zananiri est pourtant – à la différence de son ami Raoul Wilkinson – traité par les sources non pas comme un amateur risible, mais comme un homme de lettres respectable.

Ouvrages de l'auteur :

- *Riouayât. Légendes arabes*, Albert Messein, Paris 1927.

Autres sources primaires :

- Dédicace autographe en français à May (vraisemblablement May Ziyâda), dans *Riouayât* : « À May, l'incomparable femme de lettres d'Orient ; à celle qui fait vibrer, sous sa plume alerte, tout l'éclat de notre prestigieuse langue arabe ; à celle qui, par la charmante conception de son esprit finement cultivé, a su fasciner tous les amants de notre splendide littérature. Hommage d'admirateur et de profonde sympathie, Georges Zananiri ».
- Longue dédicace imprimée à « Madame la Duchesse d'Uzès », en guise de lettre-préface dans *Riouayât* : l'auteur y développe le sujet des contacts entre « l'Orient et l'Occident », en particulier après la Grande Guerre.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

Le frontispice de *Riouayât* (1927) mentionne deux ouvrages comme étant en préparation :

- *Haouadit* (Petits contes orientaux).
- *Quarante ans aux quarantaines* (mémoires).

Sources secondaires sur l'auteur :

- --, « Nécrologie », *Journal suisse d'Égypte et du Proche Orient*, 30^e année, n. 49, 5 décembre 1956, p. 2 :

C'est avec regret que nous avons appris le décès survenu dimanche, de notre concitoyen⁹ GEORGES ZANANIRI à l'âge de 93 ans, après une longue et pénible maladie. Après une brillante carrière au Service Quarantenaire, nommé Pacha, il fut sous le ministère Sedky, sénateur. Homme de lettres brillant, auteur de « Raouayat » (*sic*) et de nombreux articles, Georges Zananiri était une figure éminente de la société alexandrine. À ses enfants et gendre, Mme Nelly et Georges Vaucher-Zananiri, le R. P. Antoine Gaston Zananiri, Marie-Rose Zananiri, nos sincères condoléances.

- DE LAGARENNE Édouard, « Conseil Quarantenaire », dans *L'Égypte fantaisiste*, Imprimerie de la Correspondance égyptienne, Alexandrie 1897, p. 108 :

CONSEIL QUARANTENAIRE / GEORGES ZANANIRI / Secrétaire / Pour les secrets du Conseil Sanitaire / Il fallait bien ce discret secrétaire / Arabisant, poète et traducteur, / Ayant du nez comme homme et du flair comme auteur.

- MUTRÂN Khalîl, *Dîwân al- Khalîl*, Dâr Marûn 'Abbûd, Bayrût 1967, vol. 3, p. 72.
- ZANANIRI Gaston, *Entre mer et désert. Mémoires*, Éditions du Cerf, Paris 1996.

Notes :

¹ Grâce à ce travail, Antoine Zananiri reçoit pour lui-même et pour ses descendants la nationalité britannique. Cf. ZANANIRI G., *Entre mer et désert*, p. 21 : « En 1882, lors des événements d'Alexandrie qui précéderent le bombardement de la ville par la flotte britannique, il [Antoine] fut embarqué avec ses enfants sur un vaisseau de guerre, avec les membres de la colonie anglaise, qui fit route vers Malte ».

² Il s'agit d'un organe mis en place sous ce nom en 1881, mais résultant de tentatives précédentes de fonder d'institutions pareilles. Il est chargé d'assurer les contrôles sanitaires sur la navigation, notamment du Canal de Suez, ainsi que sur les flux de pèlerins en direction de la Mecque. Sylvia Chiffolleau le définit comme « une institution tiraillée entre les attirances internationales, les contraintes coloniales et les aspirations nationalistes, mais qui a contribué très fortement à la genèse d'une santé publique internationale ». Cf. CHIFFOLEAU S., « Entre initiation au jeu international, pouvoir colonial et mémoire nationale », *Égypte/Monde arabe*, 4 (2007), p. 55-74.

³ Cf. *infra*, dans « Sources secondaires sur l'auteur », le portrait ironique qu'Édouard de Lagarenne présente de Zananiri dans l'exercice de cette fonction.

⁴ Cf. ZANANIRI G., *Entre mer et désert*, p. 21 et suivantes : on y souligne que, malgré sa conversion, Inès Bauer (devenue Marie-Inès) ne fréquente jamais l'église.

⁵ Ismâ'îl Sidqî, lui aussi alexandrin et éduqué chez les Frères, est un ami de la famille Zananiri. Cf. ZANANIRI G., *Entre mer et désert*.

⁶ Un avertissement dans *Riouayat* indique deux autres livres comme étant en préparation, mais c'est la seule source qui les mentionne avec des titres précis, alors que d'autres parlent d'ouvrages de Zananiri demeurés fragmentaires et inédits.

⁷ Cf. DE LAGARENNE É., « Conseil Quarantenaire », p. 108.

⁸ Cf. ZANANIRI G., *Entre mer et désert*, p. 267.

⁹ Aucune source, parmi celles que j'ai repérées, n'indique la possession de la citoyenneté suisse par Georges Zananiri. En revanche, sa fille Nelly, de nationalité égyptienne, devient Suissesse par mariage (avec le citoyen suisse Georges Vaucher).

Nelly ZANANIRI-VAUCHER
(1897, Alexandrie – 1984, Genève)



« **L'Amazone d'al-Diafa** ».
 Source : FARGEON Raoul,
Silhouettes d'Égypte (1931).



La femme moderne
 (Mlle Zananiri)

« **La femme moderne** ».
L'Égyptienne, n. 24, année 3, mars 1927.
 Source : CEAlex.

Fille de Georges Zananiri pacha et sœur de Gaston Zananiri (cf. fiches), Nelly est issue d'une famille de notables implantée en Égypte depuis des générations. Née à Alexandrie, elle fait ses études dans la ville, au Collège de Notre Dame de Sion. Selon Robert Blum, qui en 1937 lui consacre quelques pages dans son anthologie sur les écrivains francophones d'Égypte, elle est « la première bachelière à Alexandrie »¹ ; alors que Luthi va jusqu'à dire qu'elle serait la première bachelière en toute l'Égypte². Quant aux mémoires rédigés par son frère Gaston, on n'y trouve pas de mention de ce fait, portant central, du parcours de formation de l'auteure.

Ayant achevé ses études et divorcé après un premier mariage malheureux, Nelly Zananiri s'installe pendant quelques années à Paris pour se perfectionner dans le théâtre, sous la guide du metteur en scène et acteur français Charles Dullin. Les années parisiennes sont marquées également par des collaborations avec la presse (des journaux tels *Excelsior* et *Paris-Midi*) et la publication de ses premiers ouvrages : un recueil de poèmes, *Jardin matinal* (1920), qui est préfacé par le poète français Paul Géraudy, suivi d'un roman, *Vierges d'Orient* (1922), qui aborde les rapports entre les sexes et les générations dans la société égyptienne de l'époque, traversée par des appartenances religieuses et nationales composites.

Les débuts français de l'auteure ont une suite égyptienne : Nelly rentre en Égypte en 1926 et collabore avec la presse francophone locale, ainsi qu'avec l'Union féministe égyptienne (*Ittihâd al-nisâ'î al-misrî*) fondée en 1923 par Hoda Charaoui³. Dans le périodique

francophone⁴ de l'Union féministe – du nom de *L'Égyptienne* – Céza Nabaraoui⁵ parle d'une collaboration de Nelly Zananiri. C'est elle qui rédige, en 1927, la pièce de théâtre représentée lors de la kermesse annuelle du mouvement. Le texte de la pièce étant introuvable, le compte-rendu de Céza Nabaraoui nous est précieux, ainsi que, dans les pages suivantes, la reproduction du préambule poétique récitée en ouverture. On y apprend que, pendant cette kermesse, Zananiri monte elle-même sur scène, dans le rôle de l'Égyptienne (une sorte de voix de la conscience de la femme d'Égypte, de l'Antiquité jusqu'à son époque). En faisant revivre des figures considérées comme emblématiques de l'histoire égyptienne (les souveraines Téli Cheri, Hatchepsout, Cléopâtre, Chadjaret el-Dor) ainsi que des idéaltypes féminins (la femme moderne, la *fellaha*), l'Égyptienne plaide pour un féminisme qui ne soit pas un simple produit importé d'Occident, mais l'aboutissement d'une évolution nationale. Or, ni Fargeon, ni Blum, ni Leprette, ni Moscatelli, ni Luthi, ni Gaston Zananiri – bref, aucune des sources repérées, à l'exception de celles liées à l'Union féministe – semblent accorder la moindre importance à cet engagement, dans le parcours de Nelly Zananiri. On parle en revanche du mariage de l'auteure, entre 1927 et 1930, avec le journaliste et économiste suisse Georges Vaucher, cofondateur de *La Revue d'Égypte, économique et financière*. On dit que le couple s'établit au Caire, où Madame Zananiri-Vaucher fonde en 1930 le cercle culturel *Al-Diafa* (« L'Hospitalité »)⁶ : un salon qui reçoit, pour des conférences, les hommes et les femmes de lettres d'Égypte ou de passage dans le pays. En 1931, dans les pages de *Silhouettes d'Égypte*⁷, cette activité culturelle et mondaine vaut à Madame Zananiri-Vaucher l'épithète d'« amazone d'*Al-Diafa* »⁸.

Les sources soulignent également que, de 1936 à 1945, les énergies de la femme de lettres sont absorbées par un engagement aux côtés de son mari, qui exerce la fonction de Délégué international de la Croix Rousse au Moyen Orient. Les œuvres littéraires s'espacent jusqu'à disparaître. En 1945, une étude sur la littérature américaine contemporaine paraît au Caire. On a ensuite, à presque trente ans de distance, un seul ouvrage : un recueil de poèmes écrits en Suisse, où Nelly Zananiri-Vaucher réside depuis 1963.

Les anthologies, même récentes, dressent de cette auteure un portrait exotisant de poétesse francophone « orientale »⁹, en occultant son engagement féministe et ses collaborations avec le cercle de Charaoui et Nabaraoui.

Ouvrages de l'auteure :

- *Le jardin matinal : poèmes*, Albert Messein, Paris 1920.
- *Vierges d'Orient*, Jouve, Paris 1922.
- *L'oasis sentimentale : poèmes*, Librairie de France, Paris 1929.
- *À midi, sous le ciel torride : poèmes*, Corrèa, Paris 1936. Prix Edgar Poe à Paris en 1937.
- *Voix d'Amérique : études sur la littérature américaine d'aujourd'hui*, R. Schindler, Le Caire 1945.
- *Soleil absent : poèmes*, Éditions Saint-Germain-des-Prés, Paris 1974.

Ouvrages non localisés de l'auteur :

- *Finlande, terre d'épopée*, Imprimerie Schindler, Le Caire 1938.

Sources secondaires sur l'auteur :

- BLUM Robert, *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*, Imprimerie A. Lencioni, Le Caire 1937, p. 57-63.
- BRIN Morik, *Les Amis de la Culture Française en Égypte (1925-1945). Documents présentés par Morik Brin et précédés d'une « Conférence sur les Conférences » par J. Ascar Nahas*, Éditions Horus, Le Caire 1945.
- FARGEON Raoul, *Silhouettes d'Égypte. Lettrés et mondains du Caire*, Éditions de l'Orient, Le Caire 1931, p. 47-48.
- LEPRETTE Fernand, « Préface », dans R. Blum, *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*, Imprimerie A. Lencioni, Le Caire 1937, p. 57-60.
- LUTHI Jean-Jacques, *Anthologie de la poésie francophone d'Égypte*, L'Harmattan, Paris 2002, p. 132-139.
- MOSCATELLI Jean, *Poètes en Égypte*, L'Atelier, Le Caire 1955, p. 99-104.
- NABARAOUI Céza, « La kermesse orientale de l'U.F.E. », *L'Égyptienne*, n. 24, 3^{ème} année, mars 1927, p. 49-53.
- ZANANIRI Gaston, *Entre mer et désert. Mémoires*, Éditions du Cerf, Paris 1996.

Notes :

¹ BLUM R., *Anthologie des écrivains d'Égypte d'expression française*, p. 57.

² LUTHI J.-J., *Anthologie de la poésie francophone d'Égypte*, p. 132.

³ Hoda Charaoui (Hudâ Sha'râwî, Mînya, 1879 – Le Caire, 1947) est considérée comme la pionnière du féminisme en Égypte et dans le monde arabe. Fondatrice en 1923 de l'Union féministe égyptienne (*Ittihâd al-nisâ'î al-misrî*), organisatrice d'activités charitables, vouées à la sensibilisation à l'égard de l'éducation des femmes, de leurs droits civiques et politiques, elle est engagée en parallèle dans la lutte nationaliste, en militant dans les rangs du *Wafd* depuis sa fondation.

⁴ L'Union féministe égyptienne fonde ce périodique francophone en 1925, suivi, douze ans plus tard, par le périodique arabophone *Al-Misriyya*.

⁵ Céza Nabaraoui (Sîzâ Nabarâwî, 1897-1985), collaboratrice de Hoda Charaoui, est la rédactrice en chef de *L'Égyptienne*, périodique de l'Union féministe. Elle prend part depuis les années vingt à nombre de congrès féministes, notamment en Europe, où elle présente l'expérience du féminisme militant égyptien.

⁶ FARGEON R., *Silhouettes d'Égypte*, p. 47, donne deux adresses pour ce cercle littéraire : en « Chareh Deir el Banat » (Shâri' Dayr al-Banât, siège ancien) et « Chareh el Fadl » (Shâri' al-Fadl, à l'époque de la rédaction du livre).

⁷ Il s'agit d'une galerie de portraits de personnalités d'Égypte considérées comme éminentes – dans le monde des affaires ou de l'industrie, de la justice ou du journalisme, des arts et de la culture – et présentées dans un ton humoristique.

⁸ Cf. FARGEON R., *Silhouettes d'Égypte*, p. 47. Dans cet ouvrage il y a de nombreuses remarques de ce type, qui infantilisent l'engagement des féministes ou le travail des femmes de lettres d'Égypte.

⁹ Cf. FARGEON R., *Silhouettes d'Égypte*, p. 47 : « M.me Nelly Zananiri-Vaucher est brune à inspirer avec bonheur le sujet d'un tableau d'Africaine : d'un brun proche parent du bronze, le visage illuminé par des yeux noirs kohol – sans emprunt au maquillage – et encadré par une chevelure, garçonne, et noir d'ébène. Elle est fille d'Alexandrie et fille de Pacha » ; LEPRETTE F., « Préface », p. 57 : « Fille du Feu, Madame Vaucher l'est tout de même, car elle descend d'une famille installée depuis toujours sur les bords du Nil et, dans l'éclat noir de ses yeux, passent toutes les fougues, les langueurs et peut-être les fièvres d'Orient » ; *Ibid.* : « princesse de cet Orient de lumière et de passion, (...), elle a confié son âme aux grandes âmes invisibles et présentes de Racine, de Lamartine, de Musset, de Baudelaire... » ; MOSCATELLI J., *Poètes en Égypte*, p. 99 : « Sa poésie ? Elle recrée l'atmosphère orientale. Non pas celle que dispensent les livres exotiques et les cartes postales, mais la vraie que connaît l'âme égyptienne renouvelée » ; LUTHI J.-J., *Anthologie de la poésie francophone d'Égypte*, p. 132 : « Dans sa poésie, N. Zananiri cherche à recréer l'atmosphère orientale dans laquelle elle a vécu de nombreuses années, non pas celle que dispensent les ouvrages exotiques ou les cartes postales, mais la vraie, la réelle, celle de l'Égyptienne moderne ».