

M2 Expertise Politique Comparée
Promotion 2016-2017
Institut d'Études Politiques d'Aix-en-Provence

Se faire nubien.ne au Caire et au-delà :

Visibilité et mémoire chez les 2^e et 3^e générations d'émigré.e.s.

* * *

Mémoire de M2 par Hager Harabech

Sous la direction de Mme Aude Signoles



L'IEP n'entend donner aucune approbation ou improbation aux opinions émises dans ce mémoire. Ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

Remerciements

Avant toute chose, je tiens à remercier très chaleureusement ma directrice de recherche, Mme Aude Signoles pour son écoute et son empathie à toute épreuve ainsi que M. Vincent Geisser, directeur du M2 Expertise Politique Comparée pour sa disponibilité et son altruisme.

Pour leur accueil et la bourse qu'ils m'ont accordée, pour leur bienveillance, leur accompagnement, leur humour et leur grande générosité, je remercie Mme Karine Bennafla, M. Clément Steuer, Mme Hala Bayoumi, Clémence, Moustafa, Inès, Ohoud, Naïma ainsi que toute l'équipe du CEDEJ.

Grâce à Hélène-Noor, le lampadaire des érudits, Saker, Daniella, Amélie, Feras et Marine mon séjour au Caire s'est illuminé de rencontres-lucioles, ma mémoire étincelle, je vous en remercie.

Mayada Madbouly et Fatma Emam m'ont offert quelques heures précieuses et appréciées, je les remercie pour leur humilité et leur sincérité.

Je tiens, ici, à remercier tous les interrogé.e.s qui m'ont accordé leur patience et se sont livré.e.s à moi. A Hassan E., Kausar, Sahar et Dano en particulier, avec qui il y a eu des quiproquo, des larmes, de l'incompréhension et des éclats de rire, des remerciements appuyés.

A Taliawi, Islam, Fadi, Soubaieh et Valentine, vous qui avez su me faire entendre les murmures du Caire, mon oreille vous est obligée et mon cœur vous porte très haut.

A Martine et Nasr, mes « parents » cairotes, qui m'ont couvée aux moments où j'en avais le plus besoin, *alf shûkr*.

A hokis qui m'a donnée, envers et contre tous, l'élan d'aller, de revenir et certainement de m'en aller de nouveau pour mieux revenir encore, je suis aveugle en ta confiance et elle n'a d'égale que ma gratitude.

A Hamza avec qui je foulais les ruelles du Caire islamique en pensée, nous irons ensemble et un jour, la ville sera nôtre.

A Laloui, Mariem, Louise, Julia, Nina, Chaima, Saruska qui me soutiennent qu'elle que soit la distance et qu'elles que soient les circonstances, vous êtes des piliers, merci pour tout.

A mes deux grandes sœurs, Nadia et Hanen ainsi que *sitt al-kul*, Zeineb sans qui je ne serai allée nulle part, ma reconnaissance est éternelle et sans bornes.

Table des matières

Remerciements.....	4
Introduction.....	9
I L'ÉMERGENCE DE LA CAUSE NUBIENNE, UNE AFFAIRE DE GÉNÉRATIONS.....	23
A Construction d'un « nous » et effets de génération.....	26
1 L'éclosion de la société civile et l'empreinte révolutionnaire, des temporalités croisées.....	28
2 Quelques profils d'entrepreneur.e.s de cause.....	34
B Le combat législatif et l'institutionnalisation de la question nubienne.....	38
1 Une scène contestataire nubienne aux stratégies renouvelées.....	38
2 Une étape historique avec la troisième Constitution égyptienne.....	42
C De nouvelles voix dans un contexte toujours plus répressif : les « héritiers ».....	45
1 Nouveau cheval de bataille en contexte de « backlash » : « <i>al-saqâfa</i> », la culture.....	46
2 Caractéristiques socio-démographiques des enquêté.e.s : circulation(s), proximité et compétences	52
II RÉINVENTER L'ÉGYPTIANITÉ ET FABRIQUER LA NUBIANITÉ.....	59
A Convoquer un héritage contesté.....	61
1 Réhabiliter une histoire traumatique.....	62
2 La langue : épine dorsale d'une identité évanescence ?.....	66
3 Rejet de l'arabité.....	72
B Entre invisibilité et <i>survisibilité</i> : la question chromatique sous toutes ses nuances.....	76
1 Le stigmate d'une « altérité présumée ».....	76
2 « Nubiens », « Égyptiens », « Africains » : lexique et hiérarchisations.....	83

III LES FEMMES, DÉPOSITAIRES DE L'IDENTITÉ ? LA DIMENSION GENRÉE DANS LA PRISE DE PAROLE NUBIENNE.....	91
A « Pourquoi tu es « bronzée » ? ».....	95
1 S'expliquer à soi-même et se raconter aux autres.....	95
2 La valorisation du corps féminin noir.....	98
B Déconstruire les préjugés.....	101
1 Lascivité, exotisme et esthétique.....	102
2 La passivité et la superficialité.....	104
C Dans l'espace public : naviguer entre l'insolite et l'ordinaire.....	106
1 La « (ré)invention de la tradition » et le <i>gargâr</i>	108
2 Entre <i>hijâb</i> et cheveux, l'interstice de l'identité vécue et perçue.....	111
Conclusion.....	119
Bibliographie indicative.....	122
Liste des entretiens par ordre chronologique.....	133

Tables des illustrations

Illustration 1: Fresque murale dans les locaux de gam'iyat Kalabsha (village nubien).....	25
Illustration 2: Bâtiment de la Mugamma'a, Place Tahrir, le 25 janvier 2017 au soir.....	47
Illustration 3: "Le menteur". Image publiée sur la page Facebook de Nubian Knights, le 15 janvier 2017La légende indique "Anniversaire de cet homme" ("عيد ملاد هذا الرجل", "îd milâd hadhâ al-rajul").....	61
Illustration 4: Une voiture portant des autocollants à l'effigie de Mohamed Mounir, "The King". Photo prise par Hager Harabech à Zamalek, Le Caire, le 7 février 2017.....	70
Illustration 5: "Je vous jure que je suis nubien !", image publiée sur la page Facebook « النوبة » (Al-Nûba), le 9 février 2017.....	81
Illustration 6: « Tu es mignonne parce que tu es bronzée », image publiée le 24 janvier 2017 par la page Facebok de Nubian Knights.....	98
Illustration 7: Une du numéro "Nubie", paru en mai 2017, du magazine Brownbook, édité à Dubaï (trouvée sur la page Facebook de Brownbook).....	100
Illustration 8: Dalia en gargâr dans une rame de métro du Caire, image appartenant à l'album 'Une Nubienne dans le Caire d'Al-Mo'ez' ("Nûbiya fi Qâhîrat al-Mo'ez"), photo prise par Kausar et publiée sur Facebook par la page de Nubian Knights.....	107

Introduction

Lorsque j'ai commencé mon parcours en recherche, il y a deux ans de cela, je me suis fixée comme objectif de questionner les rapports des « deux Afriques », l'Afrique dite « noire » et l'Afrique dite « blanche », dans une dichotomie vaine, ainsi que la réalité de « l'Afrique », au singulier. La présence d'une minorité noire significative dans les trois pays centraux du Maghreb, du Maroc à la Tunisie, en passant par l'Algérie étant un témoin indéniable de la porosité millénaire entre ces deux ensembles conceptuels quelque peu vides, c'est sur cette région que j'ai commencé de travailler, il y a deux ans. J'ai écrit un mémoire de recherche sur la période suivant l'abolition de l'esclavage en Tunisie, au tournant du XIXe et du XXe siècle, période qui amorce une phase d'« extranéisation » des Noir.e.s de Tunisie. Aujourd'hui encore, ils/elles sont perçus, bien que parlant la même langue, partageant la même religion majoritaire – l'islam – et ayant juridiquement, les mêmes droits, comme Autres, des sortes d'étranger.e.s de l'intérieur. Jusques très récemment, ce langage avait cours dans une impunité totale. Avec la révolution de 2011 toutefois, s'est élevé un certain nombre de voix pour défendre les Tunisien.nes noir.e.s et dénoncer cette hiérarchisation. Certains de ces Tunisien.ne.s noir.e.s qui s'expriment librement depuis Janvier 2011 se réclament d'ancêtres libres. Que ces affirmations soient vraies ou non, elles sont symptomatiques de l'infamie

que jette l'ombre d'un passé servile sur ces populations et l'importance réelle des représentations qui l'accompagnent.

Néanmoins, il y a deux ans, j'avais laissé mes travaux en suspens avec l'envie, pourtant, de creuser la question du genre qui me semblait déjà centrale dans ce croisement avec la question de la couleur de peau. Cette année, en choisissant de travailler sur ce même axe des frictions et de l'unité qui font l'Afrique, je me suis penchée sur l'Égypte qui apparaît pour quiconque est profane comme un véritable laboratoire chromatique. Mon choix s'est, immédiatement, porté sur la question nubienne car le motif de la mémoire d'un espace et d'une époque intangibles est un motif commun à mes travaux précédents sur la minorité noire en Tunisie.

Historiquement, les Nubiens d'Égypte ont ceci de particulier que leur communauté, vieille de sept mille ans¹, est profondément marquée par son histoire migratoire ancienne. Aujourd'hui, ce sont principalement les vagues successives de déplacements et d'émigrations qui ont jalonné le XXe siècle - au gré des grandes phases de travaux autour des barrages d'Assouan (l'ancien, construit par les Britanniques au tournant du XIXe et du XXe siècle et le Haut barrage, création de Gamal Abdel Nasser) : 1902, 1913, 1933- scellées par le « transfert »² et la submersion définitive de la grande majorité des terres nubiennes en 1963-1964, dont les collectifs nubien se rappelle. Les chiffres actuels oscillent, selon les sources, entre 150 000 et 5 millions pour le nombre de Nubiens égyptiens (sur une population globale de plus de 94 millions d'habitants) disséminés aux quatre coins de l'Égypte, dans les grandes agglomérations urbaines (Le Caire, Alexandrie, Louxor) et dans plus d'une cinquantaine de villages en Haute Égypte, car les déplacements ne se sont pas faits de manière homogène.

En effet, la prise en compte de caractéristiques minoritaires dans les recensements a été interdite avec l'arrivée des nationalistes au pouvoir dans les années 1950. Ainsi, chiffrer la présence nubienne en Égypte relève d'un enjeu de pouvoir. L'ex-président Morsi aurait déjà déclaré en juin 2012 qu'il n'étaient qu'une minorité insignifiante³, Sissi réitère l'erreur il y a quelques mois en les estimant à « 150 000 ou 200 000 »⁴. Mohamed, l'un des interrogés pour cette enquête, affirme

1 Comme les Nubiens du Soudan.

2 Selon la terminologie de Frédérique Fogel, Cf. FOGEL F., « Transfert contre migration ? Une analyse des pratiques migratoires en Nubie égyptienne. » dans Véronique Lassailly-Jacob, Jean-Yves Marchal, André Quesnel, *Déplacés et réfugiés : la mobilité sous contrainte*, pp.137-159 [en ligne], 1999.

3 « Morsi Vows Nubian Returns to Own Land and Homes sur *Ikhwanweb*, le 15 juin 2012. URL : <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=30097>.

4 Allocution au Forum de la jeunesse d'Assouan, en janvier 2017. 150 000 correspond au nombre de Nubiens estimé dans les années 1970 par les chercheurs (Geiser 1987 cité par Fogel, cf. FOGEL F., *La mémoire du Nil, Les Nubiens d'Égypte en migration*, Karthala, Paris, 1997

quant à lui, s'agissant des récentes déclarations de Sissi « *il a du se baser sur les dernières statistiques qui ont été faites sur les Nubiens [ie. dans les années 60], sous Nasser. Ce n'est pas simplement de l'ignorance mais une ignorance volontaire, car il sait que le nombre d'habitants a doublé voire triplé entre les années 60 et maintenant. Donc, logiquement le nombre de Nubiens aussi. Nous considérons que le nombre de Nubiens dans tous les 111 gouvernorats d'Égypte et à l'étranger si situe entre 4 et 5 millions* ». (« *مش جهل بس : ده جهل مقصود* »), « *mush gahl bas : da gahl maqsûd* », « *احنا نعتقد ان عدد النوبيين بكل المحافظات، ال 111 جوة و برة مصر يوصل 4 او 5 ملايين* », « *ihna na'taqed anna 'adad al-nûbyin bi-kul al-muhâfazât al-111 guwa w barra misr yûsal 4 aw 5 malâyin* »). Il serait néanmoins plus vraisemblable que leur nombre avoisine les trois millions⁵.

La disparition de « l'Ancienne Nubie » (qui demeure l'espace auquel on se réfère lorsqu'on parle d'« al-Nûba » au sein, comme en dehors de la communauté) qui a cédé sa place au Lac Nasser et à la « Nubie nouvelle », une dizaine de kilomètres au nord du Haut barrage d'Assouan, a constitué un événement majeur -traumatique sur plusieurs générations- pour une population qui bien souvent fonctionnait dans une relative indépendance vis-à-vis du Caire ; ayant ses propres langues, un fonctionnement juridique local etc. Au fil des années, les Nubiens émigrés ont cultivé une mémoire de ce déracinement majeur, parmi les générations qui l'ont connu au premier chef comme celles qui ne l'ont connu que par ricochet ; autant de traits qui confèrent à cette communauté un rapport complexe à sa mémoire et à la fabrique de son identité.

Par ailleurs, « l'affaire nubienne » a été ramenée sur le devant de la scène depuis le soulèvement de 2011 et plus encore depuis l'élaboration de la nouvelle Constitution égyptienne entre 2013 et 2014. Et elle ne l'a plus quittée depuis. Dans la Constitution de 2014, en effet, les Nubiens d'Égypte ont obtenu l'inscription de mesures inédites dont la mention explicite d'un « droit de retour » des populations déplacées en Nubie (art.236), la reconnaissance des richesses culturelles plurielles de la nation (art.50) et la criminalisation des discriminations notamment raciales (art.53). Ces éléments, combinés à une certaine présence féminine dans les rangs des militant.e.s pour les droits de la minorité nubienne, ainsi qu'un narratif répandu parmi ceux-ci de la « jeunesse » nubienne m'ont donné à postuler plusieurs pistes. En effet, d'emblée (avant d'aller sur le terrain), l'idée d'un rapport fort avec la terre des aïeux, celle d'une revendication

5 JANMYR M., « Nubians in Contemporary Egypt: Mobilizing Return to Ancestral Lands » in *Middle East Critique*, 2016 Vol. 25, No. 2, 127-146.

générationnelle, d'une revendication ethnique à travers une certaine *conscience de couleur* et enfin, la potentialité d'une position spécifique des femmes militant.e.s dans le groupes me sont apparues comme des hypothèses intéressantes.

Aussi, depuis l'automne 2016 et jusqu'au moment où je me suis trouvée sur place, en Égypte (entre janvier et mars 2017), une vague de contestation venant du Sud -menée par l'Union générale des Nubiens d'Assouan- et orientée contre les politiques néolibérales⁶ offensives menées par l'État et l'armée sur les territoires nubiens, s'empare de la question nubienne, lui donne la forme d'une « *Caravane du droit de retour des Nubiens* » entre autres campagnes de hashtags sur Internet etc. et gagne en notoriété et en crédit politique. Effectivement, en novembre et décembre 2016, les représentants des marcheurs rencontrent le Maréchal Tantawi⁷ et le président du Parlement. Ce qui m'est apparu au fur et à mesure que j'ai avancé dans l'étude de « l'affaire nubienne », c'est que celle-ci pourrait être une métaphore, plutôt une synecdoque, de la majeure partie de l'histoire contemporaine de l'Égypte et des tensions qui la traversent. En effet, la question nubienne est à la fois juridique en ce qu'elle est ancrée dans des articles constitutionnels, des décrets, des demandes de compensations etc. Mais aussi économique, car les terres concernées par le « retour » sont situées sur des espaces au sol riche en ressources⁸ et qui plus est sur des potentielles routes touristiques. Or, à ce propos, il faut garder à l'esprit qu'en Égypte l'armée contrôle 25 % du PIB et environ 20 % de l'emploi dans d'innombrables secteurs (l'agroalimentaire, l'énergie, la construction, l'hôtellerie etc.)⁹. De fait, comme il s'est agi ces dernières années de terres principalement, la question nubienne est, qui plus est, territoriale et territorialisée selon des modalités complexes. C'est enfin, évidemment, une question éminemment sociale mais aussi culturelle et ethnique. Vis-à-vis de ces deux derniers aspects, un obstacle majeur à l'inclusion dans le collectif national et le traitement égal avec les citoyen.ne.s égyptien.ne.s majoritaires, réside dans le fait que dès le premier article de la Constitution de 2014 (demeuré identique depuis la Constitution de 1971), il est annoncé que : « *L'Égypte fait partie de la nation Arabe et œuvre pour son intégration et son unité.* ». Toutes ces aspérités se conjuguent donc dans l'affaire nubienne et en font, très manifestement, depuis la promulgation de la troisième Constitution en janvier 2014, un sujet d'intérêt brûlant pour les cercles dirigeants et un sujet d'actualité récurrent en Égypte.

6 Incarnées dans les trois décrets présidentiels (498, 356, 444) promulgués entre 2014 et 2016 et attribuant des terres de l'Ancienne Nubie à l'armée ou les réservant sous la bannière « sécurité nationale ». Pour plus d'informations, consulter les articles de *MadaMasr* au sujet de la Nubie.

7 Lui-même d'origine nubienne, envoyé par les plus hautes instances comme une sorte de caution pour la négociation.

8 Nommément : des dépôts d'or, des phosphates, du manganèse, du pétrole. Il y a trois grandes concessions dans la zone de Kom Ombo, voir <http://www.petroileum.gov.eg/en/Investment/Pages/Concessionmap.aspx>.

9 Cf. ROUGIER B., LACROIX S. et alii, *L'Égypte en révolutions*, PUF, Paris, 2015

Questions de recherche et hypothèses :

Depuis que j'ai choisi le sujet du collectif nubien, ma réflexion gravite autour de ce qui constitue une communauté, considérée avec Sami Khiat « *comme un ensemble homogène qu'un groupe d'individus est susceptible de se représenter et d'investir dans ses aspirations à l'unité*¹⁰ [...] Elle a un aspect performatif[...] », la communauté comme projet et programme, en d'autres termes. Cette définition rejoint la pensée de Derrida selon laquelle l'identité « *n'est jamais donnée, reçue ou atteinte* », car « *seul s'endure le processus interminable, indéfiniment phantasmatique, de l'identification* »¹¹. L'identification, la communauté et le sentiment d'appartenance, voilà trois des phénomènes qui agissent (ou sont agis) continuellement dans cette étude.

Aussi, bien que j'aie réuni quelques données sur des acteurs/rices assouanais.es et d'autres vivant en diaspora, j'ai concentré mon étude sur les Nubien.ne.s cairotes. Parce qu'ils/elles constituent ce qu'Abdelmalek Sayad a brillamment nommé la « *postérité inopportune*¹² », cette descendance qui brise le mythe de la condition provisoire des migrations, transformant en permanent ce qui ne devait être que temporaire face au rêve *a priori*, utopique de la réinstallation qu'avaient pu nourrir les aïeux ; mythe qui d'ailleurs s'articulait bien avec, si ce n'est la pensée de l'État (cas de la France étudiée par l'auteur), avec le discours formel de l'État (cas égyptien).

En effet, le phénomène des migrations familiales voire lignagères au sein du collectif nubien s'amorce dans les années 1930, au lendemain de la seconde surélévation du réservoir des Anglais. C'est alors que commencent à se former les bastions nubiens du Caire : Zamalek, Giza, Misr el-Gedida, Boulaq, Imbaba etc. Selon Fogel néanmoins, c'est au lendemain du coup d'État des « Officiers libres » et plus encore durant les années qui séparent la nationalisation du Canal de Suez (1956) -et les nationalisations d'entreprises étrangères qui se sont ensuivies- du transfert de 1963-1964, que la capitale devient la première destination d'émigration des Nubiens (au détriment d'Alexandrie) pour qui la migration devient de plus en plus nécessaire, d'un point de vue économique. A ce moment-là, près des deux tiers des Nubiens sont émigrés. C'est grâce à ces « *petites sociétés de compatriotes [...] un réseau de liens de solidarités sans lesquels il lui eût été*

10 KHIAT S., « Les Noirs en Algérie : « Les nôtres » et les « leurs ». Noirs autochtones et immigrés subsahariens – L'altérité en circulation » dans « Communautés communautaires communautarisme », NAQD, n°35, Paris, Automne 2015

11 DERRIDA J., *Le monolinguisme de l'Autre*, Gallilée, Paris, 1996

12 Cf. SAYAD, Abdelmalek, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris, 1999

impossible de se perpétuer »¹³, notamment en termes matrimoniaux, que la communauté des Nubien.ne.s du Caire est si importante dans l'économie générale du collectif. Aujourd'hui et depuis les années 1990, leurs activités professionnelles ne se confinent plus à la domesticité ou à l'hôtellerie (bien qu'un certain nombre d'entre eux demeure employé dans ces secteurs historiques), ils/elles travaillent dans l'administration et le secteur privé principalement.

Par ailleurs, comme je l'ai indiqué brièvement plus tôt, je m'arme ici de la théorie de « *la consubstantialité des logiques de dominations* » selon une formule de Danièle Kergoat¹⁴ qui semble plus précise que l'idée d'intersectionnalité afin d'analyser la parole et le vécu féminin au sein du groupe des Nubien.ne.s. En effet, si le terme se popularise en France à partir de la fin des années 2000, la notion d'intersectionnalité est forgée par la juriste américaine Kimberlé Crenshaw à la fin des années 1980 dans la foulée du *Black Feminism*. En l'occurrence, celle-ci vise à mettre en lumière les cas juridiques de victimes qui se situent à l'intersection de groupes minorisés : les femmes et les minorités raciales. Ici, les femmes nubien.ne.s aussi, en tant qu'appartenant à une minorité ethnique et politique -les Nubien.ne.s-; en tant que femmes prises dans des rapports de forces genrés, et *a fortiori* à travers leur stigmatisme qu'est leur « ligne de couleur »¹⁵, les Nubiennes étudiées sont triplement minorisées.

Ce qui m'a menée aux hypothèses de départ suivantes :

- de nouveaux éléments s'enracinent dans le discours des militant.e.s nubien.ne.s et la mise en scène de soi comme soi-disant « jeunesse » en rupture avec ses aïeux, est centrale dans la fabrication du groupe.

- bien que le lieu désormais mythique, territorialisé comme point fort de l'identité demeure la Nubie submergée¹⁶, le *noeud* de la nubianité se forge aujourd'hui avant tout en milieu urbain, aux mains des « jeunes » générations d'émigré.e.s cairotes en particulier, ceux-là mêmes qui portent la revendication du « retour » sans jamais avoir connu la vie hors du Caire.

13 SAYAD A., op.cit.

14 En ce qu'elle rend mieux le caractère fluide et dynamiques de ces configurations sociales dominantes. Cf. GALERAND. & KERGOAT, D, Consubstantialité vs intersectionnalité? : À propos de l'imbrication des rapports sociaux. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), 44–61., 2014

15 Formule de W.E.B Dubois, voir *infra*.

16 Frédérique Fogel emploie une formule élégante pour synthétiser cet aspect : « l'ethnohistoire coule dans le sens du Nil » dit-elle. FOGEL F., op.cit.

-la nubianité est de plus en plus liée au sentiment d'une certaine visibilité et parallèlement, l'égyptianité est retravaillée à mesure que se façonne la conscience et l'appropriation d'une « ligne de couleur » selon la formule de W.E.B DuBois, dont la pensée a été fondatrice dans le champ des études sur les races et les racismes. Il écrivait en 1903 « *Le problème du 20ème siècle est celui de la ligne de couleur - la relation entre les races plus foncées et les races plus claires en Asie et en Afrique, en Amérique et dans les Iles.*¹⁷ ».

-l'appropriation de la « ligne de couleur » chez les Nubien.ne.s égyptien.ne.s s'ancre dans une affiliation au continent africain et à une certaine « africanité ».

- une lecture genrée -le genre étant entendu comme les « *discours et pratiques qui construisent la différence radicale (et duale) entre les sexes, et qui, par là, ancrent dans les pratiques politiques des rôles différenciés et hiérarchisés* »¹⁸- des discours et de pratiques est pertinente dans le cas de la « nouvelle génération » des Nubien.ne.s d'Égypte.

Ainsi, le questionnement qui domine cette étude est peut être résumé par la question suivante : quels sont les ressorts (symboliques, organisationnels, discursifs) de la fabrication d'un « nous » chez les 2^e et 3^e générations d'émigré.e.s nubien.ne.s ?

Quelques repères bibliographiques :

Les pans de la recherche scientifique qui s'intéressent le plus à la Nubie se trouvent du côté de l'archéologie. C'est la Nubie antique qui fascine avant tout des chercheurs qu'on appelle, au même titre qu'il y a des « égyptologues », des « nubilogues » depuis le très romantique et orientaliste, XIX^e siècle. A partir du début du XX^e siècle, en réaction à l'imminence des campagnes autour du réservoir puis du barrage, et toujours initialement sous une impulsion archéologique, des études d'urgence sont menées (1907-1910, en 1930-1933). Leur point d'orgue est la campagne de l'UNESCO menée dans les années 1950, la première à comporter un véritable volet ethnographique

17 W.E.B. Du Bois, *Les Âmes du peuple noir*, (trad. M. Bessone), La Découverte, Paris, 2007

18 HAASE-DUBOSC D., MANEESHA L., « De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes » dans *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, no. 3, 2006

et publiée en 1966. Celle-ci est menée par le Centre de recherches sociales de l'Université américaine du Caire.

Dans les années 1970 et 1980, quelques études ponctuelles sont produites mais rien de comparable à l'immense somme intitulée *La mémoire du Nil*, parue en 1997 et composée par Frédérique Fogel, anthropologue affiliée à l'université Paris X-Nanterre. Celle-ci, s'attache à décrire et expliquer le fonctionnement d'un village kenzi¹⁹, Dahmit et tous ceux qui s'en revendiquent, à la fin des années 1980. Elle y vit en immersion pendant plusieurs années et théorise à partir de cette expérience ethnographique longue une série d'idées fondamentales, sur lesquelles je m'appuie largement tout au long de ma réflexion. En effet, et pour faire court²⁰, Fogel établit que la migration est constitutive de l'organisation sociale chez les Nubiens. Elle la présente comme étant un phénomène tournant impliquant trois groupes de « joueurs »²¹ : les « sédentaires » (établis en Nouvelle Nubie, responsables de l'honneur du groupe, garants des valeurs d'où le fait que « le marché matrimonial [soit centralisé] au village »²²), les « émigrés » urbains (intermédiaires entre les deux autres groupes) et les « expatriés ». Cette triade constituant un système d'interdépendances, d'obligations et d'investissement de ressources qui permet la pérennité de la communauté. C'est aussi, à ses yeux, l'une des raisons qui font que la communauté est habituée à « se briser et à se ressouder continuellement et rituellement »²³ de telle façon qu'elle demeure une. Enfin, ses réflexions sur la mémoire, l'oubli, la Tradition au sein de la communauté et la territorialité sont extrêmement précieuses pour mon étude.

Aujourd'hui, trente ans après Frédérique Fogel, les « émigrés » semblent toujours se percevoir comme émigrés mais n'entretiennent plus nécessairement de relations avec les « sédentaires ». Alors que Fogel estimait que le « pôle » de la communauté demeurait le village, en Nouvelle Nubie, il me semble qu'il est désormais du côté de la ville. Et si elle affirme que « la nubianité qui fonde la différence entre Nubiens et Égyptiens est construite sur des catégories externes qui paraissent indiscutables, immuables mais finalement sont très perméables alors que [la] frontière [qui] distingue entre les Nubiens ceux qui appartiennent aux groupes ethniques fadidji, kenzi et 'arab » serait primordiale, je postule le fait que chez les 2^e et 3^e générations nées, éduquées

19 Les Nubiens se divisent en deux sous-groupes ethniques majeurs : les Kenuz et les Fadidja.

20 Car tous les aspects de son travail ne nous intéressent pas ici, comme son étude de la segmentarité et du fonctionnement tribal.

21 Terme employé par Fogel elle-même. FOGEL F., op.cit.

22 Ibid.

23 Ibid.

et installées au Caire et en milieu urbain, la frontière entre Nubien.ne.s et « Égyptien.ne.s »²⁴ s'est muée en une réalité interne et non plus seulement une rhétorique visant l'extérieur ; et ce à travers des attributs traditionnels, anciens réinvestis et d'autres, nouvellement conscientisés et construits comme séparant les un.e.s des autres.

De l'œuvre vénérable de Frédérique Fogel aux articles de Maja Janmyr, chercheuse en Droit internationale à l'Université de Bergen, parus en 2016, il n'y a pas eu de nouveaux travaux, du moins en français ou en anglais traitant de la question des Nubien.ne.s d'Égypte d'un œil qui soit celui des Sciences sociales et/ou humaines. Ainsi, le travail de Maja Janmyr aborde la question de la revendication des droits des Nubien.ne.s à travers la velléité affichée jusqu'en 2010, de se faire reconnaître comme peuple autochtone auprès des Nations-Unies et la thématique du « droit de retour » dans les démarches juridiques et législatives des militant.e.s nubien.ne.s depuis 2011. La lecture de Janmyr m'a apporté une base solide pour comprendre les différentes configurations de la sphère des militant.e.s politiques et des juristes pour les droits des Nubien.ne.s. Bien qu'essentiel, c'est, en effet, un terrain que je n'aurais jamais pu mener durant l'hiver 2017 étant donné l'acuité de la question nubienne et le niveau de méfiance des autorités²⁵ à ce sujet. Sa prise en compte de la reconnaissance de l'ethnicité comme étant à la croisée des droits individuels et des droits collectifs a été, en particulier, tout à fait éclairante.

Enfin, hors du champ des de la minorité nubienne d'Égypte, je me suis nourrie des écrits d'Abdelmalek Sayad, célèbre sociologue franco-algérien qui a étudié l'immigration en miroir avec son pendant trop souvent oublié qu'est l'émigration. Celui qui a théorisé la « *double absence* »²⁶ à laquelle sont voués les Algérien.ne.s en France : une forme perpétuellement incomplète de présence et d'absence, permet ici de réfléchir à la *triple absence* propres aux Nubien.ne.s. En effet, dans leur cas, à l'« *ubiquité impossible* »²⁷ s'ajoute un *territoire impossible*. Et alors que les contextes franco-algérien et « caïro-nubien » peuvent sembler éloignés, Sayad, à travers la réflexion qu'il mène sur la suspicion de « *déculturation* », la « *postérité inopportune* » que représentent les descendant.e.s d'é/immigré.e.s et le corps des é/immigrés offre des outils conceptuels imparables pour penser certains aspects des rapports générationnels au sein du collectif nubien et ses rapports à la société majoritaire.

24 Pour une explication de l'emploi de ce terme, voir *infra*, II.B.2.

25 Voir *infra* pour les détails.

26 SAYAD, A., *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris, 1999

27 Ibid.

Corpus et méthodologie :

S'agissant de mon terrain, les deux mois passés au Caire (en particulier, les trois premières semaines) ont été marquées par la délicate appréhension d'un contexte sécuritaire assez incertain. Il faut rappeler que le 4 janvier 2017, six militants nubiens étaient arrêtés en Nouvelle Nubie pour avoir participé au mouvement de la « *Caravane du droit de retour* ». Cette arrestation (bien que brève, les six militants ont été relâchés après avoir payé une caution) marquait une sorte de tournant : c'était la première fois que les forces de police décrivaient les jeunes hommes arrêtés comme des « *militants nubiens* ». Par ailleurs, quelques jours après mon arrivée sur le terrain, Muhammad Azmy, leader incontesté du mouvement politique pour les droits de la minorité nubienne depuis 2015 et instigateur de ladite caravane, qui était l'une des personnalités que j'envisageais de rencontrer rapidement, recevait des menaces insistantes²⁸ dirigées contre sa personne et contre l'Union générale des Nubiens d'Assouan qu'il dirige.

Par ailleurs, à ce premier contexte spécifique à la cause nubienne s'ajoute un contexte plus global qui s'impose à toute la société civile égyptienne. En effet, une loi adoptée au Parlement le 29 novembre 2016 donne le droit à l'État de contrôler (voire de bloquer) le financement étranger des ONG égyptiennes et de manière plus large encore, lui permet d'interférer dans le fonctionnement interne aux associations. Cette loi dont l'ombre avait commencé de planer sur la société civile égyptienne en 2014, fait peser une chape de plomb sur les associations et ONG égyptiennes depuis la fin de l'année 2016. Ce n'est qu'avec les déclarations du président al-Sissi à Assouan à la toute fin du mois de janvier²⁹, visant à apaiser les tensions avec la communauté des Nubiens, et un bref séjour à Assouan au début du mois de février que j'ai pu récolter des contacts sûrs au Caire et voir l'accès à mon terrain se déverrouiller.

Ainsi, j'ai pu m'entretenir³⁰ avec une quinzaine d'enquêtés.e.s dont sept hommes et sept femmes, tou.te.s nubien.ne.s – il s'est vite avéré que la présence de non-Nubien.ne.s dans les cercles organisationnels nubiens de la capitale était sinon exceptionnelle, du moins, très anecdotique³¹. La rencontre de femmes nubiennes étant cruciale pour mon sujet, j'ai passé une bonne partie de mes premières semaines sur le terrain à m'affairer à créer des contacts avec des jeunes filles. Quasiment,

28 Cf. <https://www.frontlinedefenders.org/en/case/threats-against-general-nubian-union-and-its-leaders>.

29 Au Forum mensuel de la jeunesse, le 29 janvier 2017.

30 « entretenue » signifiant ici avoir eu un échange où mon interlocuteur savait que j'étais étudiante étrangère m'intéressant à

31 Je n'ai croisé qu'une seule majoritaire égyptienne qui travaillait au sein de *Nûba al-Kheir*, une association socio-caritative (éducation, services de santé aux orphelins etc.) adressée à l'ensemble de la société égyptienne mais fondée par des Nubiens.

en vain, il faut dire³². C'est, en réalité, la rencontre de Mayada Madbouly, doctorante en sociologie politique à l'Université Paris X-Nanterre sur la question des Nubien.ne.s d'Egypte, qui m'a particulièrement facilité la seconde partie de mon terrain. Celle-ci m'a indiquée les rares organisations qu'il ne valait mieux pas rencontrer, m'a permis de relativiser quelque peu la méfiance tous azimuts que j'avais développée jusques là et m'a mise en contact avec Fatma, une militante phare qui m'a elle-même ouvert des portes par la suite.

Pour ce qui est du champ organisationnel approché, je n'ai pas pu, par manque de temps, entrer en contact avec ce que j'appellerai la « première sphère associative », ou sphère des « ancien.ne.s »³³. Cela aurait pourtant pu être intéressant de manière à mener une comparaison avec les organisations plus récentes. Toutefois, j'ai rencontré des individus engagés dans *Nubian Knights* (Dina et Abdallah), une organisation avec le but affiché de faire connaître les artistes nubien.ne.s (écrivain.ne.s, musicien.ne.s, danseurs.ses etc.) à travers des événements culturels auprès des non-Nubien.ne.s avant tout, et des Nubien.ne.s³⁴ ensuite ; des militantes du Forum de la Femme nubienne et du *Nubian History Group* (Sahar, Galila et Fatma) qui travaillent souvent ensemble à promouvoir les femmes nubiennes dans leurs droits et à briser les stéréotypes qui les encadrent ; un membre de l'Union générale des Nubiens d'Assouan (Walid), l'un des fondateurs (Mohamed) de *Komma*³⁵, une association avec, à peu près, les mêmes visées que *Nubian Knights* ; l'un des administrateurs (Dano) de la page Facebook très populaire *al-Nûba* (« La Nubie ») ; et enfin, un certain nombre d'individus qui ne sont actuellement affiliés à aucune organisation (Kausar, Hoda, Samar, Hassan, Hassan E., Saker, Islam).

Je reviendrai plus loin³⁶ sur les caractéristiques et les profils sociologiques des enquêté.e.s mais un point sur certaines caractéristiques importantes des organisations considérées s'impose. Tout d'abord, il n'y a parmi celles-ci d'associations à proprement parler -c'est à dire d'organisations qui ont une autorisation officielle de la part de l'Etat- que *Komma* et l'Union générale des Nubiens d'Assouan. En termes de financement, les organisations informelles comme les associations officielles fonctionnent uniquement sur des fonds privés privés (contributions des membres et dons, ou fonds soulevés par des événements). La différence majeure entre les deux catégories (informelle/officielle) réside dans le fait que les organisations issues de la première sont virtuellement dans l'illégalité en permanence et risquent gros dès qu'elles investissent l'espace

32 J'ai seulement réussi à rencontrer Dina par moi-même.

33 Voir *infra*, I.

34 La tendance est à l'inverse, en fait.

35 *Komma* signifie « histoire » en langues nubiennes.

36 Voir *infra*, I.C.2.

public (pour des activités aussi banales que la distribution de tracts, par exemple). Ensuite, en termes de personnel militant, *Komma* (une trentaine de personnes) et *Nubian Knights* (un peu plus d'une quinzaine, dont un tiers de femmes) sont, que je sache, les plus grosses organisations cairotés qu'il m'ait été donné de croiser. Le Forum, lui, est constitué de moins d'une dizaine de membres.

J'ai aussi, afin d'étudier les dynamiques en jeu dans cette *caisse de résonance* qu'est Internet, suivi avec assiduité les publications des deux pages Facebook de *Nubian Knights* et d'*al-Nûba*. *Al-Nûba* existe sur Facebook depuis 2008, Dano gère la page avec quatre autres administrateurs. Il est le seul à vivre à l'étranger, les autres sont tou.te.s cairotés. Celle de *Nubian Knights* est née en même temps que l'organisation, c'est-à-dire en 2011. J'ai choisi ces deux pages comme entrée principale pour un suivi de la production Internet car elles ont une large audience, respectivement 300 000 et 105 000 abonné.e.s et sont très régulièrement alimentées. Si l'usage d'Internet n'est *ni nécessaire, ni suffisant*³⁷, pour inciter à l'action collective dans les sociétés qui vivent sous des régimes autoritaires, il n'en demeure pas moins qu'en Égypte en mars 2017, 36,5 % de la population était connectée à Internet (soit 34 800 000 d'Égyptien.ne.s) et 33,6 % de la population utilisait Facebook (soit 32 000 000 d'Égyptien.ne.s) en juin 2016. La fréquentation d'Internet et des réseaux sociaux en tant qu'elle offre différentes possibilités de se montrer, de dire et de faire événement est à prendre en compte, nécessairement. Elle ouvre d'une certaine manière le champ des possibles. Et en jouant sur l'« *économie de l'attention* »³⁸, les effets de groupe permis par les réseaux sociaux (*hashtags*, *likes*, partages etc.) quoique souvent éphémères, matérialisent à la fois une communauté virtuelle et un espace potentiellement mobilisable. Dans le collectif nubien, ces aspects sont d'autant plus pertinents que dès le milieu des années 2000, Fatma Emam, personnage phare, militante féministe engagée dans les droits des Nubiens.ne.s commence son blog « *Brownie* », à la croisée de la première vague de blogueur.e.s militant.e.s associé.e.s au mouvement *Kefaya ! (Ca suffit!)* en Égypte et de l'ouverture d'Internet comme espace de libre expression pour « *l'espace de la cause des femmes* »³⁹, en Occident et ailleurs.

Par ailleurs, j'ai assisté à trois événements⁴⁰ à l'initiative des organisations que je viens de citer, une soirée nommée « *Aykadolly* »⁴¹ - je t'aime en nubien, au Sawy Center, (lieu culturel privé

37 Comme l'ont rappelé certains chercheurs au lendemain des soulèvements de 2011. Cf. BECHIR AYARI M., « Non, les révolutions tunisienne et égyptienne ne sont pas des « révolutions 2.0 » » dans *Mouvements*, vol. 66, no. 2, 2011.

38 Qui pèse aussi sur l'échelle individuelle. Cf. RIEFFEL R., *Révolution numérique, révolution culturelle ?*, Gallimard, Paris, 2014

39 Formule de Laure Bereni citée dans BLANDIN C., « Présentation. Le web : de nouvelles pratiques militantes dans l'histoire du féminisme ? » dans *Réseaux* 2017/1 (n° 201)

40 Je reviendrai sur certains aspects dans le corps du développement.

41 Le 10 février 2017.

au Caire), la soirée de lancement d'un livre illustré réunissant les histoires populaires de Zayab Kotod⁴² à Bayt al-Sinnâri (espace culturel public situé dans un lieu datant de l'époque des Mamelouks) et une conférence sur la portée soi-disant universelle de l'Histoire de la Nubie (intitulée « *La Nubie : une histoire qui enseigne l'Histoire* »⁴³), de nouveau au Sawy Center. L'entrée au premier événement était payante, tandis que les deux autres étaient entièrement gratuits. Lors de ces événements, je me suis adonnée à l'observation et l'écoute flottante, autant que faire se peut. Et j'ai pu échanger mais seulement de manière parcellaire et informelle avec des participants car l'atmosphère était y était ou bien festive et bruyante (pour les deux premiers événements), ou bien très mondaine (pour le dernier).

Concernant les entretiens, la plupart d'entre eux ont été menés en arabe/anglais⁴⁴, quelques-uns entièrement en anglais, l'un (le tout premier) avec un interprète et deux en français⁴⁵. Durant de mes entretiens semi-directifs, j'ai tenté de décliner quelques thèmes importants, en en accentuant certains selon le profil des personnes face auxquelles je me suis trouvée :

- Ce que veut dire être nubien.ne au quotidien
- La transmission de la mémoire dans la famille
- Le rapport avec le village/la région d'origine
- La pratique des langues nubiennes
- Le racisme et la discrimination⁴⁶
- Le sentiment d'appartenance au continent africain
- La pertinence de la question du retour et des tractations avec l'État

Ce sont les entretiens collectifs plutôt qu'individuels qui m'ont paru les plus riches. Les interactions entre les enquêté.e.s eux-mêmes opérant quelques fois comme une sorte de maïeutique vis-à-vis de sujets a priori délicats et/ou portant une charge affective et émotionnelle lourde. Je

42 Célèbre conteuse au sein du collectif nubien. L'événement a lieu le 25 février 2017.

43 Le 26 février 2017.

44 Les enquêtés me parlant en arabe égyptien saupoudré de quelques mots d'anglais et moi leur répondant dans un mélange d'anglais et d'égyptien.

45 Avec deux Nubiens résidant en France.

46 Sur ce point en particulier, j'ai longtemps eu la crainte d'être en train de plaquer une lecture eurocentriste sur un phénomène qui n'aurait pas cette portée au Caire. Jusqu'à arriver sur le terrain et me rendre compte que le discours sur cette question du racisme face à la couleur de peau était très variable des enquêtés aux enquêtées au féminin. Ces dernières en parlent plus ouvertement, avec moins de réserves. Cela m'a indiquée qu'elles en avaient une expérience différente. Voir *infra*, III.A.

pense notamment à mon entretien avec Kausar et Sahar, la veille de mon départ du Caire, le 2 mars 2017. A l'origine, ce devait être deux entretiens successifs mais de retards en retards, les deux ont entretiens ont fusionné. Durant celui-ci, il s'est avéré que les deux interrogé.e.s avaient nombre de traits communs parmi lesquels des sujets aussi variés et fondateurs que : leurs croyances soufies, leur célibat prolongé à chacune, leur engagement dans la Révolution de janvier etc. Ces similitudes en ont naturellement fait des confidentes. En plus d'être le plus long que j'aie mené (près de trois heures), l'entretien avec Kausar et Sahar a aussi été l'un des plus édifiants. Cela n'a pas été sans coût, néanmoins. Par moments, le propos a pu être terriblement déconcertant, voire il a été navrant d'entendre certains passages intimes et douloureux pour les enquêté.e.s, qui ont chacune versé quelques larmes durant les échanges. Mais cette entrée dans la confiance, c'est-à-dire dans une zone de vulnérabilité, où l'on tombe rapidement les rôles d'enquêteur.ice et qu'enquêté.e, ouvre des perspectives inimaginées.

A d'autres moments, il a été délicat, en entretien individuel tout particulièrement, de naviguer entre plusieurs environnements différents au sein d'un même entretien, les espaces de discussion se faisant quelques fois peu lisibles car on ne sait jamais à l'avance comment se positionne un.e interrogé.e. sur l'échiquier politique, par exemple, ou ne serait-ce que dans leurs tempéraments.

* * *

Plan :

C'est ainsi qu'avant toute chose, un détour par une approche génétique du « renouveau nubien » (*première partie*) s'impose, afin d'en comprendre les effets de générations qui en sont constitutifs mais aussi afin de cerner les conditions d'émergence de la cause nubienne sur la scène nationale égyptienne. Il s'agira ensuite de s'arrêter sur les mots d'ordre et les thématiques privilégiées par la « nouvelle génération » et d'évaluer la manière dont ceux-ci dessinent le visage du groupe en même temps qu'ils refaçonnent le corps national égyptien (*deuxième partie*). Enfin, en se focalisant sur les expériences, les discours et représentations des femmes (*troisième partie*) au sein du collectif nubien, cette étude tâchera de dévoiler l'intersectionnalité à l'œuvre chez les Nubiennes d'Égypte.

I L'émergence de la cause nubienne, une affaire de générations

Avant toute chose, il faut exposer les conditions d'émergence des acteurs, des discours et des pratiques structurant les organisations nubiennes auxquelles se rattachent, dans leur majeure partie, les individus que j'ai pu rencontrer. Pour ce faire, un détour chronologique s'impose. Si le découpage choisi peut paraître attendu, voire grossier, épousant les trois séquences ultra-contemporaines initiées par les grands mouvements populaires égyptiens de ces dix dernières années : une première séquence de 2008 à 2011, une deuxième de 2011 à 2014 et une dernière de 2014 à nos jours ; il n'en est pas moins pertinent. En effet, les étapes fondatrices dans la constitution d'un mouvement nubien pour plus de reconnaissance sont parfaitement indissociables de la mise en place de ce que Sophie Pommier appelle, dès 2008, la « contestation et les contrepouvoirs »⁴⁷ issus de la société civile.

Infailliblement, « après une période de fusion entre Etat et nation sous Nasser »⁴⁸, celle-ci voit son rôle croître à mesure que l'État se replie. L'État délègue, en effet, une partie grandissante de ses fonctions sociales, de pourvoyeur de services notamment et s'appuie sur de nouveaux relais

⁴⁷ POMMIER S., *Egypte, L'envers du décor*, La Découverte, Paris, 2008

⁴⁸ POMMIER S., op.cit.

auprès de la population égyptienne. Tandis que le concept de société civile aux contours, il faut le dire, souvent vagues est régulièrement mobilisé afin de traduire une lecture très libérale des enjeux sociaux, opposant de manière très normative, la contrainte que représenterait l'État et la liberté, incarnée par la société civile, Cohen et Arato⁴⁹ la définissent, eux, de manière tempérée. Pour eux, la société civile correspond à une *“sphere of social interaction between economy and state, composed above all of the intimate sphere (especially the family), the sphere of associations (especially voluntary associations), social movements and forms of public communication. Modern civil society is created through forms of self-constitution and self-mobilization. It is institutionalized through law, and especially subjective rights, that stabilize social differentiation. While the self-creative and institutionalized dimensions can exist separately, in the long term both independent action and institutionalization are necessary for the reproduction of civil society”*. Englobant à la fois les sphères privée et publique, la formation autonome des acteurs et l'institutionnalisation de leurs actions, je crois que la définition extensive qu'en donnent ces deux auteurs permet de penser la société civile avec justesse, en se gardant de lui attribuer une dimension rédemptrice.

Si l'on considère l'action collective -au centre de la société civile en ce qu'elle implique un degré conséquent de « *self-mobilization* »- dans une acception large, comme « *une situation dans laquelle se manifestent des convergences entre une pluralité d'agents sociaux avec une intention de coopération* »⁵⁰, alors les communautés nubiennes en milieu urbain héritent d'une tradition ancienne d'agir ensemble solidaire. A Alexandrie et au Caire, dès le tournant du XIXe et du XXe siècle⁵¹, l'outil principal de cet agir ensemble prend une « *forme d'association urbaine particulière* »⁵², le *nâdi*⁵³ (le club), prolongement structuré des anciennes guildes⁵⁴, qui regroupe lui-même des associations⁵⁵ établies d'après le lieu d'origine (village) des membres. Aujourd'hui encore, il existe au Caire soixante-quatre associations-gam'iyat correspondant à soixante-quatre villages (submergés ou non). Dans un premier temps, il s'agissait pour le club et ses ramifications de faciliter

49 COHEN J., ARATO A., *Civil Society and Political Theory*, MIT press, Cambridge, 1992 cités par René Otaeyek dans OTAYEK R., « “Vu d'Afrique” ». Société civile et démocratie. De l'utilité du regard décentré », *Revue internationale de politique comparée*, 2/2002 (Vol. 9), p. 193-212.

50 NEVEU E., *Sociologie des mouvements sociaux*, La Découverte (5^e édition), Paris, 2011

51 Pour Le Caire, certain.e.s enquêté.e.s attestaient même que la plus ancienne « association » (*gam'iyat*) de la capitale était une association villageoise nubienne (celle de Bellana) qui aurait été fondée en 1900. Officiellement, toutefois, c'est seulement avec la Constitution de 1923 qu'est autorisée la création d'associations.

52 FOGEL F., *La mémoire du Nil, Les Nubiens d'Egypte en migration*, Karthala, Paris, 1997

53 Le Club nubien du Caire, installé depuis les années 1960 sur la place Tahrir, a été fondé en 1964, en l'occurrence. Celui-ci a des branches dans la majorité des grandes villes d'Egypte : Alexandrie, Assouan, Ismailia, Suez etc.

54 Dans le cas des Nubiens dans les grands pôles urbains, le recrutement professionnel et les itinéraires socio-économiques se sont longtemps faits dans le groupe ethnique.

55 Les *gam'iyat* sont presque des coopératives en réalité qui se cotisent pour les déplacements en Haute Egypte, pour les funérailles etc.

l'installation des nouveaux venus en ville, d'un point de vue administratif mais aussi pécuniaire (notamment, leur prêter de l'argent en cas de besoin). Rapidement, sa fonction principale est devenue celle d'intermédiaire : dans les relations entre les sédentaires et les émigrés (transfert d'argent, de colis etc.), d'abord ; mais aussi avec les autorités égyptiennes ; l'amenant à faire figure, au fil du XXe siècle, de discret groupe de pression pour le développement de la Nouvelle Nubie. Progressivement, la position d'intermédiaire, tout en amenant le système des clubs à contrôler les communautés d'émigrés urbains en leur dictant le comportement à suivre à la fois dans leur milieu socio-professionnel d'implantation et avec la communauté des sédentaires, permet à ce premier cercle associatif d'opérer efficacement comme un outil de cohésion au sein de la minorité urbaine. En constituant un réseau d'échanges et de solidarité tourné vers l'intérieur, Fogel écrit qu 'au village comme « à la ville [...] c'est le « rester entre soi » qui domine »⁵⁶, il a offert un socle à la perpétuation d'une communauté soudée.



Illustration 1: Fresque murale dans les locaux de gam'iyat Kalabsha (village nubien)

Une scène pastorale est représentée. Un berger en tenue blanche kenziya semble faucher des herbes près du Nil, ses brebis ainsi qu'un autre Nubien le suivent. Le fleuve reflète la clarté du ciel et des les dunes apparaissent au loin. L'ancienne Nubie est représentée comme un Eden perdu. Photo prise par Hager Harabech, le 18 février 2017 - rue Ismael Abaza, Le Caire.

56 FOGEL F., op.cit.

Aujourd'hui, dans la capitale égyptienne, ce premier cercle d'organisations nubiennes (le Club et les « *gam'iyat* villageoises » qui lui sont affiliées) a vu certaines de ses prérogatives tomber en désuétude et d'autres se transformer. En effet -première évolution d'envergure, pour répondre à la volonté grandissante d'entretenir une unité nubienne (gardant tout de même ses spécificités internes⁵⁷) et d'éviter l'assimilation des jeunes générations à la société cairote majoritaire, c'est une dominante socio-culturelle (par la multiplication d'activités éducatives et de loisirs) qui a fini par prendre le dessus sur les compétences traditionnelles au sein de ce premier cercle.

A Construction d'un « nous » et effets de génération

Aussi, depuis le début du XXI^e siècle, et tout particulièrement ces dix dernières années, la transformation la plus profonde que le champ des organisations nubiennes ait subi est bien la fin du monopole de cette « première lignée » sur le champ associatif nubien. D'une observation partagée avec d'autres chercheurs et des enquêtés⁵⁸, le nombre d'associations, organisations et initiatives indépendantes s'intéressant à la minorité nubienne (ou du moins, portant l'étiquette « Nubie » dans leurs intitulés) s'est considérablement élargi sans qu'on n'arrive encore à en avoir une idée précise⁵⁹. Certaines de ces récentes structures – dont le Centre égyptien pour le droit au logement (Egyptian Center for Housing Rights, ECHR), l'Association égyptienne des avocats nubiens (Egyptian Nubian association for Lawyer, ENAL) et l'Union de la jeunesse nubienne démocrate (Nubian Democratic Youth Union, NDYU), que je traiterai en filigrane dans cette partie, en prenant appui sur les articles de Maja Janmyr⁶⁰, ont joué un rôle déterminant, par des recours juridiques notamment, dans le façonnage de la question nubienne comme problème politique et dans la construction d'un « nous » chez nouvelles générations de Nubiens d'Égypte.

Le plus saillant de leurs mots d'ordre et, résolument, celui qui leur a permis de donner un élan considérable⁶¹ à la question nubienne dans la sphère publique est celui du droit de « retour »

57 Voir *infra*, deuxième partie (II.B.2.).

58 Notamment Mme Mayada Madbouly, doctorante en sociologie politique à Paris-X Nanterre, rencontrée au Caire.

59 En effet, j'ai pensé durant les premières semaines de mon terrain au Caire à tenter de répertorier (et peut-être de cartographier) les différentes organisations mais plusieurs difficultés se sont présentées à moi : d'une part, aucun registre préalable n'a jamais été constitué, la recherche sur Internet aurait été mon seul moyen d'en commencer un. Or, d'autre part, si certaines -les plus récentes généralement- organisations nubiennes sont présentes sur Internet, beaucoup ne le sont pas pas, et parmi celles qui le sont, certaines sont caducs.

60 JANMYR M., « Nubians in Contemporary Egypt: Mobilizing Return to Ancestral Lands » in *Middle East Critique*, 2016 Vol. 25, No. 2, 127–146 ainsi que JANMYR M., « Human Rights and Nubian mobilization in Egypt: towards recognition of indigeneity » in *Third World Quarterly*, 2016.

61 Car contraire à la vision que se fait l'armée de l'exploitation des territoires du Sud.

(«العودة», « *al-'awda* ») sur les terres de l'Ancienne Nubie qui n'ont pas été submergées. Étonnamment, ceux qui le défendent le plus vigoureusement sont, en majorité, ceux qui n'ont connu que la capitale. Hoda et son époux, Mohamed, respectivement 27 et 31 ans, elle, journaliste primée à l'international⁶² et, lui, membre fondateur de *Nuba al-Kheir* et *Komma*⁶³ entre autres, rencontrés à la soirée de lancement du livre de comptines et histoires populaire de Zaynab Kotod⁶⁴ me répondent « *Nous rêvons de cette réinstallation !* », lorsque j'aborde le sujet du « retour ». Tous les deux emploient d'ailleurs le terme "ارجع" (« *arga'* », ie. « *je retourne* ») pour signifier la réinstallation. S'ils ont tous les deux vécu en Nouvelle Nubie, à Assouan précisément, à des moments différents de leurs vies, ce n'est pas pour autant que la Nouvelle Nubie est ici confondue avec l'Ancienne : elles ne l'est proprement jamais⁶⁵ au sein du collectif nubien et l'usage de ce vocable a une dimension symbolique très forte. Lors de l'entretien avec Dina et Abdallah⁶⁶ de *Nubian Knights*, par exemple, l'emploi de « رجع », « retourner » s'est avéré n'avoir aucun ancrage dans une expérience de vie en Haute Egypte, tous les deux n'y ont jamais passé plus que des vacances familiales très ponctuelles. L'usage de ce verbe, bien que purement symbolique, est apparu comme une évidence pour tous les deux. Fogel le notait déjà en 1997, s'agissant des Nubiens émigrés, « *plus leur présence en ville ou à l'étranger se prolonge, plus les illusions d'un retour magnifié se développent.* »⁶⁷. Trente ans plus tard, cette revendication, à laquelle certains enquêtés croient indéfectiblement semble se ranger toujours plus du côté de la « *négation magique* »⁶⁸ d'un présent vécu comme lourd et injuste, en tant que minoritaires.

Toutefois, Hoda ajoute rapidement que ce n'est qu'à condition que « *le développement de la région soit complet* » (« تنمية المنطقة تبقى تامة », « *tanmiyat al-mantiqa tabqâ tâmma* ») que le « retour » est envisagé comme horizon idéal car, pour elle, « *la jeunesse qui est descendue dans la rue en 2011 a beaucoup d'exigences. [...] Nous voulons tout reconstruire.* ». Par cette remarque, Hoda s'associe à un certain type d'acteurs de la révolution de janvier-février 2011 qu'elle classe dans la catégorie « *jeunesse* »- et cherche à s'éloigner, par le même coup, d'autres acteurs qui

62 À quatre reprises par le Women Committee des Nations Unies et par l'Arab Reporters for Investigative Journalism network (Arij). Voir Rana Khaled, « Hoda Zakaria : the first Nubian woman to win an Arab journalism award » dans *Daily News Egypt*, le 30 mai 2016. URL : <https://dailynewsegypt.com/2016/05/30/hoda-zakaria-first-nubian-woman-win-arab-journalism-award/>

63 L'une est une association socio-caritative visant tout le territoire égyptien (pas uniquement la Nouvelle Nubie) et l'autre, portée sur la promotion de la culture nubienne

64 A Bayt al-Sinnâri, le 25 février 2017.

65 Voir *supra*, introduction.

66 Le 18 février 2017.

67 FOGEL F, op.cit.

68 SAYAD A., op.cit.

n'auraient pu prétendre à la réinstallation sur les terres de l'Ancienne Nubie sans la ferveur des premiers.

1 L'éclosion de la société civile et l'empreinte révolutionnaire, des temporalités croisées

Les déclarations de Hoda, portent en germes différents aspects d'un phénomène – les effets de générations- que je vais ici tenter de traiter dans son aspect objectif d'abord puis, dans sa dimension subjectivée au sein du collectif nubien. Suivant la conception qu'a développée Karl Mannheim⁶⁹ de la génération et des différentes unités qui la composent, les générations sociales sont des groupes non-homogènes d'individus ayant à peu près le même âge qui se forment et se définissent en relation avec les transformations historiques qui se déploient dans le monde qui les entoure. En ce sens, elles façonnent des manières d'agir, de sentir, d'être en relation, de se penser en tant qu'individus mais aussi en tant que collectifs.

Le renouvellement de la question nubienne s'est en l'occurrence arrimé à deux moments fondateurs dans l'histoire récente égyptienne, tous les deux animés par le même souffle. Il s'agit, en premier lieu, de l'éclosion (et envol) de la société civile égyptienne dans la deuxième moitié des années 2000⁷⁰, adossée à la crise du pain de 2008 et aux grands mouvements de grève⁷¹ qui s'en sont ensuivis. Maria Adib Doss et Caroline Barbary écrivent avec justesse que les futurs mouvements de jeunesse « furent tous influencés par Kifaya, de par sa composition hétéroclite et son mode d'organisation en réseau »⁷². En effet, *Kifâya* (« Ca suffit ! ») est un large mouvement d'opposition né en 2004, composé principalement d'étudiants nassériens et de diverses tendances de la gauche égyptienne.

Vraisemblablement, la formation de la *Nubian Democratic Youth Union* (Union de la jeunesse nubienne démocrate, NDYU), fondée en 2009 avec pour objectif « *defending the rights of the Nubian people and minority groups in Egypt* »⁷³ répond à un même élan que celui de *Kifâya* : les deux groupes visaient, entre autres, la réforme de la constitution pour une démocratisation du régime – la NDYU prendra d'ailleurs plus tard⁷⁴ le nom *Destour ! Ya Nûba* (« La Constitution !

69 MANHEIM K., *Le problème des générations*, Nathan, Paris, 1990 (1ère éd., 1928).

70 Que le régime de Moubarak avait piloté en partie et par lequel il s'est rapidement trouvé débordé.

71 Protestant contre l'augmentation des prix des denrées de base et les bas salaires.

72 ADIB DOSS M., BARBARY C., « Tamarrod (« rébellion ») : une autre lecture de l'action politique dans le processus révolutionnaire égyptien. » dans *Confluences Méditerranée*, n°88, hiver 2013-2014

73 cf. <http://y4nubia.blogspot.fr/>

74 En 2013.

Nubiens »). Avec la NDYU, néanmoins, c'est la toute première fois que les Nubiens se manifestent sur la scène politique en tant que groupe uni et représentant des intérêts communs. Sociologiquement, le groupe⁷⁵ est majoritairement composé d'étudiant.e.s de l'université du Caire et de Aïn Shams, c'est-à-dire de jeunes urbain.e.s éduqué.e.s situé.e.s pour la plupart à gauche de l'échiquier politique, soit dans la même veine que *Kifâya*.

Durant cette première période (2008-2011), d'autres groupes pionniers que le NDYU apparaissent. En particulier, après avoir tenté une première fois d'obtenir une autorisation auprès du Ministère des Affaires sociales pour créer une association centrée sur les droits des Nubiens d'Egypte en 2007 - demande rejetée en bloc par les autorités égyptiennes⁷⁶, Mounir Bashir⁷⁷ et d'autres (parmi lesquels se trouve déjà Muhammed Azmy⁷⁸) jeunes juristes et militant.e.s nubien.ne.s parviennent en 2009 à fonder l'*Egyptian Nubian Association for lawyers* (Association égyptienne nubienne des avocats, ENAL). Cette association, qui jusqu'aujourd'hui demeure l'une des figures de proue des revendications politiques nubiennes, concentre son travail sur la mise en œuvre d'actions juridiques pour le dédommagement et la juste compensation des pertes subies au moment du transfert de 1963-1964 ainsi que sur la préparation et proposition de projets de loi au Parlement concernant le droit de « retour » des Nubiens. En effet, « *chaque fois qu'elles avaient besoin d'une institution neutre pour s'acquitter d'une tâche politique cruciale (comme la supervision des élections), les forces de l'opposition s'étaient habituées à recourir au pouvoir judiciaire.* » comme l'écrit Nathan Brown⁷⁹. La justice égyptienne qui « *[apparaissait au moment de la révolution du 25 janvier 2011] comme l'une des institutions étatiques auxquelles les citoyens accordaient le plus de confiance.* » est aussi le canal privilégié par les militant.e.s nubien.ne.s pour faire porter leurs voix.

Le second moment fondateur, et il nous faut alors revenir à déclaration de Hoda, correspond à la révolution de janvier 2011 et la période d'effervescence politique qu'elle charrie (2011-2014). Je choisis de situer la fin de cette deuxième période en 2014 pour deux raisons : la confirmation au pouvoir du Président Maréchal Sissi, sans processus électoral quelconque (marquant un revers pour le processus politique global entamé en février 2011) et la promulgation de la troisième Constitution égyptienne, point d'orgue de l'action de ces groupes nubiens pionniers dont le contrecoup est

75 Deux ou trois dizaines de personnes, au sommet de leur action, en 2012-2013, selon Fatma Emam. Certainement moins au moment de la création.

76 cf. JANMYR M., art.cit.

77 Toujours président l'ENAL actuellement.

78 Aujourd'hui, à la fois membre de l'ENAL et directeur de l'Union générale des Nubiens d'Assouan.

79 BROWN N., « La justice égyptienne dans l'ère post-révolutionnaire » dans ROUGIER B., LACROIX S. et alii, *L'Egypte en révolutions*, PUF, Paris, 2015

l'annonce du décret présidentiel 498⁸⁰. De 2011 à 2014, donc, durant ce moment d'effervescence, les « pionnier.e.s » gagnent de la notoriété et un premier maillage associatif et institutionnel se consolide. Celui-ci, sous l'impulsion de la NDYU et de l'ENAL mais aussi de l'*Egyptian Center for Housing Rights*⁸¹ (Centre égyptien pour le droit au logement, ECHR) se manifeste avant tout dans le domaine juridique. C'est aussi dès la fin de cette période (2013-2014) que naît une myriade d'associations, de nouvelles voix et plateformes, émules des pionnières, avec une coloration communautaire nubienne dans leurs actions, dans leurs personnels militants, ou encore dans leurs publics visés (*Nuba al-Kheir*, *Nubian Women Forum*, *Nubian History Group* etc. parmi ceux que j'ai pu rencontrer) mais nous reviendrons sur celles-ci plus loin⁸² car leurs mots d'ordre sont quelque peu différents.

Ainsi et de fait, il apparaît que la scène militante nubienne actuelle soit composée d'une génération au sens horizontal de Mannheim – les trajectoires individuelles et collectives ont été affectées par les événements politiques nationaux et des séquences qui à la fois transcendent et entrent en relation avec les parcours de chacun. Certains, comme Hoda, Fatma⁸³ ou encore Galila et Sahar du Forum de la Femme Nubienne (« منتدى المرأة النوبية », « muntadâ al-mar'a al-nûbiya », Nubian Woman Forum) accordent au « marqueur 2011 » une valeur de véritable tournant. Sahar, par exemple, déclare "*the women's rule in the world of Nubian associations started after the Revolution [...] You know, we thought : we took it to the streets, women are the people who made the Revolution so we might as well start forcing ourselves in our own associations [se. Nubiennes], like we forced ourselves in January 2011 !*"⁸⁴ Le Forum de la Femme nubienne a effectivement été créé en 2011. La fondatrice, Galila, engagée depuis 2009 dans l'ENAL, décide immédiatement après « les dix-huit jours » de janvier-février 2011 de monter une organisation autonome pour faire porter les voix des femmes nubiennes. Jusques là, elles étaient exclues de l'organisation et des cercles décisionnels dans les *gam'iyat* de la première sphère associative, celle fondée par les premiers émigrés⁸⁵. Comme le montre Catherine Quiminal⁸⁶ s'agissant d'associations de femmes originaires d'Afrique subsaharienne en France, « [...] le mouvement associatif libère et arme les

80 Dès le printemps 2014, ce premier décret présidentiel 498 transformait 16 villages nubiens ainsi que leurs environs en espace militaire réservé.

81 Sur lequel je reviendrai, voir *infra* (I.B.1).

82 Voir *infra*, I.C.

83 Dont je relate les propos un peu plus loin, voire *infra* (I.A.2).

84 Entretien collectif avec Sahar et Galila (Forum de la femme nubienne), le 18 février 2017.

85 Ibid.

86 QUIMINAL C, « Construction des identités en situation migratoire, territoire des hommes, territoire des femmes », *Autrepart*, 14, Presses de Sciences Po, 2000 citée par MELIS C., « Nanas-Beurs, Voix d'Elles-Rebelles et Voix de femmes », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19- n°1, 2003.

femmes non seulement vis-à-vis des contraintes de l'environnement social extérieur, mais aussi de certaines formes de domination et de dépendance internes à leur communauté ». Sahar et Galila, lorsqu'elle m'en parlent sont tout à fait conscientes de cet effet, c'est même, selon leurs dires, l'une de leurs visées lorsqu'elles fondent l'association et elles inscrivent cette initiative dans la directe lignée de l'élan révolutionnaire de Tahrir.

Ceci dit, 2011 demeure une date assez clivante. Certain.e.s interrogé.e.s y rattachent consciemment leur engagement, leurs parcours personnels ; d'autres, lui contestent une quelconque influence sur le mouvement ou sur leurs propres trajectoires. Bien que ceux-ci représentent une tendance minoritaire parmi les enquêtés⁸⁷, il me semble important de les mentionner car ils participent, à mon sens, d'une dichotomie actuellement bien installée dans la société égyptienne. Que ce soit dans les discours officiels et institutionnels -par commodité- ou parmi les citoyens ordinaires -afin, peut-être, d'évacuer la désillusion et la consternation liées à ce moment ; la relation au « repère » 2011 semble torturée, au point de lui nier sa dimension référentielle, pourtant assez indéniable en ce que cette date a radicalement bouleversé le champ politique égyptien⁸⁸.

L'État, dont je me permets d'analyser rapidement la position à travers les déclarations officielles du Président-Maréchal Sissi datant du 25 janvier 2011⁸⁹, cherche à s'appropriier, tout en l'atténuant et en l'évidant, l'épisode révolutionnaire de 2011. En l'occurrence, l'allocution radiophonique⁹⁰ de Abdelfattah al-Sissi mentionnait très brièvement l'anniversaire de la révolution de 2011 et seulement en second plan, derrière une ode à la police dont le 25 janvier 2017 marquait la 65e célébration annuelle⁹¹. En substance, c'est en sa qualité d'événement que 2011 est nié par les autorités et ce, jusque dans le souvenir.

S'agissant des enquêté.e.s, la négation -lorsqu'il y a négation- ne se fait pas selon les mêmes modalités ni avec le même motif. Lorsque Samar⁹², 25 ans, affirme, que le « *réveil nubien* » (elle utilise littéralement les termes « *الصحوّة النوبية* », « *al-sahwa al-nûbiya* »⁹³) date d'une vingtaine d'années et qu'il n'a « *pas de lien avec la révolution* » (« *ما فيش علاقة بلثورة* » [...]), « *mâ fish*

87 Ne pas se méprendre : pour l'immense majorité, cette date est signifiante.

88 Voire arabe.

89 Qu'il m'a été donné d'entendre le 25 janvier au matin, j'écoutais alors Radio Cairo (95.4 fm), qui, en plus de ses programmes en arabe, diffuse quelques heures par jour en français et en anglais.

90 La radio demeure un *medium* central en Egypte.

91 Pour plus de détails, voir photo et description *infra*, I.C.1.

92 Rencontrée à la soirée de lancement du livre illustré des histoires populaires de Zaynab Kotod, Bayt al-Sinnâri, le 25 février 2017.

93 Ce qui est un terme très fort, le mot « *sahwa* » charriant une longue histoire liée à celle du mot « *nahda* », la Renaissance arabe au XIXe siècle, à la fois laïque et islamique.

'*alâqa bi al-sawra [...]* » dans ses propres termes) de janvier, elle ne nie pas à l'année 2011 son caractère signifiant dans l'absolu, elle nie sa pertinence comme repère au sein même du groupe. En réalité, il semblerait que ce soit pour souligner ainsi le caractère endogène de ce nouvel élan politique et culturel parmi les Nubiens d'Égypte. Elle précise ensuite : « Le mouvement a commencé chez les Nubiens » (« *الحركة ابتدأت عند النوبيين* », « *al-haraka ebtadat 'ind al-nûbyin* ») comme pour se prémunir d'une appropriation par les majoritaires de ce « réveil ».

A cette première définition manheimienne et horizontale de la génération s'ajoute la dimension verticale, presque génétique de la génération, c'est-à-dire la relation nouée avec son ascendance -familiale et sociale- qui est aussi à prendre en compte dans le cas des Nubiens urbains. En effet, l'une des caractéristiques des deux sous-groupes générationnels décrits ici, les « pionniers » et leurs « émules », est qu'ils cherchent à se distancier des organisations de la « première sphère » qu'on pourrait dire traditionnelle ou historique des associations-*gam'iyat* villageoises et du General Nubian Club qui les supervise depuis la place Tahrir⁹⁴. La nouvelle génération revendique des droits politiques, sociaux et culturels ainsi que des réparations et des dédommagements pécuniaires, matériels et symboliques ; autant de demandes que le Club n'a jamais porté auprès de l'État. Ce dernier qui a encore près de 3000 membres en 2013⁹⁵ a notamment perdu de sa légitimité assez précipitamment en 2011 car Mosaad Herki, alors directeur du club était étroitement lié à l'ancien parti présidentiel, le Parti National Démocratique (PND). Bien que je n'ai pas pu explorer en profondeur cette institution, il ne semble pas déraisonnable d'imaginer que cette anecdote, incarnant bien le manque de représentativité du Club, déjà largement en perte de vitesse, ait fini par faire passer le Club, aux yeux des jeunes activistes nubiens, pour une organisation véritablement dépassée.

En effet, la nouvelle génération qui se conçoit comme telle, s'appropriant le logiciel générationnel jusques dans les noms des organisations (comme la *Nubian Democratic Youth Union*), en fait une composante à part entière du tissu narratif du groupe. C'était déjà le cas dans la déclaration de Hoda qui affirmait une certaine unité mais c'est aussi le cas dans la bouche d'autres interrogés.e.s qui perçoivent et énoncent par eux-mêmes une fracture.

دائما الكبار شافين اللي "ايه اللي انتوا بتعملوه ده؟ لا، مش دي الطريقة الصح

94 Où il a ses locaux.

95 Selon l'article de Gamal Nkrumah « No benighted Nubia » pour al-Ahram Weekly paru le 13 août 2013, URL : <http://weekly.ahram.org.eg/News/3681.aspx>.

فممکن بتبقی بلنسبة اليهم مش دي traditional » [...] و مش الثقافة بتاعتنا
احنا ممكن طريقتنا اوي مش هو ده الطريقة الصح. هم دايما شافين modern، ال
[...] الجيل الحديد كده »

* * *

« Les vieux nous disent toujours « Mais qu'est-ce que vous faites ? Non, ce n'est pas la bonne manière de faire. » ou encore « Ce n'est pas ça, notre culture. ». C'est vrai que notre façon de procéder est très modern. C'est peut-être pour ça qu'à leurs yeux elle ne représente pas le traditional. « Ce n'est pas la bonne façon de faire. », c'est comme ça qu'ils voient la nouvelle génération. »

Dina (Nubian Knights), entretien collectif avec Abdallah, le 18 février 2017.

Lorsque je demande à Dina et Abdallah (de Nubian Knights) s'ils ont du soutien du côté de la génération de leurs parents, de leurs familles, ils me répondent qu'ils sont heureux de voir que leurs enfants s'intéressent à leurs racines mais qu'on leur reproche systématiquement leurs « manières de faire » qui n'étant soi-disant pas appropriées, fausseraient l'essence même de « la culture » nubienne. Une critique qui, si elle touche initialement à la forme de leurs actions, finit par rejaillir sur un élément de fond et mettre en cause leur légitimité à incarner la « culture » nubienne.

Les reproches n'émanent néanmoins pas uniquement des « anciens ». Les « jeunes » aussi, nourrissent une certaine rancœur non seulement envers l'État⁹⁶ mais aussi envers la génération des parents. Fatma Emam, bien qu'elle soit reconnaissante à son père de lui avoir transmis son amour de la patrie (« الوطن »), « al-watan » égyptienne, lui en veut malgré tout de n'avoir voulu lui inculquer qu'une version idéaliste de son patriotisme, celle du nationalisme arabe nassérien. Petite, elle se souvient qu'il lui faisait écouter de longs passages des discours du za'im (du « chef ») Abdel Nasser sur cassette. En effet, « [...] while you might expect anger towards Nasser among the generation who was displaced, they actually spared him all responsibility, often blaming those around him for what they suffered [...] "Several of my interviewees described Nasser as a 'man of Nubian principles. » écrit dans MadaMasr⁹⁷ Alia Mossallam qui a étudié la mémoire du déplacement à travers les générations. Alors que la nouvelle génération se fait très critique des

96 Vers lequel sont dirigées une grande partie des actions des « pionniers » et qui est considéré comme source de tous les maux, ayant commandité le Haut-barrage.

97 « Nubian language, generational schism and state refusal », Leena ElDeeb dans MadaMasr, le 17 mai 2017. URL : <https://www.madamasr.com/en/2017/05/17/feature/society/nubian-language-generational-schism-and-state-refusal/>

décisions et orientations politiques du Président Gamal Abdel Nasser ainsi que de ses successeurs, les premières générations d'émigrés elles avaient intériorisé la rhétorique sacrificielle et développementaliste du régime. Fatma impute au silence de ses deux parents sur leurs origines nubiennes, sur les outrages qu'ils ont subi, la responsabilité de sa longue ignorance. « *Pendant longtemps, je ne me rendais pas compte de l'importance de mon héritage et de mon ethnicité*⁹⁸ parce que j'en étais tout simplement ignorante. » m'a-t-elle déclaré.

2 Quelques profils d'entrepreneur.e.s de cause

Ainsi, cette nouvelle génération se déploie dans des organisations, des associations « pionnières » et des associations « émules », qui naissent à la faveur de la brèche ouverte par les premières. Elle a fait du logiciel générationnel un argument à part entière de sa rhétorique. A une plus petite échelle, cette nouvelle génération s'incarne plus spécifiquement dans des figures (plus ou moins) publiques, à la fois vecteurs et produits de la construction de ce « nous » nubien, d'entrepreneur.e.s de cause. Ceux-ci contribuent, en quelques années, à façonner, la question nubienne et à lui donner l'épaisseur d'un problème politique et/ou, selon le point de vue que l'on adopte, d'un mouvement social. Ce sont eux qui permettent et œuvrent au premier chef pour « *l'émergence progressive par la mobilisation* »⁹⁹ de la question nubienne dans la sphère publique égyptienne.

En effet, les deux premières séquences retenues (2008-2011 et 2011-2014) sont aussi celles de la mise à l'agenda politique *formel* de la question nubienne. Selon la distinction établie par Roger Cobb, Jennie Ross et Marc Ross¹⁰⁰, celle-ci correspond à un processus, à l'articulation entre la sphère publique et la société civile, entre l'élaboration de l'action publique et la mobilisation sociale, de « visibilité » de questions sociales jusques là marginales, auprès des décideurs. C'est précisément la publicisation et l'inscription à l'agenda qui font changer un phénomène social de statut, le faisant passer de la sphère privée à la sphère publique. Entre 2008 et 2014 mais tout particulièrement durant la période post-révolutionnaire, de jeunes militant.e.s nubien.ne.s cairotes pour la plupart mais pas uniquement, se professionnalisent et investissent les devants de la scène

98 « *heritage and ethnicity* » dans mon carnet de terrain, entretien avec Fatma, le 8 février 2017.

99 BOUSSAGUET L. Notice « Agenda/mise à l'agenda » dans ACHIN C. et BERENI L., *Dictionnaire genre & science politique*, Presses de Sciences Po, Paris, 2013.

100 Contrairement à l'agenda public qui regroupe l'ensemble des enjeux qui ont atteint un haut degré de visibilité et d'intérêt public, l'agenda formel est « composé des thèmes effectivement pris en considération par les décideurs au pouvoir ». COBB R., ROSS J et ROSS M., « Agenda building as a comparative political process », *The American Political Science Review*, Vol. 70, No. 1., 1976 cités dans ACHIN C. et BERENI L., *Dictionnaire genre & science politique*, Presses de Sciences Po, Paris, 2013.

dans cette visée. Il s'agit non seulement de jouer les intermédiaires sociaux (et culturels) entre le collectif nubien et les autorités mais de plus en plus, de devenir des relais politiques : c'est-à-dire d'user de son savoir-faire et d'en produire de nouveaux afin d'obtenir des concessions de la part des pouvoirs publics, et ce, à l'avantage du collectif.

C'est ainsi, par exemple, que les « pionnier.e.s » endossent le rôle de traducteurs/trice : en introduisant et en adaptant des concepts internationaux (comme l'autochtonie entendue au sens des Nations Unies¹⁰¹) auprès des systèmes locaux (communautaire d'une part mais aussi légal national), d'une part ; et dans un mouvement inverse, en s'emparant d'enjeux et d'histoires locales tout en utilisant le langage et le discours impliqué par la catégorie « droit international », pour parvenir à leurs fins auprès des uns et des autres. A une plus petite échelle, ces entrepreneur.e.s de cause traduisent aussi le droit national auprès des individus qu'ils cherchent à représenter et inversement, les conditions de vie et revendications de ceux-ci auprès des pouvoirs publics égyptiens-mêmes.

Pour ce faire, ils/elles disposent avant tout d'un capital culturel qui assure un socle à leur action. Beaucoup -si ce n'est la totalité- d'entre eux/elles, a suivi à un moment ou à un autre de son parcours, une formation juridique et/ou journalistique. Cela, ajouté à leurs « *dispositions politiques individuelles* », selon la formule de Camille Hamidi¹⁰², et leurs expériences individuelles en font des individus prompts à la politisation. Par ailleurs, ils/elles se trouvent souvent en possession d'un certain capital social pensé comme un stock de ressources sociales - confiance normes de réciprocité généralisée, engagement civique, éventail de relations sociales etc.- qui vient compléter leur assise culturelle et leur ajouter d'autres cordes à leurs arcs et ce d'autant plus, que ce dernier est extensible, ils/elles l'étoffent au fil du temps.

Parmi ces entrepreneur.e.s de la cause nubienne, on trouve dès la première vague (2008-2011) et principalement dans les rangs de trois organisations qu'on a déjà mentionnées -l'ENAL, la NDYU et l'ECHR¹⁰³- des profils variés, masculins et féminins, cairotes et assouanais¹⁰⁴. Il est un

101 Voir *infra*, I.B.1.

102 HAMIDI C., « Eléments pour une approche interactionniste de la politisation. Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration » dans la *Revue française de science politique*, 2006/1 (Vol. 56)

103 C'est très généralement dans les rangs de ces trois associations qu'on trouve les entrepreneur.e.s de la cause nubienne, qu'ils soient des hommes ou bien des femmes en réalité. Rares sont ceux qui n'appartiennent à aucune de ces trois organisations (Haggag Oddoul, Mohieddine Salah, et Fatma Serag sont les trois seuls personnages auxquels je pense).

104 Bien que ces derniers soient minoritaires, leur principal représentant est non-négligeable, il s'agit de Muhammad Azmy. Par ailleurs, le propos de Frédérique Fogel selon lequel il n'y a « *pas de fracture nette séparant « deux communautés » mais une seule et même communauté dispersée dans l'espace et le temps, et profondément solidaire.* » entre les Nubiens.ne.s de Haute-Egypte et les Nubiens.ne.s émigré.e.s se vérifie ici, dans le cas des figures publiques. Les liaisons sont constantes. Voir FOGEL F., *La mémoire du Nil, Les Nubiens d'Egypte en migration*,

groupe sur lequel je ne peux pas faire l'impasse bien qu'il soit un groupe de transfuges générationnels, c'est le groupe de ceux que j'appelle « les ancien.ne.s avant-gardistes ». Ce groupe est composé de quelques personnages âgés d'une soixante d'années, très estimés au sein du collectif nubien et perçus par les entrepreneur.e.s et militant.e.s plus jeunes comme des modèles et alliés. Je pense à l'écrivain Haggag Oddoul – dont le combat avait déjà commencé dans les années 1990, dans son propre domaine, la littérature, où il avait décidé de labelliser son oeuvre « *littérature nubienne* » (« ادب نوبي », « *adab nûbi* ») ce qui avait déjà suscité un lever de boucliers de la part des critiques qui l'accusaient de racisme, à Galila Gamal¹⁰⁵, avocate et fondatrice du Forum de la Femme nubienne qu'il m'a été de rencontrer ou encore à Mohieddine Salah, écrivain reconnu et toujours vêtu de la *galabeyya*¹⁰⁶ et du turban blanc des Kenuz¹⁰⁷, dans une sorte de mise en scène de soi.

Dans le groupe des nouveaux/elles entrepreneur.e.s, tous âgés de la fin de la vingtaine ou du début de la trentaine d'années au moment où j'écris, entre autres Mounir Bashir et Muhammad Azmy de l'ENAL, ce sont principalement des noms féminins qui apparaissent comme notables. Qu'il s'agisse de personnages comme Fatma Emam¹⁰⁸, issus de la scène féministe, de Fatma Serag, avocate de l'Association pour la liberté d'opinion et la liberté d'expression (Association for the Freedom of Thought and Expression, AFTE qui défend les journalistes menacés) ou encore de Manal el-Tibi, qui a longtemps été à la tête de l'ECHR (perquisitionnée à son domicile en octobre 2014 pour les financements étrangers que recevait son ONG) ; les femmes, cairotes de surcroît, sont en bonne position sur la scène politique et militante nubienne. A cet égard, il est intéressant de noter qu'aucune des trois militantes mentionnées précédemment n'a commencé sa carrière dans les droits de l'homme par l'entrée nubienne. Elles y sont venues petit-à-petit, à force de rencontres et de questionnements personnels. Par ailleurs, si ces figures féminines revendiquent une certaine filiation avec le combat féministe, ce n'est pas pour autant qu'elles ont cherché à immédiatement imposer des enjeux féministes dans le processus de mise à l'agenda de la question nubienne.

Ayant eu la chance de la rencontrer, je tiens à m'arrêter un temps sur le profil spécifique de Fatma Emam. Diplômée de Droit international et de Science politique de l'Université du Caire ainsi

Karthala, Paris, 1997.

105Qui a été présentée, lors de la conférence « La Nubie : une Histoire qui enseigne l'Histoire » (« *Al-Nûba : târîkh 'alama al-târîkh* ») à laquelle j'ai pu assister au Sawy Center comme « la mère de la Nubie égyptienne » (« *um al-Nûba al-masriya* »).

106Longue tunique, en arabe maghrébin : *djellaba*.

107Croisé par deux fois à la soirée de lancement du livre illustré des histoires populaires de Zaynab Kotod et à la conférence sur l'histoire de la Nubie A chaque fois, sa présence était présentée comme honorifique.

108Sur laquelle je vais revenir un peu plus loin, voir *infra*.

que de l'Université américaine du Caire, Fatma est issu d'une famille de classe moyenne du quartier de Aïn Shams, au Caire. C'est, en 2006, face à un professeur de Relations internationales à l'Université du Caire qui nie la diversité ethnique de l'Égypte, affirmant, lorsqu'une étudiante mentionne les Nubiens, que ceux-ci n'existent plus¹⁰⁹, qu'elle prend conscience de la nécessité pour elle de s'engager pour la cause nubienne. A propos de cette anecdote, Fatma précise qu'elle n'interpelle pas le professeur elle-même ce jour-là. C'est une étudiante égyptienne non-nubienne, qui n'est alors qu'une camarade de classe, qui prend la parole pour rappeler l'existence des Nubiens d'Égypte. Après cette prise de position, cette camarade deviendra une véritable amie et « *camarade de lutte* »¹¹⁰ pour Fatma Emam puisqu'il s'agit de Mozn Hassan avec qui elle co-fondera l'année suivante (en 2007) une ONG majeure dans le paysage féministe égyptien : *Nazra for Feminist Studies*. Cette proximité chronologique constitue l'une des raisons, entre autres, pour lesquelles Fatma Emam conçoit l'engagement féministe et l'engagement pour la cause nubienne comme complémentaires, mais nous y reviendrons plus tard¹¹¹.

Ainsi, initialement, elle n'engage pas sa carrière professionnelle dans la défense des droits des Nubiens. Néanmoins, en 2011, à travers la première ONG pour laquelle elle travaille dans le domaine des droits de l'Homme, elle rencontre Haggag Oddoul. Ce moment représente un « *turning point* »¹¹², un tournant dans sa vie. En effet, en plus de cette rencontre, durant la révolution de janvier-février 2011, le 11 février 2011 plus exactement¹¹³, Fatma descend dans la rue et rencontre un groupe d'hommes qui chantent des chansons nubiennes et scandent « *Daffi, daffi ya Moubarak !* » (ie. « *Va-t-en, va-t-en Moubarak !* » en langue nubienne mattoki) – cette rencontre fortuite a un grand impact affectif sur l'enquêtée. Quelques mois plus tard, elle rejoint la Nubian Democratic Youth Union (NDYU) où la majeure partie des militant.e.s étaient âgés, comme elle à ce moment-là, de 27-28 ans, un âge qui, dit-elle, permet d'être « *dynamique* ». Peu de temps plus tard, Destour ! Ya Nûba la désigne pour rejoindre l'équipe consultative de Haggag Oddoul au sein du « Comité des 50 » pour la rédaction de la troisième Constitution égyptienne.

Enfin, Fatma a étudié à Gand en Belgique et à La Valette. Ces expériences lui donnent un capital international indéniable qu'elle a continue d'alimenter, après avoir acquis son diplôme et hors du cadre estudiantin. Notamment, elle connaît bien les représentants de l'association tunisienne

109La déclaration complète du professeur aurait, selon l'enquêtée, alors été « *Les Nubiens, mais il n'y en plus, on les voit seulement dans les très vieux films comme domestiques !* », entretien avec Fatma, le 8 février 2017.

110« *a comrade in struggle also* » dans les termes de Fatma, elle-même. Entretien du 8 février 2017.

111Voir infra (III) .

112De son propre aveu, entretien du 8 février 2017.

113Tardivement à l'échelle des « dix-huit jours » puisque c'est aussi la date de la démission du Président Hosni Moubarak.

M'nemty¹¹⁴, pionnière sur la question du racisme anti-Noirs en Tunisie. Lors de notre entretien, c'est au détour d'un premier échange sur les langues dans lesquelles on compte s'exprimer qu'elle me dit comprendre très bien l'arabe tunisien depuis qu'elle a rencontré Maha Abdelhamid¹¹⁵ et d'autres militant.e.s tunisien.ne.s – avec qui elle échange régulièrement depuis- à l'occasion de la journée internationale de l'antiracisme à la fin de l'année 2016.

B Le combat législatif et l'institutionnalisation de la question nubienne

Les actions de ces personnages phares que sont les entrepreneur.e.s de la cause nubienne connaissent leur heure de gloire durant la première période post-révolutionnaire, depuis la chute de Hosni Moubarak, en février 2011, jusqu'à la promulgation de la troisième Constitution, approuvée par référendum, en janvier 2014. Cette phase correspond à un combat législatif et juridique soutenu mené, au Caire principalement¹¹⁶, par les « pionniers »¹¹⁷.

En m'appuyant ici en large partie sur les articles de Maja Janmyr¹¹⁸ traitant du cadrage différencié de l'action collective nubienne en Egypte, je vais tâcher de démontrer quels facteurs ont contribué à l'ouverture d'un espace favorable de négociation entre le collectif nubien et l'État égyptien, culminant dans la inscription de la question nubienne dans la Constitution de 2014.

1 Une scène contestataire nubienne aux stratégies renouvelées

Tout d'abord, il faut rappeler que jusqu'ici et depuis l'époque nassérienne, l'État a toujours cherché à interpréter la question nubienne à travers un prisme développementaliste et souvent en employant une rhétorique sacrificielle : qu'il s'agisse de Nasser qui demande aux Nubiens de se « sacrifier » pour le développement de la nation, ou qu'il leur promette, ainsi que tous les dirigeants égyptiens après lui, de « développer » (infrastructures, fourniture d'énergie etc.) la Nouvelle Nubie en récompense de leur « sacrifice » (« تَضْحِيَّةٌ », « *tadhiya* »), le registre du développement a

114Fondée en 2012, elle cherche à lutter contre la discrimination raciale dans les domaines « institutionnel », « culturel » et « social », cf. <http://jamaity.org/association/association-mnemty/>.

115Chercheuse, cinéaste et militante de premier plan dans le combat contre le racisme en Tunisie.

116 Puisque c'est là que se trouvent la majeure partie des bâtiments institutionnels et administratifs.

117Entendus à la fois comme organisations, militant.e.s ordinaires et entrepreneur.e.s. de cause.

118JANMYR M., « Nubians in Contemporary Egypt: Mobilizing Return to Ancestral Lands » in *Middle East Critique*, 2016 Vol. 25, No. 2, 127–146 et JANMYR M., « Human Rights and Nubian mobilization in Egypt: towards recognition of indigeneity » in *Third World Quarterly*, 2016.

toujours été mobilisé d'entrée de jeu s'agissant des Nubiens. Auprès des interrogé.e.s qu'il m'a été donné de rencontrer néanmoins, lorsque je leur ai demandé ce qu'ils/elles pensaient de la question nubienne, l'immense majorité commençait de la définir comme « *mas'alat huqûq* » (« *مسألة حقوق* »), c'est-à-dire « *une affaire de droits* » et non pas en termes de développement. Cette formulation en termes de droits, autrement dit la volonté de faire valoir le « droit à avoir des droits » constitue aux yeux d'Abdelmalek Sayad¹¹⁹ l'ultime requête impliquant l'inclusion définitive à la communauté politique.

Dès lors, la première transformation majeure est l'introduction d'une rhétorique et d'un cadrage fondés sur les droits humains et les libertés fondamentales. C'est celle-ci qui a véritablement permis à la « question nubienne » de se hisser sur le devant de la scène et de, rapidement, devenir un problème si ce n'est tout à fait public ; du moins, politique. Car les droits ne supposent pas une faveur -contrairement au développement- mais relèvent de l'inhérent, de l'évident, du propre, du sien ; leur usage, ne fut-ce que rhétorique, est donc infiniment plus dangereux pour une entité illégitime que celle du développement. Néanmoins, si ce discours nouveau permet de sortir de l'approche émotionnelle (du registre sacrificiel¹²⁰ et de son pendant compassionnel) et de s'inscrire dans une approche juridique afin d'être pris au sérieux et d'enfin renégocier les relations de pouvoir, le discours développementaliste n'est pas totalement évacué de l'action des « pionniers ».

En effet, ce cadre discursif demeure consensuel et a le mérite de permettre aux militant.e.s nubien.ne.s de présenter « *their concerns as problems common to all Egyptians, ex : unemployment and lack of housing* ¹²¹ ». Allié à un cadrage en termes de droits, il offre une combinaison capable de faire, au sein même du collectif nubien, converger la « nouvelle » et les « anciennes générations » mais aussi vis-à-vis des élites dirigeantes, de légitimer leurs revendications.

Toutefois, la découverte de cette combinaison n'a pas été sans hésitations ni sans tâtonnements. Une des tentatives notable préalable à cette trouvaille discursive a été la mise en oeuvre par l'ECHR, dès le milieu des années 2000, de démarches pour l'internationalisation de la

119SAYAD Abdelmalek, « Exister, c'est exister politiquement », *Presse et immigrés en France*, CIEMI n°135 et n°136, Paris, 1985

120Parfaitement intériorisé par les uns et les autres, mobilisé par les deux parties : le collectif nubien et l'État.

121JANMYR M., « Human Rights and Nubian mobilization in Egypt: towards recognition of indigeneity » in *Third World Quarterly*, 2016

question par le biais de l'adoption du logiciel de « l'indigénité »/ « l'autochtonie »¹²² promu par de nombreuses organisations internationales et notamment, par les Nations Unies. Ces premières tentatives d'internationaliser l'affaire nubienne recouraient aussi au registre des droits de l'Homme en cherchant à l'adapter non pas à la sphère nationale mais aux critères onusiens. Dans cette optique, ce sont le Centre égyptien pour le droit au logement (ECHR) et l'ENAL qui vont le plus loin en ayant (ou du moins, en tentant de faire) recours à des acteurs internationaux malgré la méfiance des pouvoirs publics égyptiens envers la collaboration des ONG nationales avec l'étranger - toujours interprétée comme une dangereuse immixtion des « puissances occidentales » dans les affaires nationales.

En 2010, après une pétition infructueuse auprès du Haut-Commissariat des Nations-Unies aux Droits de l'Homme notamment, l'ECHR et ses soutiens placent beaucoup d'espoir dans leurs démarches auprès des Nations-Unies : d'une part, ils espèrent, après une action de plaidoyer soutenue auprès du groupe de travail dévolu à la rédaction de ce document, qu'une notice soit accordée aux Nubiens d'Egypte dans la « Revue périodique universelle » publiée cette année-là ; d'autre part, ils misent aussi sur l'obtention d'un droit d'entrée pour des représentants nubiens auprès du Mécanisme d'experts sur les droits des peuples autochtones afin d'obtenir une « déclaration d'indigénité » explicite, et se faire ainsi reconnaître en Egypte et à l'international comme « peuple premier ». Aucune de ces visées n'a, en définitive, été atteinte. Au bout du compte, la stratégie nubienne égyptienne de l'internationalisation par le logiciel « peuple autochtone » a fini par être abandonnée car elle s'est trouvée, d'une part, trop éloignée des canons onusiens mais aussi trop novatrice, voire trop offensive pour la sphère publique égyptienne.

Sur la scène nationale, en effet, ils/elles finissent alors rapidement par être neutralisé.e.s par le discours de la cinquième colonne. Le registre polémique, car présentant un potentiel conflictuel trop important comme le souligne Maja Janmyr¹²³, de l'autochtonie est ainsi abandonné mais pas celui des droits de l'homme - et l'usage de ce dernier continuera de susciter la suspicion, les accusations de trahison (ou, purement et simplement, de ne pas être de « véritables Égyptiens »), qui deviennent un élément récurrent dans le traitement public de l'affaire nubienne. En fait, dès les

122Les droits des peuples autochtones s'étant largement précisés et différenciés des « *minority rights* » durant ces quatre dernières décennies où la notion d'« autochtonie » a été élaborée, adoptée et promue par les Nations-Unies. Bien que les deux types de droits (peuples autochtones/minorités) se chevauchent, les uns sont des droits collectifs, les autres des droits individuels.

123Car portant en germe l'accusation d'une « colonisation » à l'initiative des Egyptiens et subie par les Nubiens – ce que nombre d'entre eux admet cela dit (voir II. A. 3.), ainsi qu'une différenciation établissant les Nubiens comme groupe ethnique et culturel à part entière ce qui peut (et a été) interprété par certains comme un rejet en bloc de la nation égyptienne.

prémices des mobilisations pour faire valoir la cause nubienne sur la scène internationale¹²⁴, la réaction des médias et des autorités, les uns sous l'impulsion des autres, s'est faite très méfiante à l'égard de la cause nubienne. Et bien que cette médiatisation grandissante dès la fin des années 2000 leur ait profité d'une certaine manière -en publicisant la cause, le motif, depuis lors, intarissable de la méfiance envers l'action collective nubienne érige les positionnements des militant.e.s nubien.ne.s en une menace qui pèserait sur la « sûreté nationale », fantasmant le « sécessionnisme » (le mot le plus employé étant « انفصال », « *infisâl* », ie. « séparation » ou « sécession ») des Nubiens etc. Les militant.e.s nubiens, à commencer par Manal el-Tibi¹²⁵, sont régulièrement sujets à des procédés d'intimidations de la part des pouvoirs publics, voire à du chantage et du harcèlement, ainsi qu'à des entraves multiples dans les procédures juridiques qu'ils entreprennent à cette période. C'est aussi pourquoi la plupart des militants et des associations qui apparaissent durant la séquence initiée par le 25 janvier 2011, présentent leurs revendications politiques et culturelles sous un jour moins virulent¹²⁶, tendant à éviter la confrontation directe.

En dehors de l'ECHR et de l'ENAL, le groupe pivot *Destour! Ya Nûba* (aussi connu sous le nom de NDYU, *Nubian Democratic Youth Union*), maintenant en sommeil, a aussi vécu son apogée grâce à son choix d'adopter la « stratégie des droits de l'homme » durant le processus d'écriture de la Constitution rédigée à l'automne 2013 et adoptée par référendum en janvier 2014. En effet, l'un de leurs slogans favoris est « *Le droit de retour n'est pas uniquement palestinien !* »¹²⁷, s'appropriant bien le logiciel des droits de l'homme et l'orientant vers le public égyptien. Enfin, à travers ce dernier groupe, on peut constater que les liens avec l'international se maintiennent durant la première séquence post-révolutionnaire (2011-2014) mais changent de nature : les militant.e.s de *Destour! Ya Nûba*, par exemple, participent à plusieurs rencontres internationales¹²⁸ (et inter-méditerranéennes) en liaison avec les réseaux militants des droits de l'homme ailleurs dans le monde.

124Voire depuis 2005 et le tollé provoqué par les déclarations faites par Haggag Oddoul lors d'une conférence aux Etats-Unis, prétendant que les Nubiens d'Egypte auraient subi un « *nettoyage ethnique* » de la part des Egyptiens majoritaires.

125Qui, suite au harcèlement qu'elle a subi, a cessé depuis 2014 ses activités pour la défense des droits des Nubiens.

126A l'exception de l'Union générale des Nubiens d'Assouan et plus spécifiquement encore de Muhammed Azmy, son leader, qui est à l'initiative de la « Caravane du retour des Nubiens » et qui s'expose régulièrement personnellement, en critiquant publiquement les décisions étatiques ; ainsi que Fatma Emam. Et ce, jusqu'aux propos du Président Sissi, comme ce fût le cas au lendemain de sa visite à Assouan, à l'occasion du Forum de la Jeunesse tenu à Assouan, les 29 et 30 janvier 2017.

127Englobant ainsi, aussi, les populations déplacées lors de la construction du Canal de Suez cf. JANMYR M., art.cit.

128Dont la session d'octobre 2011 de *Humanity in Action* à Copenhague, intitulée « *Youth ofr democracy : learning from non-violent struggle accross the world* » ou encore le Arab Forum for Alternatives de la même année.

2 Une étape historique avec la troisième Constitution égyptienne

Ainsi, la rédaction de la Constitution allait offrir aux militant.e.s nubien.ne.s ce Maja Janmyr appelle, reprenant le concept de structure d'opportunité politique de McAdam, une « *structure d'opportunité juridique* »¹²⁹, c'est-à-dire une « *process-based explanation for social activity that involves a combination of access to the courts and judicial receptivity* ». En effet, la rédaction de la « troisième Constitution égyptienne en trois ans »¹³⁰ a été présentée comme une initiative révolutionnaire visant à balayer une période de transition constitutionnelle agitée – l'Égypte avait, il est vrai, connu deux déclarations constitutionnelles provisoires et deux Constitutions en moins de trois ans, la première n'étant restée en vigueur que six mois avant d'être suspendue le 3 juillet 2013 et remplacée en janvier 2014.

Haggag Oddoul, figure respectée, a été choisi par celui qui n'était alors que le président par intérim, Abdelfattah al-Sissi, comme délégué et représentant des Nubien.ne.s au sein du Comité des 50. Ce choix, judicieux s'il en faut, a permis de transcender les dissensions internes au collectif nubien (entre les « ancien.ne.s » et la « nouvelle génération ») et d'unifier les rangs dans l'aventure constitutionnelle. Ainsi, alors que les choix discursifs des militant.e.s nubien.ne.s se portent sur le croisement du logiciel développementaliste et de celui des droits humains, entrants en écho avec un environnement cognitif et normatif favorable – celui de l'écriture d'une nouvelle constitution, la loi fondamentale égyptienne accorde une place tout à fait inédite à la Nubie. En effet, l'article 236 de la Constitution lui est entièrement dévolu et la mention d'un « droit de retour » des populations déplacées sur les terres nubiennes qui n'ont pas été submergées y figure explicitement. L'article 236 mentionne aussi la nécessité de développer la région « *en tenant compte des modèles culturels et environnementaux des communautés locales, dans les dix années suivant l'entrée en vigueur de la présente Constitution* ». Une autre « victoire » de Haggag Oddoul et de son équipe de militant.e.s, dont on ne peut pas exclusivement leur attribuer la négociation¹³¹, est l'inscription inédite, elle aussi, des articles 50 (relatif à la reconnaissance des richesses culturelles plurielles de l'Égypte) et 53 (condamnant plusieurs formes de discrimination).

La mention explicite de la discrimination raciale dans le corps de la Constitution égyptienne est une nouveauté qui matérialise le lien fait entre la marginalisation subie par les Nubien.ne.s et une certaine « conscience de couleur » (*color-consciousness*) chez les militant.e.s pour la cause

¹²⁹JANMYR M., art.cit.

¹³⁰AL-ALI Z., « Troisième Constitution égyptienne en trois ans » dans ROUGIER B., LACROIX S. et alii, *L'Égypte en révolutions*, PUF, Paris, 2015

¹³¹Mais aussi entre autres à des collectifs pour le respect des droits de l'Homme etc.

nubienne ainsi que dans leur prise de parole publique. Cette voix qui s'incarne notamment, au sein de l'équipe d'Oddoul, dans la personne de Fatma Emam se réjouit de ces avancées, quelques semaines après la remise du texte de la loi fondamentale : *« I am happy that we managed to pass the article on fighting and criminalizing color- and race-based discrimination. It stipulated that any discrimination on the basis of gender, color, race, ability, religion, creed and geographical origin is to be criminalized. It is a landmark that we managed to add color and race as the basis of discrimination — especially practiced against Nubians and African residents in Egypt. [...] I know that racism is deeply entrenched in Egyptian society and requires more than words to be eradicated. I know that this is not an end to our struggle, nor is it the ultimate victory for minority rights. But we did achieve a legal precedent, and we dared to speak of our right of return, which is unprecedented.[...] »*.¹³²

La dernière nouveauté institutionnalisant plus encore la question nubienne au lendemain de la promulgation de la Constitution de 2014 est la création en octobre de la même année d'un « Comité pour le développement de la Nubie » ("لجنة تنمية النوبة"), affilié au Ministère de la Justice Transitionnelle, et constitué de 25 membres¹³³. Depuis sa création, le Comité a émis trois projets de lois et tenté de mener une action de plaidoyer auprès du Parlement pour la mise en œuvre d'un plan de réinstallation notamment. Toutefois, la production de ces projets de lois s'est très rapidement heurtée aux problèmes soulevés par le contentieux qui oppose les organisations nubiennes et les décrets présidentiels 444, 498 et 356. Enfin, le Comité plaide aussi pour la création d'une instance indépendante qui serait chargée de gérer les affaires nubiennes.

Indéniablement, la Constitution de 2014 représente une étape capitale pour la cause nubienne : c'est l'aboutissement de sa mise à l'agenda formel. Pour autant, l'institutionnalisation et la reconnaissance formelle par les autorités égyptiennes du « droit de retour » et d'autres revendications émises par les Nubiens ne signifie pas le triomphe de leur action. Il faut effectivement rétablir le cadre qui voit se déployer la nouvelle Constitution et en expliquer certaines caractéristiques. Fondamentalement, l'initiative constitutionnelle de 2013-2014 vise à enterrer la légitimité du régime de Morsi et des Frères et à donner une assise à celui, naissant, de Sissi.

Ainsi, alors que la Constitution de 2012 avait été rédigée par une assemblée élue par le pouvoir législatif, le Comité des 50 est entièrement nommé par al-Sissi qui puise dans les rangs des libéraux ou de représentants d'institutions proches de l'appareil d'État. L'essentiel d'entre eux

132EMAM SAKORY F., « Being Nubian and the Constitution » dans *MadaMasr*, le 23 décembre 2013. URL : <http://www.madamasr.com/en/2013/12/23/opinion/society/being-nubian-in-egypt-and-in-the-constitution/>

133Dont Haggag Oddoul, Mounir Bashir et d'autres figures publiques et juristes nubiens.

s'étant déjà trouvé en confrontation directe avec le gouvernement de Mohamed Morsi, depuis l'élection présidentielle de 2011-2012. D'autre part, le délai attribué au Comité pour la rédaction de la Constitution a été fixé à soixante jours, durée dérisoire rendant le débat impraticable. Enfin, les travaux ont été menés dans un manque criant de transparence : les réunions se faisaient à huis clos ; seul un compte rendu officiel était publié quotidiennement par le porte-parole du Comité.

S'agissant de son contenu plus global, la Constitution de 2014 n'est en réalité qu'une version légèrement « laïcisée » de celle de 2012. En bref, certaines dispositions de la Constitution de 2012 qui cherchaient à ancrer l'Égypte dans une dynamique d'islamisation institutionnelle et juridique (notamment le *majlis al-shûra* comme seconde chambre du Parlement et l'article 219 qui considérait la charia comme « principale source de législation ») ont été abandonnées. Néanmoins, il n'y a aucune transformation spectaculaire, le texte ramène « simplement le pays à la situation qui prévalait avant la Constitution de 2012 »¹³⁴. Le texte accorde autorité et indépendance aux militaires, à la police et à l'institution judiciaire (ie. les bastions institutionnels traditionnellement hostiles à l'islam politique) et renforce la présidence, par rapport à celle de 2012 qui elle donnait plus de prise au Parlement. Elle met certes en valeur de nouveaux droits pour « les groupes vulnérables »¹³⁵ mais se trouve inopérante de par la faiblesse des mécanismes de transposition.

En plus de ce cadre biaisé, un certain nombre de limites propres au traitement des revendications émises par les groupes nubien.s sont apparues durant le processus constitutionnel. La première de ces limites touche au faible intérêt des membres du Comité des 50 pour la question des minorités en général, et des Nubien.ne.s plus particulièrement. Selon Fatma¹³⁶, seulement six députés sur cinquante auraient assisté à la discussion et au vote de l'article 236. Par ailleurs, l'article 236 qui s'est focalisé sur le droit de « retour » matérialise toute la difficulté de concilier les enjeux symboliques soulevés par la question du retour, le caractère éthéré de la mémoire et le pragmatisme du domaine juridique et de la loi. L'une des principales contraintes dans la formulation de plans de « réinstallation » résidant dans l'écart entre ce qui correspond au « *closest point* »¹³⁷, « point le plus proche » des terres submergées et ce qui est logistiquement réalisable. Enfin, et cette dernière limite n'est pas des moindres, les demandes relatives à la mise en valeur des terres, au droit de « retour » semblent avoir éclipsé les demandes plus proprement sociales de représentation politique et de valorisation culturelle nourries par les Nubien.ne.s d'Égypte. Alors qu'il s'agit pour lui de répondre

134AL-ALI Z., « Troisième Constitution égyptienne en trois ans » dans ROUGIER B., LACROIX S. et alii, L'Égypte en révolutions, PUF, Paris, 2015

135ROUGIER B. et alii, op.cit.

136Entretien du 8 février 2017.

137JANMYR M., art.cit.

à la marginalisation sociale, politique, économique et culturelle subie par les Nubiens d'Égypte, Mounir Bashir, président de l'ENAL, dès la promulgation de la Constitution, résume ses critiques en déclarant « *Nubians are not a « project » and they have rights.* »¹³⁸.

C De nouvelles voix dans un contexte toujours plus répressif : les « héritiers »

L'adoption par référendum de la troisième Constitution égyptienne en janvier 2014 constitue malgré tout une forme de consécration pour l'action collective des Nubiens d'Égypte. Paradoxalement, c'est aussi le premier des deux événements politiques de 2014 -le second étant l'élection présidentielle du mois de mai- qui viennent sceller le retour de l'autoritarisme en Égypte. Y compris pour les « pionniers » et les acteurs phares de cette renaissance nubienne, les temps sont perçus comme sombres. A la fin de notre entretien, Fatma Emam avait conclu sur une remarque plutôt fataliste « *We are now trying to push a wall, a concrete wall... And sometimes it feels stronger and more consolidated than ever.* »¹³⁹. Un certain pessimisme voire un certain cynisme se fait ressentir les enquêtés. Dina, à qui j'ai montré lors de notre rencontre une publication de la page Facebook de son organisation, *Nubian Knights*, célébrant la promulgation de la Constitution, trois ans plus tôt¹⁴⁰ affirme être satisfaite de la présence d'un article entier dévolu à la Nubie dans la Constitution mais répètera à plusieurs reprises : « les articles de la Constitution ne seront pas mis en œuvre... Où est la mise en œuvre ? » (« المواد اللي في الدستور مش هتتنفذ... فين التنفيذ؟ » « *al mawâd elly fi al-destûr mesh hatetnafez... fein al-tanfîz ?* »¹⁴¹).

D'autre part, à partir de 2015, Muhammad Azmy¹⁴², personnage « pionnier » et déterminé qui prône la confrontation avec le gouvernement du Président-Maréchal Sissi malgré les risques encourus, prend la tête de l'Union générale des Nubiens d'Assouan. Cette prise de fonction marque comme un tournant dans l'effervescence nubienne puisque la géographie du mouvement se transforme petit-à-petit, le centre de la mobilisation politique se déplaçant vers Assouan et Kom

138JANMYR M., art.cit.

139Entretien du 8 février 2017.

140La publication est constituée d'une photo d'un paysage manifestement assouanais, ou du moins, en Haute-Egypte et donnant sur le lac Nasser accompagné du commentaire « 'id milâd al-destûr, hanarga'lak ya Nûba <3 ». URL : <https://www.facebook.com/nubianknightsteam/photos/a.399093790150391.90723.399081666818270/1426971557362604/?type=3&theater>

141Entretien collectif avec Dina et Abdallah (Nubian Knights), le 18 février 2017.

142Membre fondateur de l'ENAL aussi.

Ombo. Avec Azmy à la tête de l'Union des Nubiens d'Assouan, il semblerait que l'on assiste une entrée en scène de Nubien.ne.s « ruraux/ales » alors que jusques là, le mouvement semblait surinvesti par les Nubien.ne.s du Caire qui profitaient aussi de la proximité des différentes institutions politiques (Parlement, palais présidentiel etc.).

1 Nouveau cheval de bataille en contexte de « backlash » : « *al-saqâfa* », la culture

Le rétrécissement de l'espace public, la restriction des espaces de négociation politique et le recul de la liberté d'expression attestés par la multiplication des arrestations arbitraires¹⁴³, mais aussi les disparitions forcées, l'intimidation et le gel des avoirs de militants des droits de l'homme ou encore la torture et l'assassinat de chercheurs étrangers, comme Giulio Regeni¹⁴⁴ constituent, ici, ce que je me permets de qualifier -empruntant l'expression à Laurie Boussaguet¹⁴⁵ et aux études du genre- de contexte de « *backlash* ». J'entends par là, une réaction conservatrice, menée en l'occurrence par un pouvoir coercitif et répressif face à un changement social et politique libéral, celui figuré par la Révolution.

Face à ces multiples restrictions, touchant de plus en plus de domaines depuis la confirmation au pouvoir du Président-Maréchal Sissi, les nouveaux groupes nubiens qui apparaissent semblent avoir intégré la dynamique de fermeture du régime. Certain.e.s interrogé.e.s traduisent cette incorporation dans leurs propos. Abdallah et Dina, tous les deux membres de Nubian Knights, lors de notre entretien collectif¹⁴⁶, affirment n'être « *plus... pas intéressé[s] par la politique* » (« *ما عايش... احنا مش بنفكر في السياسة* »), « *mâ 'âdesh, ihnâ mesh benfakkar fil-siyâsa* ») telle qu'elle se fait. D'ailleurs, Abdallah « sait ce qu'il en est » et pour mettre un point final à mes velléités de le faire parler du sujet éminemment politique des décrets présidentiels et de la « caravane du retour », il me rétorque « *toi aussi, tu sais ce qu'il en est...* » (« *وانت كمان عارفة* ») « *w inti kamân 'ârfa al-wad' izzay...* »). Il sous-entend par là : « Laissons cela de côté. Ce n'est pas intéressant et ça peut nous attirer des problèmes. »

143Parmi les journalistes, les satiristes etc.

144Cf. <http://orientxxi.info/magazine/enquete-sur-les-disparitions-forcees-en-egypte,1286,1286> et autres articles.

145Elle qualifie ainsi la vague anti-féministe. Voir Boussaguet, L.. « Les « faiseuses » d'agenda. Les militantes féministes et l'émergence des abus sexuels sur mineurs en Europe », *Revue française de science politique*, vol. vol. 59, no. 2, 2009, pp. 221-246.

146Entretien du 18 février 2017.



Illustration 2: Bâtiment de la Mugamma'a, Place Tahrir, le 25 janvier 2017 au soir.

La Mugamma'a, immeuble imposant d'architecture moderniste socialiste, est un des bâtiments emblématiques de la Place Tahrir (elle-même emblématique pour avoir été le siège de la révolution de 2011) : siège du Ministère de l'Intérieur, il abrite nombre d'autres services de l'administration égyptienne, appartenant ou non à l'Intérieur. Le soir où cette photo a été prise, on pouvait lire sur le bâtiment : "Fête de la police - 65 ans". Le 25 janvier est effectivement la date qui commémore l'insurrection de la police égyptienne en 1952. Son ralliement aux "Officiers libres" avait alors été l'un des éléments décisifs dans l'éviction définitive des Britanniques hors d'Egypte. Seulement, c'est aussi la date symbolique que les révolutionnaires de 2011 (ou du moins, ceux qui allaient le devenir) avaient choisie pour manifester contre la corruption et l'usage ordinaire de la torture dans ce même corps de métier. Une manière de dénoncer et mettre à mal une institution perçue comme -et qui était, de fait- la pierre angulaire du régime répressif de Moubarak. Cet affichage en lettres fluorescentes sur une place quasiment déserte, compte-tenu de son taux de fréquentation habituel, est un symbole très fort de reprise en main de l'espace public par le régime autoritaire d'al-Sissi. Le 24 janvier 2015, la militante Shaimaa al-Sabbagh, venue déposer des fleurs sur la place, en commémoration des martyrs de la révolution, était mortellement blessée par les forces de police surveillant Tahrir.

D'autres parmi les enquêté.e.s, se sont essayé.e.s à descendre dans les rues et se disent déçu.e.s, comme Kausar¹⁴⁷ qui raconte, les larmes aux yeux, prise par l'émotion, les gaz lacrymogènes déployés par la police lors de « gumu'at al ghadab »¹⁴⁸ en janvier 2011. Elle ne le referait pas, avoue-t-elle avec aigreur : « maintenant, c'est pire encore ! » (« دلوقتي اسوء », "delwa'ti aswa' »). La plupart néanmoins ne formule pas frontalement son rapport à la politique, à

147Entretien collectif avec Kausar et Sahar, le 2 mars 2017.

148Le vendredi 27 janvier 2011 est appelé «le vendredi de la colère » par les révolutionnaires.

proprement parler, mais a à cœur de rendre visible l'existence des Nubiens, tout en se tenant loin de la confrontation avec l'État. Sous la plume de Sarah Ben Néfissa, « *la révolution égyptienne aurait eu comme impact de faire émerger la société civile comme une sorte de recours aux désenchantements de la démocratie électorale.* »¹⁴⁹, cette analyse paraît particulièrement juste dans le cas des militant.e.s nubien.ne.s. En l'occurrence, la nouvelle scène militante nubienne semble néanmoins convaincue de la nécessité de la confrontation avec l'État d'où le soutien apporté, sur Internet à tout le moins¹⁵⁰, aux actions menées par l'Union générale des Nubiens d'Assouan et Muhammad Azmy.

La principale mutation liée à ce contexte de « backlash » est, à mon sens, la focalisation grandissante sur un nouveau cheval de bataille : « *الثقافة* », « al-saqâfa » (ie. « la culture »). En effet, les organisations que j'ai eu l'occasion de rencontrer¹⁵¹ ainsi que l'immense majorité de celles que j'ai pu trouver en ligne ont pour mot d'ordre la promotion de la « culture nubienne ». Chacune propose *a minima* des cours de langues nubiennes et des événements thématiques autour de certains aspects culturels nubiens. *Komma*¹⁵², dont j'ai pu rencontrer le fondateur, Mohamed, a par exemple organisé en 2016 une rencontre « *TedX Nubia* » à l'Université d'Assouan. Visant à la fois la mise en valeur régionale, en choisissant Assouan, « capitale » de la Nouvelle Nubie pour la rencontre et un écho international via le rayonnement du label *TedX*¹⁵³, l'événement servait un triple objectif : une promotion de la Nubie ainsi que de l'association à l'échelle locale, nationale et internationale. Du côté de *Nubian Knights*, par exemple, l'action la plus suivie et la plus célèbre est un festival intitulé « *Ramadânek nûbi !* » (« *رمضانك نوبي* », ie « *Ton Ramadan est nubien !* »). Manifestation conçue et organisée par *Nubian Knights* -c'est leur plus ancien événement, le premier festival ayant eu lieu en 2012, Dina affirme qu'aujourd'hui encore c'est, à ses yeux, la plus significative de leurs actions car Ramadan a une « *histoire spécifique chez les Nubiens* » (« *تاريخ معين للنوبة* », « *târîkh mu'ayyan lil-Nûba* ») liée à la manière dont ils/elles auraient « *embrassé l'islam* » (« *اعترفوا* / *بلاسلام* », « *i'tafafû bil-islâm* », ie. « *reconnu l'islam* »). Concrètement, le festival consiste en une

149BEN NEFISSA S., « Révolution civile et politique en Egypte. La démocratie et son correctif », *Mouvements*, 2/2011 (n°66), p.48-55.

150Entre octobre 2016 et janvier 2017, la page Facebook de *Nubian Knights* a, par exemple, été un relais indéfectible des informations et *hashtags* associés à la « Caravane du retour ».

151 A travers un ou deux de leurs membres, à chaque fois, nommément : l'Union générale des Nubiens d'Assouan, le Forum de la Femme nubienne, *Nubian Knights* ainsi que *Komma*.

152« *Komma* » signifie « histoires » dans l'une des deux langues nubiennes.

153Qui publie, par ailleurs, sur sa propre chaîne Youtube, en VEVO, les vidéos des rencontres et des exposés.

série d'ateliers, ouverts aux Nubiens et aux non-Nubiens, autour de la cuisine nubienne, mais il y a aussi des *iftâr*¹⁵⁴ collectifs, des soirées où des groupes de musique présentent des chants spirituels nubiens ("تواشيح نوبية", « *tawâshîh nûbiya* ») etc.

A priori, le fait que l'action collective nubienne investisse le champ de la culture n'est pas en soi une nouveauté. Frédérique Fogel mentionnait dans *La mémoire du Nil*¹⁵⁵ que la publicisation d'« aspects folkloriques » de la culture nubienne avait déjà cours sous Nasser - le centre culturel de la ville d'Assouan programmat des spectacles de danse nubienne, des concerts et des expositions de produits artisanaux nubiens dès les années 1970. Un pareil phénomène, déployé dans des lieux publics, donc avalisé (et en grande partie, décidé), par les pouvoirs publics n'est pas particulièrement documenté pour le Caire, en revanche. La nuance réside ici dans le fait que ce soit la jeune génération, cherchant à saisir ses racines en même temps qu'elle les offre au monde, qui mène le gros du mouvement. La conscience ethnique qui se cache derrière le terme très global de « *al-saqâfa* » se matérialise dans le domaine privé avant tout mais, pour ces jeunes Nubiens.e.s cairotes, il s'agit de publiciser ce privé et de plus en plus, toucher un public nubien -et donner ainsi corps à une communauté- mais aussi non-nubien. J'ai pu constater par moi-même cette nouvelle dynamique à l'œuvre lors d'une soirée intitulée « *Aykadolly* »¹⁵⁶ organisée par le collectif *Nubian Knights*. Malgré les aspirations du groupe à s'ouvrir à une population non-nubienne, ce que les *Nubian Knights* avaient organisé semblait prendre des allures de fête communautaire.

EXTRAIT DE CARNET DE TERRAIN : OBSERVATION PARTICIPANTE.

Description de la soirée « *Aykadolly* »¹⁵⁷ au Sawy Center, le 10 février 2017.

« [...] La salle était relativement pleine. La fête commençait à 15h et terminait officiellement à 22h. Étant arrivée à 18h, je dirai qu'à mi-parcours, il y avait environ deux cents personnes. Principalement, des jeunes âgés de 15 à 25 ans en moyenne ainsi que quelques familles avec des enfants en plus ou moins bas âge. Il me semble qu'à mon départ -vers 19h20- il y a à peu près autant de monde.

Quelques banderoles « *Nubian Knights* » standardisées, imprimées en couleur – noir, rouge, vert sur fond blanc- avec le logo du groupe (utilisé aussi sur Facebook) sont accrochées sur les murs.

154Repas à la rupture du jeûne.

155FOGEL F., op.cit.

156Littéralement « je t'aime » en langues nubiennes, « *aykadolly* » est aussi une formule qui signifie l'hospitalité.

157Organisée par *Nubian Knights*.

La décoration était plutôt sobre en dehors de ses affiches.

La fête prenait place dans la grande salle qui donne sur un tronçon aménagé de la berge¹⁵⁸. Le Sawy Center est lui-même un lieu intéressant. Né en 2003 d'une initiative de réaménager une déchetterie, c'est devenu l'un des lieux centraux de la vie culturelle cairote avec trois spectacles/événements (conférences etc.) par jour.

Les personnes présentes sont sur leur 31 ou du moins, assez apprêtées – surtout les femmes- de manière à faire des rencontres potentiellement heureuses, j'imagine. En effet, je vois dans la fosse, au pied de la scène, des groupes de jeunes filles discuter et danser à proximité (pas tout à fait avec mais relativement près) des jeunes garçons, dans une licéité rare ailleurs, dans l'espace public cairote. D'autres sont debout ou allongés sur les quelques chaises longues disposées là, dans l'espace découvert, par le Sawy, et discutent jovialement.

La majeure partie des individus présents ont la peau foncée, une grande partie d'entre eux étant nubienne, j'imagine, et d'autres descendant.e.s de Sa'aida peut-être -a programmation musicale présentant un groupe gaafari, deux groupes de musique nubiens et un groupe de Bani Hilal¹⁵⁹. Je fais partie des rares personnes à la peau relativement claire : quelques rares égyptien.ne.s majoritaires¹⁶⁰ et j'ai cru voir deux asiatiques.

La rumeur qui se crée aux entractes parvient à mes oreilles comme exclusivement arabophone. Seuls les artistes qui montent sur scène chantent en langue nubienne. Cela signifie probablement que les jeunes qui assistent à cette fête sont cairotes depuis plusieurs générations. [...] »

Par ailleurs, la volonté d'interpeller l'Autre et (surtout) les « siens », que ce soit en ligne ou dans l'espace public, constitue un trait commun à toutes les unités générationnelles au sein de la plus grande « nouvelle génération nubienne ». Le *bouleversement* est possible et concevable. Pour ce faire, le recours aux supports électroniques et à Internet est une constante. Effectivement, le rapport privilégié aux instruments et aux techniques des réseaux sociaux (Facebook et Twitter en tête), des blogs (Tumblr et autres) constitue aussi un mode d'action trans-unités générationnelles. Il apparaît d'ailleurs comme l'héritage de la période (2008-2014) décrite précédemment.

158Le Sawy Center étant situé au pied du pont du 6 Octobre et donc sur les bords du Nil, au Caire, dans le quartier de Zamalek. Il est composé de quatre espaces différents dont deux salles en intérieur, une terrasse et un dernière espace, le plus grand, à moitié couvert et dont l'autre moitié est en plein air à proximité de l'eau du fleuve. C'est dans ce dernier espace qu'avait lieu la soirée « *Aykadolly* ».

159Autant de groupes ethniques et tribaux surreprésentés à Assouan et dans les villes alentours.

160Majoritaire signifiant ici « blanc » d'un point de vue à la fois chromatique et social. Pour plus d'explications, voir *infra*, II.B.1.

De fait, des milliers d'internautes ont afflué vers l'espace virtuel depuis le Mouvement de la jeunesse du 6 avril 2008, un des principaux instigateurs de la Révolution de janvier. En 2008, le nombre de blogs en Égypte était estimé à 160 000. Celui de Fatma Emam et celui de Dano, datent à peu près de cette époque-là. Aussi, depuis lors, le nombre d'utilisateurs de Facebook en Égypte n'a cessé d'augmenter : de 822 560 en 2008 à près de 5 millions à la veille de la Révolution, il se situe entre 30 et 40 millions aujourd'hui¹⁶¹. Ainsi, alors que l'élite blogueuse était en 2011 encore largement inconnue en dehors des cercles d'activistes du Caire, aujourd'hui, la portée du web est très large. Et le support Internet est d'autant plus central dans l'action des nouvelles organisations culturelles nubiennes que la fabrication de la mémoire se fait très médiatisée.

En effet, la majeure partie des publications de pages phares comme celles de *Al-Nûba* ou bien celle de *Nubian Knights* réinvestissent -avec une visée polémique, sensationnelle (susciter des émotions) ou éducative- des images d'archives pour entretenir la mémoire de l'Ancienne Nubie et des multiples vagues de migrations contemporaines, ainsi que d'autres types de contenu mémoriel ou relatif au combat politique et législatif des « pionnier.e.s » sur la scène institutionnelle. Le *hashtag* « Caravane du retour des Nubiens » a notamment été beaucoup employé à la fin de l'année 2016 et jusqu'aux premiers mois de l'année 2017, moment d'ébullition dans la confrontation des militants de l'Union générale des Nubiens d'Assouan avec l'État.

Aussi, Internet représente une ressource communicationnelle importante pour non seulement relayer des informations (à propos de rassemblements, d'événements etc. ou concernant des commémorations) mais il joue un rôle crucial dans la mise en relation des militant.e.s eux-mêmes. Les quatre fondateurs/trices de *Nubian Knights* se sont, par exemple, rencontrés sur la toile. Dina raconte, en effet, qu'elle ne connaissait personnellement aucun des autres initiateurs de l'organisation. C'est autour du profil Facebook de A. qu'il se sont tous mis en lien. Celui-ci écrivait régulièrement des posts où il parlait du « racisme que subissent les Nubiens »¹⁶² (« العنصرية اللي بيحانوا منها النوبيين », « *al-'unsûriya elly be'ânû minhâ al-nûbiyin* ») ce qui l'avait, elle, interpellée. Pour les enquêté.e.s qui appartiennent à la diaspora, évidemment, les réseaux sociaux tout particulièrement permettent d'entretenir des liens soutenus avec les interlocuteurs au pays, quelques fois, sans jamais s'être rencontrés. Ainsi, Saker et Dano, déclarent tous les deux que

161 Cf. <http://www.internetworldstats.com/africa.htm#eg>.

162 Ce sont les termes mêmes de Dina. J'avais été étonnée qu'elle emploie d'elle-même le mot « 'unsûriya » que d'autres enquêtés avaient rejeté plus tôt (notamment Hassan et Islam), le percevant comme trop fort lorsque je l'avais employé pour leur demander s'ils se sentaient victimes de racisme. Pour plus de précisions sur cette question, voir *infra*, II.

Twitter et le support premier de leur mise en rapport et de leurs échanges avec la sphère militante nubienne au Caire et ailleurs¹⁶³.

2 Caractéristiques socio-démographiques des enquêté.e.s : circulation(s), proximité et compétences

Il est temps de regarder de plus près les trajectoires individuelles des interrogé.e.s et de s'intéresser à ce qui les rapproche notablement ainsi qu'à ce qui les différencie. Tout d'abord, si l'on revient à l'idée initiale de différentes unités générationnelles -sous-groupes au sein de la plus grande « nouvelle génération »- composés des « pionnier.e.s » et de leurs « émules » ; alors il est évident que j'ai rencontré plus d'« émules » que de « pionnier.e.s ». Ces dernier.e.s, qui approchaient de la fin de la vingtaine au tournant 2011-2012 constituent un premier groupe qui au moment de l'enquête sont souvent en train de fonder un foyer, une famille, ce qui les rend « *peu disponibles* » (« *less available* » dit Fatma Emam¹⁶⁴) aujourd'hui, tandis que ceux qui arrivaient tout juste à la majorité ou près de la vingtaine lors de la Révolution de janvier en constitue encore un autre. En plein *éveil* depuis cette période, ils/elles sont relativement « disponibles » et commencent à avoir une véritable assise organisationnelle.

Il est intéressant de noter que ce sont les organisations « émules », et non pas les « pionnières » qui pourtant ont le discours le plus politique, qui revendiquent le plus d'être autonomes vis-à-vis de la première sphère associative du Club et des *gam'iyat*. Néanmoins, la rhétorique et la pratique demeurent très différentes¹⁶⁵. Par nécessité et afin de survivre dans un contexte répressif, les relations entre les organisations des « ancien.ne.s » et les nouvelles sont plus denses et moins tranchées qu'il n'y paraît ou du moins, que les secondes aimeraient laisser croire. La plupart des ONG (qui en ont ou non le statut juridique) en Egypte comme ailleurs en contexte autoritaire sont construites dans un délicat entre-deux : leur existence conteste souvent la légitimité de l'État et des décisions issues de ses plus hautes sphères (l'illégitimité des décrets présidentiels, par exemple, fait l'unanimité parmi tous les interrogé.e.s) mais elles sont contraintes de se plier à l'arbitraire des pouvoirs publics malgré tout afin de continuer d'être tolérées, d'acquérir un statut officiel (pour obtenir des autorisations à mener des actions, organiser des événements, ou pour

163Tous les deux désignent tout particulièrement Fatma Emam et Muhammad Azmy que Saker n'a jamais vus en personne. Dano a rencontré Muhammad Azmy lors d'une visite de ce dernier à Paris, l'an dernier seulement.

164Qui m'explique alors pourquoi la NDYU s'est éteinte, entretien du 8 février 2017.

165Voir *infra*, I.C.2.

utiliser des lieux de réunion par exemple) ou lorsqu'elles ont le statut officiel d'associations, pour ne pas être interdites.

Malgré la distanciation opérée vis-à-vis de la première sphère associative, sphère historique liée aux migrations successives, des raisons pratiques amènent plus d'un groupe à la collusion. En effet, lorsque Galila et Sahar du Forum m'ont donné rendez-vous pour notre entretien collectif, elles m'ont proposé de les rencontrer à *gam'iyat* Kalabsha, une association villageoise, créée dans la foulée du premier rehaussement du réservoir des Anglais (1912) et qui a son local dans le centre-ville du Caire, près du métro Saad Zaghloul. Alors que le Forum est notamment créé en réaction contre ces associations dont le fonctionnement est très masculin et exclue les femmes, les militantes du Forum de la Femme nubienne ont trouvé un arrangement avec les individus qui gèrent le local de l'association de Kalabsha pour accueillir certains de leurs événements. En effet, le Forum n'a pas encore obtenu d'autorisation administrative qui lui accorderait le statut officiel d'association et lui permettrait ainsi d'occuper un local propre¹⁶⁶ pour ses activités ordinaires. A l'occasion de ma première rencontre avec Galila et Sahar, j'ai ainsi pu d'assister à une scène assez édifiante où les deux organisations, chacune incarnant un « âge organisationnel », cohabitaient et fonctionnaient indépendamment mais en relative harmonie.

**EXTRAIT DE CARNET DE TERRAIN : QUAND LES DIFFÉRENTES GÉNÉRATIONS
COHABITENT.**

Bref entretien avec Galila et Sahar du Forum de la Femme nubienne¹⁶⁷ au local de *gam'iyat* Kalabsha, centre-ville du Caire, le 18 février 2017.

« [...] Je mets du temps à trouver le bon numéro sur la rue Ismael Abaza, j'arrive donc en retard auprès de celle que tout le monde appelle al-ustâza Galila¹⁶⁸, une avocate de près de soixante ans, cairote et nubienne. Nous discutons en arabe en attendant l'arrivée d'une certaine Fatma et de Sahar sans lesquelles elle ne veut pas commencer « l'interview ». Elle s'excuse de ne pas parler anglais, elle propose en revanche de me parler italien. Elle a vécu plusieurs années à Milan pour ses études de droit, me dit-elle. Je décline son offre et lui avoue que je comprends mieux son arabe que je ne comprendrais de l'italien... Nous échangeons quelques courtoisies et attendons ainsi

¹⁶⁶Jusqu'en mars 2017, du moins. Sahar m'expliquait que depuis 2011, Galila avait fait plusieurs fois la demande auprès des autorités compétentes, en réajustant à chaque fois le dossier du Forum, en changeant la localisation du potentiel siège (du quartier de Sayyeda Zaynab au quartier de 'Abdeen) etc. en vain.

¹⁶⁷« متدى المرأة النوبية », « Montada' al-Mar'a al-nubiya » en arabe.

¹⁶⁸Marque de respect qu'on utilise lorsqu'on désigne quelqu'un que l'on estime cultivé, brillant, raffiné ou sage.

quelques minutes dans la salle principale du local de l'association de Kalabsha. Les murs portent des fresques représentant des scènes agrestes, images d'une Ancienne Nubie idéalisée. Des chaises sont disposées en rangs dans la salle, comme pour une conférence. Deux hommes d'une cinquantaine d'années sont toutefois en train de replier les chaises centrales à notre arrivée. Un troisième, plus âgé, prie dans un coin. Al-ustâza Galila me propose de migrer vers une autre salle car ces deux messieurs sont en train de préparer celle où l'on est pour une prière funéraire, m'explique-t-elle. « Fih 'aza', ya Hagar. »¹⁶⁹, il y a donc des obsèques en préparation. Nous allons alors nous installer ailleurs.

Un des deux hommes propose à Galila de nous apporter du thé. Elle acquiesce et le remercie chaleureusement. Je me demande s'il l'aurait proposé à une autre femme, Sahar ou Fatma, par exemple, qui sont plus jeunes, qui n'ont pas la même « aura » de pionnières. [...]

Les Nubian Knights, quant à eux, bien que dans la même situation que le Forum – ils ne sont que « مبادرة مواطنين نوبيين » (« mubâdarat muwâtînîn Nûbyîn »¹⁷⁰, ie. « une initiative citoyenne nubienne ») et pas une association à proprement parler- et ayant par le passé collaboré avec d'autres associations, notamment le Club nubien, sont fiers de m'annoncer « احنا شغلنا لوحدهنا من الاول » (« shûglena li-wahdenâ men al-awwal ila al-âkher », ie. « Nous faisons tout tous seul, du début à la fin. »). Ils préfèrent travailler en « autonomie » (« مستقلين », « mustaqillîn », ie. « en toute indépendance ») et indépendamment des autres organisations nubiennes précisément parce que ce qu'ils désignent comme « الجيل القديم » (« al-gîl al-adîm », ie. « l'ancienne génération ») les entrave dans leur manière de procéder. C'est pourquoi les événements proposés par Nubian Knights se déroulent souvent dans des espaces privés réservés à des manifestations artistiques.

Par ailleurs, il est intéressant de mettre en parallèle ce que René Otayek¹⁷¹ décrit comme une « trajectoire africaine en [matière de société civile], fruit du compromis dynamique entre l'individuation subjective et la recomposition des solidarités communautaires » avec l'allure que prend le champ organisationnel nubien. S'il tend de plus en plus à se tourner vers l'Autre -le concitoyen égyptien majoritaire, l'international ou les deux, comme on le verra plus loin, le cadre¹⁷²

169ie. « Il y a un deuil. »

170Ce sont les mots de Dina, l'une des fondatrices de Nubian Knights, lors de notre entretien collectif (un autre membre du groupe, Abdallah, était présent) du 18 février 2017.

171OTAYEK R., art.cit.

172Qui est à la fois une visée, puisqu'il s'agit de se constituer en communauté et de se maintenir.

communautaire structure, ici, un « *groupe faisant fonction d'individu collectif au sein duquel [s'expriment] les stratégies individuelles* »¹⁷³ et ce comme, en héritage – tenu certes, mais toujours résonnant toujours- de la « première lignée » associative décrite plus haut. On peut observer cela dans un phénomène relativement simple : le financement des structures. Si la question du statut légal des associations et de leurs rapports avec l'État et l'administration du Ministère des Affaires sociales n'a que très peu été abordée au cours des entretiens, la majorité des enquêté.e.s avec lesquels j'ai pu évoquer ce sujet m'a informée que leurs structures (telles que l'Union assouanaise des Nubiens, *Nubian Knights*, *Komma* etc. - la première et la dernière étant officiellement des associations, la seconde, non) ne fonctionnent que grâce aux cotisations des adhérents et/ou aux dons privés. Fondamentalement, ces organisations reposent sur des ressorts de solidarité collective ancrés dans une certaine tradition d'autonomie¹⁷⁴.

173OTAYEK R., art.cit.

174Les clubs et *gam'iyat* villageoises elles aussi – bien qu'ayant des locaux officiels et étant enregistrées auprès de l'administration comme associations – fonctionnent quasi-uniquement sur les fonds des membres et donateurs.

Quelques caractéristiques socio-démographiques des enquêtés.e.s

Sexe	Saker	Islam	Hassan	Hassan E.	Valid	Fatma	Galla	Dina	Abdallah	Mohamed	Samar	Sahar	Kausar	Dano
Âge	36 ans	29 ans	44 ans	23 ans	26 ans	34 ans	60 ans	27 ans	26 ans	31 ans	25 ans	45 ans	35 ans	32 ans
Lieu de résidence	France	France	Le Caire	Le Caire	Kom Ombo	Le Caire	Le Caire	Le Caire	Le Caire	Le Caire	Le Caire	Le Caire	Le Caire	France
Profession	chercheur	cadre commercial	concierge	étudiant	guide	juriste	juriste	graphiste	comptable	consultant	conseillère culturelle	traductrice	secrétaire	étudiant
Niveau d'études	supérieur	supérieur	secondaire	supérieur	secondaire	supérieur	supérieur	supérieur	supérieur	supérieur	supérieur	supérieur	supérieur	supérieur
Frères/Sœurs	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui
CSP du père	agriculteur	employé	employés	P.I sup	agriculteurs	ouvrier	oui	cadres	P.I sup	non	non	employé	employé	agriculteur
Expérience de vie à l'étranger	oui	oui	non	oui	non	oui	oui	non	oui	non	non	oui	non	oui
Famille en diaspora (oncles etc.)	oui	oui	oui	oui	oui	non	non	non	non	non	non	non	oui	oui
Pratique d'une langue nubienne	oui	non	oui	oui	oui	non	non	non	non	oui	oui	non	non	oui
Activité militante liée à la sphère nubienne	oui	non	non	non	oui	oui	oui	oui	oui	non	non	oui	non	oui
Activité artistique	non	non	non	non	oui	oui	non	non	oui	non	non	oui	oui	oui

S'agissant du tableau des caractéristiques socio-démographiques des interrogé.e.s, j'ai choisi de faire figurer un certain nombre d'éléments qui me semblaient signifiants. Pour certain.e.s enquêté.e.s, des cases sont vides car les contextes dans lesquels je les ai rencontrés ne permettaient pas nécessairement de glaner autant d'informations que je l'aurais voulu. Notamment, dans le cadre de célébrations comme c'est le cas à la soirée de lancement du livre Zaynab Kotod. Par ailleurs, une information importante n'apparaît pas dans le tableau : il s'agit de la génération d'émigrés dont font partie les enquêté.e.s. Cela tient à un élément d'explication assez simple, c'est une information qui n'est pas particulièrement ressortie lors des entretiens. Néanmoins, via des discussions informelles, il est apparu que l'immense majorité des interrogé.e.s est issue de la 3^e génération d'émigrés. Parmi ceux-là, quelques uns (Mohamed, Samar et Hoda) ont leurs propres parents qui ont émigré de Nouvelle Nubie vers le Caire mais pour la plupart, les parents sont nés eux-mêmes au Caire. Les quatre enquêté.e.s qui sont issus de la 2^e génération sont non-cairotes : deux vivent en actuellement en diaspora, un a été rencontré à Assouan et vit dans un village alentours et le dernier, Hassan E., vit au Caire.

Je vais ici concentrer mon analyse des données réunies dans le tableau sur un axe et je distillerai d'autres fragments d'analyse au fil des autres chapitres de ce mémoire. La question que je voudrais ici aborder est celle de la promotion sociale et du caractère international des parcours individuels. La quasi-totalité des enquêté.e.s a obtenu des diplômes de l'enseignement supérieur, est en passe de les obtenir ou fait déjà un métier de CSP+, voire a une profession intellectuelle. Dina est graphiste, Hoda, journaliste, Mohamed, consultant, Saker est chercheur etc. Cela, même quand les parents sont plutôt membres d'une certaine classe moyenne urbaine (comme c'est le cas de Hassan E., de Fatma, de Kausar etc.) place les enquêté.e.s situation de promotion sociale par rapport à leurs parents. De ce point de vue, ils/elles rejoignent une tendance lourde dans la société égyptienne. En effet, « [...] la jeunesse égyptienne franchit actuellement un point critique où, par son savoir, elle dépasse plus que jamais ses aînés, qui conservent pourtant les principales positions d'autorité dans la famille et la société. »¹⁷⁵ selon les mots de Vincent Battesti.

Toutefois, en plus de ce décalage générationnel de formation qui est commun à une grande partie de la jeunesse égyptienne, les enquêté.e.s à de rares exceptions près ont aussi une expérience très nubienne qui vient harmoniser leurs parcours : celle de l'expérience de vie diasporique, ou du moins de l'expatriation momentanée. En effet, à compter des années 1970, avec la politique de

¹⁷⁵Introduction de BATTESTI V., IRETON F. et alii, *L'Egypte au présent : inventaire d'une société avant révolution*, Actes Sud, Arles, 2011

l'*infithah* mise en place par Sadate et l'augmentation des prix du pétrole dès 1973, l'émigration égyptienne vers les pays du Golfe (Arabie Saoudite, Émirats Arabes Unis, Qatar, Bahreïn, Koweït etc. mais aussi la Libye) est légion et touche toutes les couches de la société - cadres supérieurs, professions libérales, enseignants, employés administratifs, non qualifiés... En ce qui concerne les Nubiens, qui s'expatrient bien plus que la moyenne nationale¹⁷⁶, ce sont principalement d'anciens employés de maison -hommes dans l'écrasante majorité- qui avaient travaillé pour des étrangers ou des diplomates et des membres éduqués de la communauté, infirmiers, ingénieurs qui préfèrent le déclassement à l'étranger pour un meilleur salaire. Cette tradition -Hassan E. a vécu en Libye, Abdallah en Arabie Saoudite etc.- donne à plusieurs enquêtés une ouverture vers l'international qui se voit doublée quelques fois d'expériences de migrations estudiantines ou de loisirs (Fatma, Sahar). Enfin, certains enquêtés (Saker, Islam, Dano) vivent eux-mêmes en Europe, donnant une amplitude géographique tout à fait inédite à la question nubienne et façonnant, depuis l'étranger, le paysage militant nubien. Le sceau international sur ces trajectoires nubiennes ne manque pas d'imprégner aussi la configuration du réseau organisationnel. *Komma* fonctionne avec des branches où se trouvent des communautés diasporiques significatives de Nubiens : au Soudan, en Arabie Saoudite¹⁷⁷ etc.. Dans cette lignée de la « première génération associative », l'Association des Nubiens de France a été fondée en 1982 par exemple. L'Union des Nubiens dont j'ai rencontré un membre, Walid¹⁷⁸, à Assouan a elle aussi des antennes en France, au Koweït et dans d'autres pays encore.

* * *

Ainsi, après avoir esquissé quelques traits de ce qui constitue ce « nous », dans ce qui compose sa nouveauté dans le paysage égyptien ainsi que dans les ressorts de son émergence, il s'agit désormais de s'intéresser aux revendications *stricto sensu*. Il faut toujours garder à l'esprit qu'une double dynamique est à l'oeuvre dans les phénomènes étudiés : se comprendre, se faire comprendre, façonner la mémoire du groupe et dessiner les contours de la communauté tout en faisant admettre au reste du corps égyptien son existence, son histoire et donc, refaçonnant une mémoire nationale. Quels mots d'ordre sont (ré)investis par ces nouvelles voix nubiennes ? Comment sont-ils (ré)appropriés dans les discours et mis en scène dans les pratiques des acteurs en question ?

176FOGEL F., op.cit.

177Échange avec Mohamed, l'un des fondateurs de *Komma*, à la soirée de lancement Zaynab Kotod, Bayt al-Sinnâri, le 25 février 2017.

178Entretien avec Walid, à Assouan, le 3 février 2017.

II Réinventer l'égyptianité et fabriquer la nubianité

Le « réveil »¹⁷⁹ nubien, porté principalement par de jeunes Nubien.ne.s urbain.e.s et plus encore par des Nubien.ne.s cairotes relève d'une tentative de s'ériger comme citoyens égyptiens à part entière dans une société où l'unité est, encore aujourd'hui, souvent confondue avec l'homogénéité. Les accusations de séparatisme auxquelles font régulièrement face les militant.e.s nubien.ne.s ne sont qu'une des multiples manifestations de l'exclusion symbolique que subissent les Nubien.ne.s d'Égypte. D'ailleurs, elles se trouvent très loin des réels enjeux sous-tendus par la question nubienne. Tous les enquêté.e.s rappellent, par manière de précaution, qu'ils/elles ne nourrissent aucune revendication ou vocation nationale. « *Tout ce qu'on veut c'est la reconnaissance de notre culture !* » (« *الاعتراف بثقافتنا* »), « *ihna 'ayzîn hâga bas : al-i'tirâf bi-saqâfetna !* ») a déclaré Dina lorsque je leur ai demandé, à Abdallah et elle-même¹⁸⁰, les aspirations (« *طموحاتكم* », « *tumûhâtikom* ») de *Nubian Knights*, en tant que groupe. En effet, juridiquement¹⁸¹ ainsi que socialement, l'Égypte n'accorde que peu de place à ses

179 Terme EMIC employé par Samar, 25 ans, lors d'une discussion informelle à la soirée de lancement de livre illustré des histoires populaires de Zaynab Kotod, Bayt al-Sinnâri, le 25 février 2017.

180 Entretien avec Dina et Abdallah, le 18 février 2017.

181 Voir *infra* le commentaire des premiers articles de la Constitution, II.A.C.

minorités, qu'elles soient religieuses – coptes, bahais- ou ethniques -Nubiens ou Berbères. Les Nubien.ne.s, bien que titulaires de cartes d'identité égyptiennes, se sont vu.e.s, au fil d'un siècle d'émigrations et de déplacements contemporains, soumis à un processus d'intégration aveugle¹⁸².

Si, en soi, le terme « intégration » ("اندماج", « *indimâj* » en arabe) n'a jamais été employé par les acteurs/rices étudié.e.s¹⁸³ lors de nos entretiens, son usage me semble tout de même pertinent dans le contexte égyptien si on l'entend, comme Abdelmalek Sayad, comme un processus qui « [...] *consiste, idéalement, à passer de l'altérité la plus radicale à l'identité la plus totale (ou voulue comme telle) [...]* »¹⁸⁴. A cet égard, l'Égypte comme la France cherchent à produire de l'*identique*, l'intégration étant perçue comme un principe salvateur apportant consensus et cohésion.

En réponse à la violence symbolique¹⁸⁵ qu'elle subit, la nouvelle génération nubienne -urbaine, en particulier, cherche, en essayant d'en refaçonner le *centre*, à quitter la marge du continuum national dans laquelle elle est continuellement reléguée. Dans une dynamique qui oscille entre la banalisation et la distinction, l'inclusion nationale et l'affirmation de spécificités historiques, linguistiques et ethniques propres ; deux pôles qui, s'ils peuvent paraître antithétiques, sont, en l'occurrence, complémentaires, les jeunes Nubien.ne.s rencontré.e.s se frayent un *interstice identitaire*. En effet, la volonté d'être reconnu.e.s comme membres à part entière du corps national n'est cruciale que dans la mesure où la reconnaissance visée est double : les acteurs/rices veulent être accepté.e.s comme appartenant à la « nation égyptienne » et reconnu.e.s dans leurs différences. Cette tension inhérente au phénomène étudié est inscrite, mise en scène et travaillée dans trois sphères principales : une histoire concurrentielle avec l'Égypte moderne et ancienne, un univers linguistique et culturel qui cherche à tenir tête à l'hégémonie arabe et enfin, une « *ligne de couleur* » intériorisée, perçue et constitutive d'une expérience commune de l'altérité. Ainsi, par un jeu infini de miroirs, il s'agit, pour eux, de refléter tour à tour le Soi (la Nubie, la communauté, l'histoire migratoire, la non-arabité, la peau noire) dans l'Autre (la capitale, la nation, l'histoire *déplaçante*, l'arabité, la peau claire) et l'Autre dans le Soi.

182Ou si l'on préfère, en suivant Luca Queirolo Palmas, d' « *inclusion différentielle* ». Cf. QUEIROLO PALMAS Luca, « " *Nous sommes ici !* ". Les enfants de l'immigration contre une postérité inopportune », *Migrations Société*, 3/2012 (N° 141-142) ?

183Il n'a certainement pas la même épaisseur qu'en France, ne charriant pas la même histoire.

184 SAYAD A., op.cit.

185Bourdieu en donne une définition intéressante dans BOURDIEU P., WACQUANT L. J. D, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, Paris, 1992 : « pour parler aussi simplement que possible, [la violence symbolique correspond à] cette forme de violence qui s'exerce sur un agent social avec sa complicité. ».

A Convoquer un héritage contesté

Alors que les situations migratoires sont caractérisées par ce que Fogel appelle un « *champ relationnel discontinu* »¹⁸⁶, la mémoire agit comme un « *vecteur de continuité* »¹⁸⁷. A la fois vaine d'une certaine manière et vitale dans le cas nubien, du fait de la fracture spatiale que représente la submersion des terres par les eaux du lac Nasser, il s'agit de reconstruire et parvenir à transmettre la mémoire dans et pour un groupe nubien qui cherche à s'unifier (apparaissant dans cette « nouvelle génération » de plus en plus un¹⁸⁸) ; pour soi en tant qu'individu mais aussi d'arriver à une vulgarisation et à une certaine diffusion au-delà du groupe afin de *se recentrer* dans le collectif national.

Or, chez les Nubien.ne.s, « *Parler famille* » signifie « *parler migrations* ». »¹⁸⁹. Ainsi, depuis les unités les plus restreintes de la société -l'individu et la famille nucléaire, de Fatma à Dano¹⁹⁰- jusqu'à la société tout entière et à l'ensemble des nationaux égyptiens, la trame la plus signifiante de leurs identités est la migration. En particulier, ce sont les migrations qui ont suivi le transfert de 1963-1964 qui représentent le nœud ultime car ce sont celles-là mêmes qui ont concrétisé l'inimaginable : la fracture spatiale définitive.

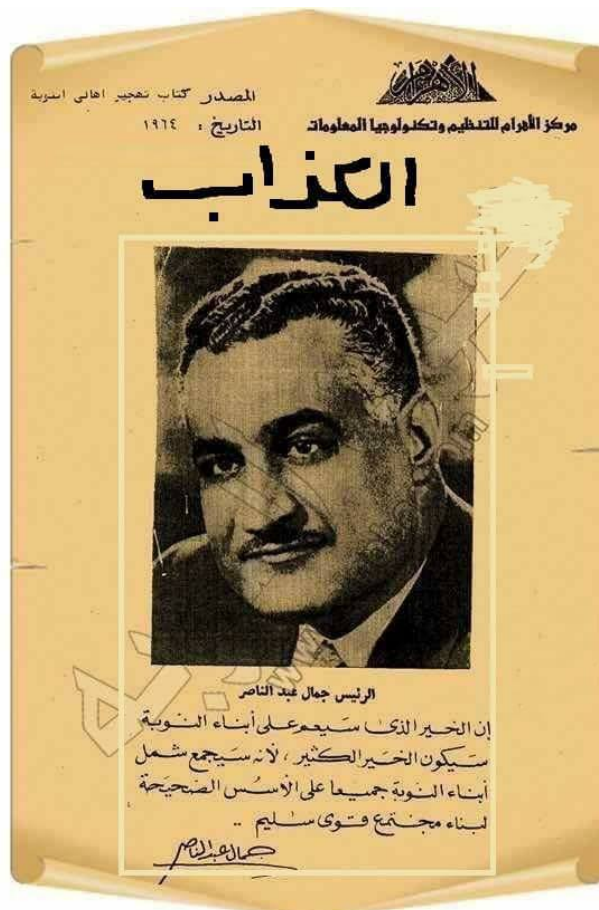


Illustration 3: "*Le menteur*". Image publiée sur la page Facebook de Nubian Knights, le 15 janvier 2017. La légende indique "Anniversaire de cet homme" ("عيد ميلاد هذا الرجل", "īd milād hadhâ al-rajul").

L'image représente un parchemin falsifié d'al-Ahram, célèbre journal égyptien. Le portrait de Nasser est accompagné du titre « *Le menteur* » et prolongé par une de ses citations sur la reconnaissance que l'Égypte doit aux Nubien.ne.s. Chantre du nationalisme arabe, Nasser est l'instigateur du projet du Haut barrage qu'il a érigé comme réalisation progressiste et nationaliste par excellence (quelques années après la nationalisation du Canal de Suez).

186 FOGEL F., « Mémoires mortes ou vives. Transmission de la parenté chez les migrants », *Ethnologie française*, 3/2007 (Vol. 37), p. 509-516. URL : <http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2007-3-page-509.htm>

187 Ibid.

188 Voir *infra* II.B.2.

1 Réhabiliter une histoire traumatique

En réaction face à ce qui n'est qu'une « *very qualified recognition* »¹⁹¹ -qu'elle soit étatique, officielle ou académique¹⁹², la « nouvelle génération » réinvestit la dramaturgie sacrificielle bien éprouvée par les uns et les autres, en cherchant à la tourner à son avantage. Bien que certain.e.s enquêté.e.s récusent le discours victimaire des « ancien.ne.s », le verbe « اتضحينا », « *itdahhena* », ie. « *nous nous sommes sacrifiés* » a régulièrement été employé dans les entretiens. L'importance accordée à la transmission de l'héritage dans le cadre familial, qu'elle ait manqué (comme pour Fatma¹⁹³ ou Samar¹⁹⁴) ou qu'elle ait été primordiale (Dano¹⁹⁵ ou Mohamed¹⁹⁶) est souvent lue au prisme de cette nécessité de rétablir et de parvenir à transmettre la mémoire du « sacrifice pour la nation ». En effet, le partage d'une même histoire crée la cohésion entre les générations dans un groupe donné : transmettre au sein de la famille signifie perpétuer le groupe ; transmettre au-delà de la famille et au-delà du groupe vise à tisser les liens renouvelés avec la société dans son ensemble.

Vis-à-vis de la société majoritaire, il s'agit de remédier à la méconnaissance, à « l'ignorance » (« الجهل », « *al-gahl* » dans la bouche de Walid ou encore de Abdallah¹⁹⁷) qui règne à propos de l'histoire des Nubiens. et de mettre en lumière la trajectoire historique différenciée¹⁹⁸ d'une minorité ethnique non-arabe qui aspire néanmoins à faire (et qui, *de facto*, fait) partie du corps national.

Les deux points focaux de cette réhabilitation correspondent à deux périodes majeures de l'histoire de la région : l'Histoire ancienne et l'Histoire contemporaine. Ces deux moments sont d'autant plus importants aux yeux de la minorité nubienne qu'ils correspondent à des phases de frictions, de confrontation et d'antagonisme avec l'Égypte qui se veut illustre : celle des pharaons et celle de l'indépendance. La première comme la seconde font l'objet de récits mythifiés : l'une est perçue comme l'époque d'une gloire et d'une autonomie perdues, l'autre comme celle d'une

189Ibid.

190Qui ont des trajectoires extrêmement différentes : l'une est cairote depuis trois générations, l'autre à grandi à Markaz Nasser à Kom Ombo, ses parents ayant connu eux-même le transfert de 1963-1964.

191JANMYR M., art.cit.

192Exception faite de l'histoire nubienne antique et de l'archéologie qui font l'objet d'une curiosité appuyée.

193Entretien du 8 février 2017, Le Caire.

194Rencontre à l'événement autour du livre d'histoires populaires de Zayanb Kotod, le 18 février 2017.

195Entretien du 22 mars 2017, à Paris.

196Rencontré de même que Samar à Bayt al-Sinnâri, le 18 février 2017.

197Respectivement : entretien du 3 février 2017 (Assouan) et du 18 février 2017 (Le Caire).

198Mais intimement lié à celle du groupe dominant.

catastrophe indépassable. Bien que chacune ait laissé des traces extrêmement prégnantes (matérielles ou humaines) derrière elle, elles font l'objet d'une omission quasi-totale dans les programmes et discours éducatifs égyptiens. Mohamed (*Komma*) lors de notre rencontre à Bayt al-Sinnâri déclare¹⁹⁹ « *Je me souviens, dans mes vieux manuels d'Histoire que, lorsqu'ils parlent des dynasties pharaoniques, ils citent la XXVe dynastie²⁰⁰ comme une dynastie pharaonique normale²⁰¹. Au mieux, ils les appellent les « pharaons noirs » et ne disent pas la vérité sur le fait qu'ils étaient Nubiens et avaient un royaume au Sud²⁰². [...] Même dans les parties qui parlent de l'Histoire contemporaine, du réservoir et du Haut barrage, ils ne disent jamais que ces territoires sont nubiens, qu'ils les ont obligés à immigrer, à quitter leurs terres et que nous y avons perdu beaucoup d'âmes²⁰³.* » Après que je lui ai demandé s'il voyait ce silence comme un silence volontaire de la part de l'État, Mohamed me répond : « *Bien sûr que c'est volontaire parce que, s'ils citent les Nubiens dans les manuels scolaires, cela implique la reconnaissance de leurs droits et ils ne le veulent pas.* ».

Les enjeux sont clairement perçus : voir son histoire enseignée dans les écoles publiques signifie faire partie du récit national mais aussi être reconnu comme citoyens disposants de droits propres- mais derrière le « ils » employé par Mohamed, on ne saurait distinguer qui des Égyptiens majoritaires, de l'État ou de ses décisionnaires se cache. Néanmoins, ce « ils » est accusateur, il pointe ceux qui écrivent l'Histoire et, aux yeux des enquêté.e.s, la pervertissent. La remise en cause de l'Histoire officielle chez la « nouvelle génération » va jusqu'à briser la légende de Gamal Abdel Nasser, « héros de la nation »²⁰⁴ égyptienne (voir *supra*). Son nom est synonyme d'oppression et de mépris pour les jeunes militant.e.s nubien.ne.s.

Le premier point évoqué par Mohamed est encore une fois l'histoire antique. Celle-ci, très lointaine dans le temps et dans les mœurs, stimule l'imaginaire de tout un chacun. Le patrimoine archéologique, temples et vestiges²⁰⁵ qui lui sont associés contribuent à cet effet. Or, ceux-ci, largement captés par l'État, sont avant tout assimilés à l'histoire nationale officielle et à la grandeur pharaonique dont l'Égypte contemporaine et majoritaire s'enorgueillit d'être l'héritière. Cela suscite l'indignation des enquêté.e.s. En particulier, le patrimoine matériel représente, pour eux, une

199Extraits de carnet de terrain.

200La XXVe dynastie est une dynastie pharaonique uniquement nubienne (issue du royaume de Napata) qui contrôlait toute la Haute Égypte au VIIIe-VIIe siècle (av. JC) et se revendiquait pleinement égyptienne, adoptant les traditions antiques égyptiennes comme la pyramide comme mausolée pour les rois etc.

201« عادية », « 'adiya ».

202Il entend par là « au Soudan ».

203S'agissant des quelques 6000 personnes décédées des épidémies qui ont frappées les communautés transférées dans les années 1950 et 1960, de par la mauvaise qualité de l'eau, entre autres. Cf. FOGEL F., op.cit.

204Le qualificatif de « père de la nation » étant plutôt attribué au roi Mohamed Ali (Mehmet Ali Pacha).

205Philae, Abu Simbel, Kalabsha etc.

véritable fierté. Les monuments à la renommée internationale, publicisés par la campagne de l'UNESCO au moment de la construction du Haut barrage d'Assouan pour certains, sont érigés en symboles identitaires. L'appropriation de l'ethnohistoire à travers celle des pharaons devient alors un motif récurrent du discours.

Si l'Histoire antique fait l'objet d'une récupération positive, l'histoire contemporaine, quant à elle, est entièrement perçue comme un moment de disgrâce. La clé de voûte de cette disgrâce étant assurément l'expérience néfaste de la construction du Haut-barrage. Il est important de noter que l'Antiquité est d'autant mieux mise en valeur que sa présence aux yeux des concerné.e.s est intrinsèquement liée à l'épisode contemporain de la submersion des terres : le prestige de la première période est amplifié par le déchirement que représente la seconde. En effet, seuls les vestiges « rescapés » sont parvenus à la postérité. C'est pourquoi, en ligne, l'imagerie la plus fréquemment mobilisée par les pages Facebook phares du mouvement -*Al-Nûba* et *Nubian Knights* en tête- sont des photos contemporaines des temples, des images d'archives (en noir et blanc souvent) de ceux-ci ou des photos -anciennes ou récentes- des paysages du lac Nasser accompagnés ou non de maisons d'architecture nubienne²⁰⁶.

L'événement que représente le transfert de 1963-1964 semble indépassable, c'est l'événement à partir duquel tous les autres sont lus. En ce sens, l'emploi quasi-systématique par les enquêté.e.s du passif « انتهاجرنا » (« *ithâgarna* », ie. « *nous avons été expulsé.e.s/déplacé.e.s* ») quand ils/elles retracent l'émigration de leurs familles vers la capitale²⁰⁷ est assez éloquent. En réalité, les individus issus de la 2^e génération d'émigrés représentent à peine un tiers des interrogé.e.s. Autrement dit, moins d'un tiers des parents des interrogé.e.s ont connu l'Ancienne Nubie et donc, subi, personnellement, le transfert²⁰⁸. Pourtant, le verbe dans sa tournure active « هاجرنا » (« *hâgarna* », ie. « *nous avons émigré* ») n'a jamais été prononcé une seule fois par les enquêté.e.s alors même que la plupart d'entre eux/elles descendent de familles qui ont quitté l'Ancienne Nubie pour le Caire entre les années 1910 et les années 1950, sans la contrainte immédiate d'agents de l'État. Cela peut signifier qu'ils/elles ne sont pas au courant des détails de l'implantation de leurs familles dans la capitale ou bien que les détails -si tant est qu'ils en soient- n'importent que peu à

206 Principalement, des maisons à voûte (modèle kenzi) construites via des techniques impliquant l'usage de briques crues pensées en fonction du climat.

207 Ou du moins, avaient quitté l'Ancienne Nubie.

208 Souvent assez jeunes, par ailleurs.

leurs yeux. Que la migration initiale vers Le Caire des premiers migrants ait été « forcée » ou « volontaire »²⁰⁹, collective ou individuelle, elle est perçue comme subie, imposée par l'extérieur.

Ainsi, ce choix lexical et syntaxique traduit le fait que le transfert porte un véritable « *traumatisme transgénérationnel* », selon une expression empruntée au Dr. Samah Jaber²¹⁰. Cette psychanalyste palestinienne hiérosolymitaine a notamment conceptualisé et employé cette expression à propos de la *Nakba*, l'expulsion des Palestiniens en 1948. Étant donné leur dimension traumatique commune, le parallèle, s'il ne peut être mené longtemps, demeure néanmoins pertinent entre la *Nakba* et le Haut barrage et le transfert qu'il occasionne. En effet, chacun représente une séquence qui a rendu la terre originelle inaccessible, à travers un processus violent -la confiscation et la guerre dans l'un des deux cas, la submersion dans l'autre- à toute une population qui, sur plusieurs générations, demeure marquée par les séquelles du déplacement forcé et/ou de l'exil. Pour Jaber, le « *transgenerational trauma* » palestinien est un « *collective and complicated grief process [...] with a sense of defeat* »²¹¹. On retrouve là le sentiment de disgrâce mentionné précédemment.

Par ailleurs, le traumatisme se manifeste dans une certaine manière de brouiller, de rapprocher voire de confondre les distances entre le *proche* et le *lointain*, dans l'espace comme dans le temps – une tendance qu'a superbement étudiée Frédérique Fogel²¹². Celle-ci est particulièrement ressortie durant une courte interaction entre deux enquêtées, Sahar et Kausar²¹³. Toutes les deux se rencontraient pour la première fois lors notre entretien collectif. En se présentant l'une à l'autre, chacune a immédiatement évoqué²¹⁴ « son village » : Gatta et Dahmit, respectivement. Aujourd'hui, ces deux localités sont rayées de la carte et pourtant, à travers cette formulation, les deux énonciatrices contractent le temps et l'espace, embrassent le « *pays des origines* »²¹⁵ et créent une curieuse proximité, aux frontières du virtuel et du factice. Dans cette même veine, la psychanalyste palestinienne Samah Jaber fait aussi le récit de patient.e.s palestinien.ne.s qui aujourd'hui encore se

209Je me permets d'accompagner ses termes de guillemets car la limite est toujours théorique et schématique, entre la migration dite « volontaire » et celle dite « forcée ».

210 Discours tenu à la projection du film *Derrière les fronts* d'Alexandra Dols, le 16 mai 2017, au cinéma des Variétés à Marseille.

211Idem.

212Pour elle, l'histoire migratoire qui se trouve au cœur de l'histoire nubienne est réinvestie par le collectif afin de « *fabriquer [à partir de celle-ci] des liens pratiques et symboliques entre deux catégories spatio-temporelles fondamentales, le proche et le lointain* », cf. FOGEL F., op.cit.

213Entretien collectif du 2 mars 2017, Le Caire.

214En déclarant : « Je viens de... » (« أنا من... », « anâ min... »)

215Expression de Vincent Geisser s'agissant des diasporas maghrébines en France lors de la journée d'études « *Génération et Protestations en Méditerranée* », le 3 mai 2017, à Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, Aix-en-Provence.

présentent en énonçant le village d'origine de leurs parents, de leurs grands-parents ou mêmes arrière-grands-parents.

Enfin, pour Sahar et Fatma, réhabiliter la mémoire passe aussi par la mise en valeur d'une histoire moins canonique, loin des pharaons et des grands projets de construction nationalistes. Dans leurs démarches, elles accordent, chacune – en tant qu'écrivaine et traductrice pour l'une, en tant que blogueuse et militante des droits des femmes pour l'autre – une place de choix à la recherche et à l'étude de la tradition orale nubienne. En effet, la transmission orale de mythes et d'histoires populaires était, des dires de Fatma²¹⁶, centrale dans l'économie familiale en Ancienne Nubie, et ce d'autant plus que la fonction tribunitienne était traditionnellement la chasse gardée des femmes²¹⁷. Ce champ de la « mémoire populaire » est moins investi par le champ organisationnel nubien, car peut-être plus difficile d'accès, il est vrai, mais semble malgré tout attirer l'attention des enquêt.e.s. C'est probablement pour ces mêmes raisons que l'événement autour de la première édition du livre illustré rassemblant les comptines et histoires populaires de Zaynab Kotod a été, des trois rassemblements auxquels j'ai pu assister, celui qui a réuni le public le plus divers en termes d'âge et de sociabilités associatives et militantes (« ancien.ne.s » et « nouvelle génération », associations enregistrées en tant que telles, organisations non encore légalisées etc.).

2 La langue : épine dorsale d'une identité évanescence ?

Au-delà de la promotion et de la vulgarisation (de certains pans) de l'Histoire, le second axe qui concentre l'attention des militant.e.s nubien.ne.s est la préservation de la « langue nubienne ». J'utilise ici des guillemets car il existe en réalité deux « dialectes²¹⁸ », l'un fadidji (le fadidja) et l'autre kenzi (le mattoki) mais les enquêt.e.s ne parlent souvent que de *la* langue, au singulier. Je choisis, ici, par souci de neutralité -le mot dialecte renvoyant à une minimisation, il me semble- d'utiliser le pluriel et de dire « les langues ». Ainsi, tandis que Frédérique Fogel estimait dans les années 1990 que « *le dialecte n'[était] l'objet d'aucune revendications particulières* »²¹⁹, la

216Qui aspire d'ailleurs à entreprendre une thèse en littérature sur ce sujet.

217Mariées, mères et/ou âgées exclusivement. Les jeunes femmes célibataires apprenaient des histoires et se formaient à l'art oratoire auprès de leurs aïeules mais ne mettaient leurs savoirs et talents en pratique qu'une fois qu'elles avaient leur propre « foyer » (explication entendue dans la bouche de Mohieddine Salah lors de la soirée de lancement Zaynab Kotod, Bayt al-Sinnâri, le 25 février 2017).

218 Terme employé par Frédérique Fogel dans *La mémoire du Nil* (op.cit.), certains enquêt.e.s quant à eux (Walid, notamment) préfèrent les qualifier de « langues » (« لوجات », « lûghât ») car elle seraient véritablement distinctes.

219FOGEL F., op.cit.

question linguistique s'est aujourd'hui hissée au premier rang des initiatives et revendications nubienues.

Selon une étude menée par Muhammed Azmy de l'ENAL avec l'Union générale des Nubiens d'Assouan²²⁰, seulement 30 % des villages nubienus -ie. quasi-exclusivement composés de Nubien.ne.s- de Nouvelle Nubie parleraient encore les langues nubienues au quotidien. Par ailleurs, si l'on reprend le tableau des caractéristiques socio-démographiques des enquêtés²²¹, on se rend compte que le sentiment de maîtriser l'usage d'une langue nubienne est très rare, parmi ceux/celles-ci. Grosso modo, quelques un.e.s parlent couramment et depuis l'enfance, une langue nubienne, trois seulement parlent une langue nubienne avec leurs familles (les trois qui ont vécu et grandi dans des villages nubienus de Haute Egypte : Saker, Dano et Walid). Tous les autres (Kausar, Abdallah, Dalia, Fatma, Galila etc.) ne connaissent que quelques expressions en langues nubienues. Cette distribution est liée, de nouveau, à la transmission d'une part mais aussi à l'environnement quotidien dans lequel ont évolué les enquêtés.e.s. En effet, il est différentes configurations et différentes « *politiques linguistiques familiales* »²²² dépendant de la conjugaison de facteurs affectifs et de facteurs pragmatiques (notamment les normes sociales extérieures au foyer familial).

Par exemple, Hassan E. est le seul des cairotes qui interagit avec sa mère en langue nubienne car « *elle y tient* »²²³ tandis que son père ne parlait pas exclusivement nubien avec ses enfants. Entre frères et sœurs, il raconte qu'ils/elles ont toujours privilégié l'arabe aussi. Dans sa fratrie, c'est donc la langue avec laquelle on s'adresse, avec humilité, aux parents tandis qu'avec les frères et sœurs, on s'accorde de parler l'arabe. Dano, quant à lui, qui a grandi à Markaz Nasser à Kom Ombo (Nouvelle Nubie) n'apprend l'arabe et ne commence de le pratiquer qu'en entrant à l'école aux alentours de l'âge de dix ans. Il précise même qu'il n'a jamais réussi à parler avec un « *accent égyptien parfait* »²²⁴ en arabe et que lorsqu'il s'adresse à ses compatriotes, il leur arrive de lui demander s'il est égyptien. Enfin, Islam, né en diaspora, mentionne un usage « *folklorique presque comique de quelques mots, de temps à autre* »²²⁵ qui se perpétue entre la génération de ses parents et la sienne mais « *personne [se. de son entourage] ne parle plus de langues nubienues couramment* ».

220Citée dans « Nubian language, generational schism and state refusal », Leena ElDeeb dans MadaMasr, le 17 mai 2017. URL : <https://www.madamasr.com/en/2017/05/17/feature/society/nubian-language-generational-schism-and-state-refusal/>

221Voir *supra*, I.C.2.

222Expression empruntée à DEPREZ C., COLLET B., VARRO G. et alii, « Familles plurilingues dans le monde. Mixités conjugales et transmission des langues », *Langage & société*, n° 147, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2014.

223 Je le cite : « *هي اللي لبتحب كده* », « *hiya elly betheb keda* » (littéralement : « c'est elle qui préfère »).

224Entretien du 22 mars 2017, Saint-Denis.

225Entretien par Skype, le 12 janvier 2017 (mené par Skype).

La langue d'usage au sein de la famille de la dernière catégorie d'enquêté.e.s, ainsi qu'en dehors de celle-ci, est l'arabe égyptien.

En effet, les « politiques linguistiques familiales » se construisent en dialogue avec les politiques linguistiques nationales et locales. Les premières sont, malgré tout, dépendantes des possibilités proposées par des structures -publiques comme l'école, ou privées, associations etc.- de promotion des langues et des cultures, ainsi que par leur accessibilité. Or, l'offre publique n'existe tout simplement pas dans le cadre égyptien. L'école publique ne propose pas d'enseignement de langues nubiennes, ni localement en Haute Égypte, ni ailleurs. Les seules (et rares) possibilités d'apprendre une langue nubienne se trouvent du côté du secteur privé. Il existe, moyennant des tarifs souvent prohibitifs, un programme à l'université américaine du Caire qui inclue un « *Nubian course* » dans un cadre plus global de langues millénaires et celui-ci, outre le prix, ne relève que de l'enseignement supérieur. Autrement, c'est dans le monde associatif nubien que sont le plus dispensés des cours de langues nubiennes. De nos jours, toutes les *gam'iyat*-associations villageoises qui peuvent se le permettre proposent des cours de langues et la plupart des nouvelles organisations que j'ai pu rencontrer ou bien ont ou bien réfléchissent à proposer une formation linguistique. D'ailleurs, parmi les enquêté.e.s qui n'ont aucune pratique quotidienne et/ou familiale des langues nubiennes, tou.te.s -sauf un- ont suivi par le passé ou suivent cette année un cours de langue auprès d'une association.

Ceci dit, l'absence d'enseignement public des langues nubiennes est l'une des thématiques récurrentes au sein de la « nouvelle génération ». Durant la phase d'institutionnalisation de la question nubienne, des propositions ont été avancées pour intégrer l'enseignement des langues nubiennes comme option, par exemple, dans l'élémentaire et le secondaire²²⁶, *a minima* dans les régions de Haute Égypte où les Nubiens sont surreprésentés (Assouan, Kom Ombo, Esna etc.). De nouveau, il semblerait que l'enjeu de la langue -comme celui du « retour »- soit principalement porté par des citoyen.e.s ; les cairotes étant, encore une fois, en avant. Celle-ci semble même toucher chez certains une corde très sensible. Lorsque, lors de l'entretien avec Fatma²²⁷, je lui raconte que personne de ma génération, ni de celle de mes parents ne parle un mot des langues berbères alors que la population de la région d'où je suis originaire en Tunisie est majoritairement d'ascendance berbère (et que quelques villages sont encore en partie berbérophones), Fatma me prend la main et

226 Cf. « Egypt's Nubians refuse to allow heritage to fall through the cracks of history » publié sur le site d'*Al-Monitor* par Aya Aman le 30 août 2015, URL : <http://www.al-monitor.com/pulse/en/originals/2015/08/egypt-nubian-language-history-heritage-culture-threat.html>

227Entretien du 8 février 2017, Le Caire.

un air affligé se dessine sur son visage : « *Pourquoi n'essaies-tu pas de parler cette langue ? Mon Dieu, j'ai si peur que les langues nubiennes subissent le même sort !* »²²⁸ s'exclame-t-elle. La question linguistique a manifestement une empreinte affective très forte sur elle, et ce d'autant plus que Fatma est consciente du « *rôle important des femmes* » dans la transmission et la perpétuation d'une langue (« *the important part women play in maintaining the language* »).

Aussi, récemment, des initiatives novatrices sont nées au sein de la « nouvelle génération » pour promouvoir et démocratiser l'apprentissage et la pratique des langues nubiennes. *NubaTube*, la chaîne *YouTube* communautaire créée par Muhammad Azmy²²⁹ (ENAL, Union générale des Nubiens d'Assouan) en 2015 en est un exemple éclairant. Elle propose des programmes -en langues nubiennes et arabe- centrés sur la vie en Nouvelle Nubie ainsi que des émissions pour apprendre le *mattoki* mais aussi le *fadidja*. Tandis que cette première initiative est assouanaise, une seconde initiative, cairote cette fois, lancée par l'association *Komma* a vu le jour en février 2017, alors que je me trouvais en Égypte. Il s'agit d'une application électronique appelée « *Nubi* » (ie. « Nubien ») qui fait office de méthode interactive pour apprendre les langues nubiennes. La première version de celle-ci, au milieu du mois de juin 2017²³⁰, a été téléchargée près de quatre cents fois et les vidéos les plus regardées de la chaîne *NubaTube* depuis le début de la diffusion, en février 2016, atteignent entre cinq cents et huit cents vues. Si leur résonance est encore assez limitée, ces initiatives n'en sont pas moins intéressantes : elles incarnent d'une certaine manière l'acuité de la question linguistique dans le collectif nubien.

Vraisemblablement, la question des langues tient cette même acuité du fait qu'elle permette, elle aussi, de naviguer dans le temps et l'espace. En effet, il semblerait qu'elle constitue l'un des points qui nécessite et engendre des interactions à la fois verticales et horizontales au sein du groupe : entre les « jeunes » et certain.e.s « ancien.ne.s », qui deviennent des sortes de figures tutélaires, respectées notamment pour leur maîtrise et/ou leur pratique de la langue nubienne. Je pense ici à Mohieddine Salah, écrivain et traducteur qui a permis la publication du livre illustré des histoires populaires de Zayab Kotod, en traduisant lesdits contes du *mattoki* vers l'arabe. A la soirée de lancement de l'ouvrage, à laquelle j'ai pu assister, il avait très largement été acclamé par un public présentant une présence importante de « jeunes ». Les interactions sont aussi multipliées et fluidifiées entre les Nubiens de Haute Égypte et les Nubiens urbains qui s'intéressent à la

228 Fatma s'est littéralement exclamée : « *Why don't you try to speak this language? My God, I'm so afraid this happens to Nubian languages!* ».

229 Cf. « Nuba Tube, la première télé communautaire », Névine Lameï dans *al-Ahram Hebdo*, le 2 mars 2016. URL : <http://hebdo.ahram.org.eg/NewsContent/1116/5/25/15364/Nuba-Tube,-la-première-télé-communautaire.aspx>

230 <https://play.google.com/store/apps/details?id=nobi.nobi>

question, ne serait-ce que virtuellement comme le prouve la chaîne *NubaTube* qui, tout en étant pariant beaucoup sur son offre linguistique plurielle et originale, « rapproche » la Nouvelle Nubie des urbain.e.s.



Illustration 4: Une voiture portant des autocollants à l'effigie de Mohamed Mounir, "The King".

Photo prise par Hager Harabech à Zamalek, Le Caire, le 7 février 2017.

Mohamed Mounir est incontestablement la personnalité nubienne la plus connue d'Égypte et du monde arabe tout entier. Bien qu'il chante principalement en arabe égyptien, il a grandement contribué à populariser la musique nubienne. Et ce notamment, en interprétant des chansons en langues nubiennes.

Enfin, la langue est un enjeu omniprésent car elle est, aux oreilles des 2^e et 3^e générations d'émigrés, intimement liée à la musique nubienne. Or, la musique nubienne a une certaine popularité en Égypte voire au-delà grâce à des artistes comme Hamza El-Din²³¹ ou Mohamed Mounir (surnommé « The King ») qui, dès les années 1960, font valoir le patrimoine musical nubien. En effet, ces deux artistes, tout particulièrement, ont connu le transfert et ont beaucoup chanté en langue nubienne²³² pour célébrer les terres nubiennes perdues ainsi que le mode de vie des ancêtres -plusieurs chansons connues (des Nubien.ne.s comme des Egyptiens majoritaires) comme « Assaramesuga »²³³ (ie. « Enfance ») de Hamza El-Din etc. sonnent comme des *saudade*- et remis

²³¹Musicien de oud célèbre. Né en 1929 à Toshka en Nubie et mort en 2006 aux Etats-Unis.

²³²Mais pas uniquement, Mohamed Mounir chante en arabe aussi.

²³³https://www.youtube.com/watch?v=iRTpZfV_hHc&list=PLW79q83govkU3hH5MRVHTDrjWB9l3Xyz8&index=1.

au goût du jour des chansons du folklore nubien. Par ce biais, la langue est, en fait, étonnamment accessible. Kausar et Abdallah (*Nubian Knights*) me disent tous les deux qu'ils connaissent des chansons en langues nubiennes par cœur, exactement comme « *on apprend les chansons en anglais puis on regarde leur traduction des paroles sur Internet* »²³⁴. La musique agit, au sein de la « nouvelle génération », tel un vecteur de nostalgie qui maintient un lien relationnel avec l'Ancienne Nubie. Ainsi, elle occupe une place de choix dans les préoccupations de *Nubian Knights*, par exemple. Et le succès de la soirée *Aykadolly* -à laquelle j'ai assisté²³⁵- qui diffusait trois concerts de musique nubienne témoigne bien de cet écho puissant qu'elle charrie. A l'échelle individuelle, certains enquêté.e.s pratiquaient eux-mêmes une activité musicale en vue de les rapprocher de l'univers culturel nubien. En effet, Dano, qui joue du târ²³⁶ a monté le groupe *Nuba Blues* à Paris. Celui-ci, qui joue principalement en région parisienne, pratique un répertoire uniquement nubien et nubianophone. Dano est aussi le seul des enquêté.e.s à avoir déclaré que « la plus grande perte de l'exil, c'est la langue »²³⁷. Paradoxalement, il est aussi l'un des rares interrogé.e.s dont la langue maternelle est une langue nubienne. Son sentiment d'urgence est toutefois à rapprocher de son expérience diasporique longue qui a pu nourrir une angoisse de l'éloignement. Depuis ses 21 ans, il vit effectivement à l'étranger et dans des régions variées du monde (Arabie Saoudite, Royaume-Uni, Etats-Unis puis France).

Enfin, il est temps d'aborder un aspect de la problématique linguistique qui, ramené à la minorité nubienne d'Égypte, est crucial. En effet, le deuxième article de la Constitution égyptienne de 2014 stipule que « *L'Islam est la religion de l'État et l'arabe sa langue officielle.[...]* »²³⁸, donnant à l'hégémonie de la langue arabe un ancrage dans le texte de la loi fondamentale. Or, cette hégémonie est doublement surplombante en ce que la langue arabe se trouve enchevêtrée dans une longue histoire religieuse. En effet, son essence et son emploi sont sacralisés du fait de sa dimension coranique – c'est la langue de la révélation. En Égypte, comme dans d'autres États de culture majoritaire arabe -je pense notamment à l'Algérie et à la langue kabyle, cette prépondérance ne permet pas de prendre au sérieux et disqualifie rapidement les autres langues qui existent sur le territoire national²³⁹. Ce monopole de la légitimité linguistique capté par la langue arabe est d'autant plus gênant pour les minorités linguistiques et ethniques en Égypte (et plus généralement, en

234Entretiens du 2 mars 2017 pour l'une et du 18 février 2017 pour l'autre.

235Le 10 février 2017, au Sawy Center, Le Caire.

236Sorte de tambour oriental.

237Dano s'exprimait alors en français. Entretien du 22 mars 2017, Saint Denis.

238Art.2 de la Constitution égyptienne de 2014.

239En l'occurrence, les deux langues nubiennes et l'amazigh, dans les oasis de l'ouest du pays.

Afrique du Nord), qu'il est étroitement associé à un nationalisme arabe, certes quelque peu défraîchi dans le discours de l'État²⁴⁰ de nos jours, mais non moins solidement implanté dans l'inconscient populaire. Censée subsumer tous les autres sentiments d'appartenance à l'échelle du pays, si ce n'est à l'échelle de la région tout entière, c'est aussi cette arabité à toute épreuve que rejette la « nouvelle génération » des Nubiens d'Égypte.

3 Rejet de l'arabité

Ainsi, la question linguistique contient en germe une critique de l'arabité comme principe fondateur de la nation égyptienne au sens où l'entend la Constitution (qui commence par deux articles cadrant « l'identité » de la nation) et les plus hautes instances de l'État. En effet, outre le second article de la Constitution de 2014, le tout premier article (demeuré identique depuis la Constitution de 1971) vise, entre autres, à asseoir l'arabité comme socle de la nation. Il stipule « [...] L'Égypte fait partie de la nation Arabe et œuvre pour son intégration et son unité. [...] »²⁴¹. Le second élément majeur que ces articles constitutionnels cherchent à mettre en valeur est la prégnance de l'islam sur la « nation ». Si le premier élément est rejeté par les enquêtés, il est intéressant de noter que le second, l'islam, en revanche ne l'est pas.

Au contraire, la religion musulmane est quelques fois même brandie comme fondatrice de la double appartenance nubienne et égyptienne des enquêtés. Fatma affirme, lors de notre entretien²⁴², dans une nette dichotomie : « *Islam, yes. Arabness, no.* ». L'islam est non seulement un « principe fondateur des tribus »²⁴³ mais il demeure un élément constitutif pour les Nubiens urbain, hors du système tribal dont la compétence est un peu caduque chez la « nouvelle génération ». Galila lors de la conférence inaugurale du cycle « *النوبة : تاريخ علم التاريخ* »²⁴⁴ (« *Al-Nûba : târîkh 'allama al-târîkh* », ie. « La Nubie, une histoire qui enseigne l'Histoire ») insiste grandement sur la relation profonde des Nubiens à l'islam. Elle énumère, par exemple, des prénoms nubiens ou portés par des Nubiens (quelques fois en langue arabe, d'ailleurs) en les rattachant à la tradition islamique. Puis, elle raconte sa propre histoire et le fait qu'elle ait épousé un Égyptien non-nubien dans les années 1970, ce qui était alors perçu comme une infamie et qui, aujourd'hui encore, en 2017, touche à un tabou important au sein du collectif nubien cairote.

240Qui a été féroce mise en avant par le « socialisme arabe » de Gamal Abdel-Nasser et perpétué dans une moindre mesure par son successeur Anouar Sadate.

241Art. 2 de la Constitution égyptienne de 2014.

242Entretien du 8 février 2017, Le Caire.

243Frédérique FOGEL F., op.cit.

244Conférence tenue au Sawy Center, le 26 février 2017.

L'injonction à l'endogamie est un point sur lequel on reviendra plus tard. Néanmoins, elle conclue sur le fait qu'on peut être Nubien.ne, musulman.e, cairote, même être marié.e à un « *ibn 'arab* » (une des façons de désigner un.e non-Nubien.ne, littéralement « *fil(s) d'Arabe* ») et préserver ses « *us et coutumes* » (« *العادات و التقاليد* », « *al-'adât w al-taqalîd* ») nubiens, formule qui semble ici, durant la conférence sceller l'alpha et l'oméga d'une certaine identité nubienne fantasmée.

Par ailleurs, lors des entretiens²⁴⁵ avec Fatma et Kausar, toutes deux convoquent leur islamité comme pilier de leur identité nubienne égyptienne. Pour ce faire, durant nos échanges, elles font, chacune, appel, comme arguments d'autorité permettant de conjuguer non-arabité et islam, à des figures tutélaires de la tradition prophétique. Cela va de Mahomet lui-même à travers des *ahadith*²⁴⁶, dans la bouche de Kausar à Bilâl al-Habashi²⁴⁷, premier muezzin de l'islam, « abyssin » comme sa *konya* l'indique, né esclave et affranchi par Abu Bakr, par Fatma. Cette dernière cite aussi Jalâl al-Din al-Rûmi (1207-1273), le célèbre poète et mystique soufi qui, tout en étant persan et en écrivant principalement en persan, a profondément marqué l'histoire de l'islam. Elles s'arment ainsi d'exemples issus de la culture islamique « classique », sunnite et soufie, pour justifier du fait qu'il est tout à fait légitime et valide d'être musulman, d'appartenir à une société à majorité musulmane (*a fortiori* à la « *umma* »²⁴⁸) et de rejeter l'hégémonie arabe et la lourde tendance à l'arabisation.

Le rejet de l'arabité s'est d'emblée manifesté dans les négociations qui ont eu lieu en amont du transfert de 1963-1964 et la submersion définitive de l'écrasante majorité des terres nubiennes originelles. Les Nubien.ne.s ont érigé comme condition initiale la transposition des noms originels de leurs villages en Nouvelle Nubie. Cette exigence primordiale traduit bien le fait qu'identifier (ou s'identifier) revient nécessairement à nommer, j'y reviendrai²⁴⁹, mais elle traduit aussi une crainte tout aussi fondamentale de voir les toponymes originels arabisés. Cette première exigence a été entendue et aujourd'hui, les villages de Nouvelle Nubie portent, dans leur majorité, les noms des localités disparues. Une autre manifestation de ce rejet, cette fois non pas liée au nom à proprement parler mais à la lettre, se déploie dans les débats concernant la transcription écrite des langues nubiennes. En effet, ce n'est que récemment que les langues nubiennes ont renoué de leurs

245 Respectivement, le 18 février 2017 et le 2 mars 2017.

246 Dont un qui encouragerait à apprendre des langues différentes que la sienne.

247 Quelles appellent « Sayyedna Bilâl », dans une marque de considération et de déférence que l'on emploie à la fois pour les saints et les prophètes.

248 La « *umma* » est un terme employé dans le vocabulaire théologique musulman pour désigner la communauté des croyants.

249 Voir *infra*, II.B.2.

cendres scripturales. Au début des années 1990, l'idée de travailler à la transcription des langues nubiennes²⁵⁰ a germé auprès d'un petit groupe d'universitaires²⁵¹ et un projet de cinq ans a alors démarré entre douze locuteurs de différents dialectes nubiens, originaires et d'Égypte et du Soudan. Cette initiative a abouti à la publication d'un ouvrage intitulé *Apprendre la langue nubienne (en fadidja et mattoki)*²⁵², issu notamment des travaux doctoraux d'un égyptologue nommé Mukhtar Khalil Kubbara, qui fait désormais référence. L'alphabet qui y est prôné s'appuie sur celui qui est employé dans les manuscrits chrétiens antiques et médiévaux de l'ancienne langue nubienne : dans un mélange d'alphabets grec et copte²⁵³.

L'éventail des attitudes face à la question de la transcription est large au sein du collectif nubien. Dans l'échantillon limité que représentent la quinzaine d'interrogé.e.s pour cette enquête, il existe des positions très différentes dont : celle du refus radical -Galila et Dano- d'utiliser l'alphabet arabe pour la transcription des langues nubiennes et celle -Walid, notamment, qui pourtant enseigne les langues nubiennes auprès de l'Union générale des Nubiens d'Assouan- de la tolérance vis-à-vis de l'emploi des lettres arabes, notamment dans un cadre intime (SMS etc.). Néanmoins, l'alphabet gréco-copte semble avoir une certaine popularité au sein de la « nouvelle génération ». Cela est notamment remarquable à travers la publication régulière sur la page Facebook d'*Al-Nûba*, de statuts proposant aux abonné.e.s d'écrire leur prénoms ou un mot de leur choix « en nubien ». A ce sujet, il est à noter que Dano est, en réalité, le seul des cinq administrateurs de la page Facebook d'*Al-Nûba* à être nubianophone et capable de lire l'alphabet gréco-copte. Par déduction²⁵⁴, on peut imaginer que c'est lui-même, ardent défenseur de cet alphabet, qui est à l'initiative de ces jeux interactifs avec les abonné.e.s de la page. Quoi qu'il en soit, la fréquence de ces publications atteste une certaine sympathie pour cette graphie anti-majoritaire et revendiquant manifestement un *ethos* non-arabe.

Toutefois, une tendance plus catégorique et accusatrice se distingue parmi les voix de cette « nouvelle génération », accusant comme Dano et Fatma, « les Arabes » de « colonialisme » (littéralement Fatma dit « *We were colonized by the Arabs* »²⁵⁵). Cette tendance semble influencée,

250Pour ce passage, le chapitre « Place, Class, and Race in the Barabra Café : Nubians in Egyptian Media » d'Elizabeth A. Smith dans SINGERMAN D., AMAR P. et alii, *Cairo Cosmopolitan, Politics: Culture and Urban Space in the New Globalized Middle East*, The American University in Cairo Press, Le Caire, 2009 m'a particulièrement aidée.

251Issus de l'Université du Caire, pour la plupart.

252Paru en 1999.

253 Pour plus de détails, voir KHALIL M. et MILLER C., « Old Nubian and Language Uses in Nubia », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 27- [28 | 1996](#) (et mis en ligne le 08 juillet 2008).

254Car lui n'en a pas parlé lors de notre entretien (le 22 mars 2017 à Saint-Denis).

255Entretien du 8 février 2017.

du moins en partie, par un certain discours afro-descendant (en particulier, aux USA), celui du « *Black orientalism* » comme certains -notamment Ali Mazrui et Sherman Jackson²⁵⁶, pour les pionniers-, ont commencé de le qualifier à la fin des années 1990. Ce discours appartenant à une pensée plus globale de l'afrocentrisme se concentre sur une critique acerbe de la domination de l'aire culturelle arabe et/ou musulmane sur les peuples noirs d'Afrique. Cette domination est perçue comme une avant-garde puis un prolongement pernicieux de la domination occidentale, à travers une histoire de l'esclavage longue de plus de dix siècle notamment. Aussi, les *Black orientalists* accordent une attention toute particulière à la Nubie ancienne, d'abord, et ses « *Black pharaohs* » mais aussi à la Nubie contemporaine et considèrent la construction du barrage d'Assouan comme une entreprise raciste, visant à écraser le peuple nubien, en sa qualité de peuple millénaire, non-arabe et noir.

Dans la lignée de Haggag Oddoul²⁵⁷, Muhammad Azmy (ENAL et Union générale des Nubiens d'Assouan) va jusqu'à qualifier les rapports entre les Égyptien.ne.s majoritaires et les Nubien.ne.s au XXe siècle de « *génocide culturel qui s'est fait au nom de la modernisation et de l'arabisation* »²⁵⁸. Fatma, quant à elle, affirme qu'une des difficultés majeures que les militant.e.s nubien.ne.s rencontrent durant la constituante en 2013 est la frilosité et la réticence affichée de ce qu'elle appelle le « *lobby de l'arabisation* »²⁵⁹ au sein du Comité des 50, en particulier, quand il s'est agi de négocier les articles 50 et 53 du texte de loi fondamentale. Enfin, Rami Yehia militant d'une organisation nommée *Nubian Right to Return Movement* conclue sur le lien entre la question linguistique et celle de l'ethnicité, cristallisée dans le rejet de l'arabité, en disant “*If these languages had been officially considered as popular languages by the Constitution they would be teachable in schools and other educational institutions as part of the country's origin [...] But today, there is a clear direction to abolish any shape or form of the Africanism of Egypt.*”.

256Tous les deux sont islamologues de langue anglaise, l'un est kenyan, l'autre afro-américain.

257Voir *supra*, I.B.1.

258Propos rapporté dans « Nuba Tube, la première télé communautaire », Névine Lameï dans al-Ahram Hebdo, le 2 mars 2016. URL : <http://hebdo.ahram.org.eg/NewsContent/1116/5/25/15364/Nuba-Tube,-la-première-télé-communautaire.aspx>

259« *the arabization lobby* », dans ses propres termes.

B Entre invisibilité et *survisibilité* : la question chromatique sous toutes ses nuances

Dans la double dynamique qui traverse l'expérience égyptienne nubienne, entre d'une part, la banalisation, l'inclusion, et d'autre part, la distinction, la délimitation – deux mouvements perméables l'un à l'autre ; la question de la couleur de peau se trouve en bonne place. Celle-ci, jouant souvent comme un curseur de visibilité, agit comme un lourd stigmat, au sens goffmannien, dans la vie quotidienne des un.e.s et des autres, que ce soit au Caire ou en diaspora en Europe. En effet, le stigmat est défini par Erving Goffmann comme un attribut qui jette un « *discrédit profond sur celui qui le porte* »²⁶⁰. Or, le corps et *a fortiori* la peau, en tant qu'elle est lisière de l'intime et du dehors, se révèle être un support particulièrement poreux au stigmat. Alors même que les Nubien.ne.s sont *invisibilisé.e.s* par l'Histoire officielle, par certaines dispositions constitutionnelles, par les médias et par une longue tradition de productions audiovisuelles²⁶¹, leur phénotype -dans une grande majorité- se distingue de ce que la société égyptienne majoritaire a érigé en norme : la blancheur ou du moins, la peau claire. C'est ce que j'appelle la *survisibilité*. Pour une minorité des Nubien.ne.s, elle n'est pas nécessairement être vécue comme un stigmat et pourtant, la *survisibilité* de la peau noire (« *سمراء* », « *samrâ* », bronzée ou « *سوداء* », « *sawdâ* », noire²⁶²) appropriée par le groupe, devient une norme au sein de celui-ci. Aussi, comme le formule parfaitement Abdelmalek Sayad dans *La double absence*²⁶³ : « [...] *La stigmatisation (sociale, culturelle, ethnique, genrée) produit le trait stigmatisé autant qu'elle en est, en apparence et par effet de retour, le produit.* » et la ligne chromatique se vit alors comme expérience discriminante mais se mue aussi en un instrument bicéphale : elle distingue, malgré soi, des un.e.s et donne, par ailleurs, à se distinguer sciemment des autres, nubien.ne.s ou non-nubien.ne.s

1 Le stigmat d'une « altérité présumée »

Alors que je n'étais au Caire que depuis trois jours, j'ai découvert quelques articles -dont celui de Hisham Aidi pour *Al Jazeera*²⁶⁴- mentionnant des manifestations de militant.e.s nubien.ne.s

260GOFFMAN E., *Stigmates, les usages sociaux du handicap*, [1962], Editions de Minuit, Paris, 1975.

261 Voir *supra*, l'anecdote sur le professeur de Fatma Emam en I.A.2. Ainsi que l'ouvrage édifiant de Leila Abu-Lughod *Dramas of nationhood* et plus spécifiquement le chapitre 3, « Rural ignorance and the Virtues of Education », cf. ABU-LUGHOD L., *Dramas of nationhood : the politics of television in Egypt*, University of Chicago Press, Chicago, Londres, 2005.

262 Je reviendrai sur ces adjectifs plus loin, voir *infra* II.B.2 et III.A.

263 SAYAD A., *op.cit.*

264 « Don't forget Nubia, Mr President » par Hisham Aidi, *art.cit.*

qui ont eu lieu en juillet 2015 devant le syndicat des journalistes²⁶⁵ au Caire et où les manifestants brandissaient des pancartes indiquant "Je suis nubien et fier" et "Non au racisme" (« أنا نوبي و لا للعنصرية » ; « anâ nûbi w aftakhirr », « lâ lil-'unsûriyya »). Cette trace médiatique d'une revendication anti-raciste récente, émanant d'un groupe de jeunes militant.e.s et non pas seulement de la personne de Fatma Emam -qui jusqu'ici m'apparaissait très singulière²⁶⁶ dans son positionnement et sa réflexion sur la race²⁶⁷ appliquée au contexte égyptien- m'a immédiatement encouragée à aborder la question du racisme dès mes premiers entretiens ; c'est-à-dire avec Islam, à la fin de la même semaine et Hassan²⁶⁸, une quinzaine de jours plus tard. En effet, la formulation d'une contestation qui employait le vocable « 'unsûriyya » (ie. « racisme ») m'a donné l'illusion qu'il n'y avait pas tabou autour de la question du racisme anti-Noirs au Caire.

En réalité, j'ai, d'entrée de jeu, été confrontée à une résistance -minoritaire certes, mais à prendre en compte- face à cette question. Un parfait exemple de cette résistance, qui m'a sur le coup paru être un cuisant échec, est mon entretien avec Hassan durant lequel l'enquêté affirme, du début à la fin, n'avoir jamais subi un racisme quelconque de la part de ces concitoyens. Cela semblait d'autant plus étonnant que Hassan, âgé d'une quarantaine d'années, est concierge (« bawwab ») à Garden City, un quartier du Caire où gravite une population mêlée d'intellectuels, de professions libérales, de haute classe moyenne en somme et que celui-ci fait partie des « petites mains » d'un espace qui semble socialement plutôt homogène. Il aurait pu témoigner d'une expérience de mépris de classe, par exemple, mais cela n'a pas été le cas. Hassan ne reconnaît, face à moi, aucune pertinence à la question de la discrimination, « grâce à Dieu » (« الحمد لله », « al-hamdu lillâh ») répète-t-il continuellement. Il m'est apparu avec du recul que la configuration de l'entretien n'était peut-être pas propice à ce qu'il s'ouvre à moi. En effet, cet entretien est l'un des rares que j'ai enregistrés et Moustafa, un employé du CEDEJ, égyptien majoritaire qui plus est, avait accepté de jouer le rôle d'interprète à nos côtés²⁶⁹. Cela dit, Hassan semblait mieux connaître et préférer la

265 Voir « Don't forget Nubia, Mr President » de Hisham Aidi, article paru le 7 mars 2016 sur *Al Jazeera*, URL: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2016/03/memo-sisi-don-forget-nubia-president-egypt-160302054926458.html>

266 A travers son blog *Brownie* et ses tweets, seulement. Je ne l'ai rencontrée en personne qu'au début du mois de février 2017. Et il n'en demeure pas moins que sa réflexion est si poussée, qu'elle représente l'exception plutôt que la règle. Ce que je raconte là se déroule durant les premières semaines de janvier 2017.

267 Entendue comme une construction sociale appuyée, notamment, sur une lecture chromatique de la société et des rapports de pouvoir. Sur la difficulté d'interviewer Fatma Emam, voir *infra*, III.

268 Respectivement : entretien du 12 janvier 2017 (Skype) et entretien du 23 janvier 2017, (Le Caire).

269 Hassan ne parlait pas l'anglais et je ne me sentais pas encore suffisamment en confiance pour mener un entretien en arabe.

quiétude traditionnelle de la première sphère organisationnelle nubienne, celle des *gam'iyat*²⁷⁰ aux nouveaux mots d'ordre et tendances de la « nouvelle génération ».

Parmi les voix dissonantes, on trouve aussi Islam. Ce dernier, avec qui j'ai mon tout premier entretien (par Skype alors) depuis le Caire me rétorque que je fais « *fausse route si [j'imagine] que la question nubienne se double de discrimination raciale. Ce que subissent les Nubiens, c'est de la discrimination territoriale. Le racisme en Égypte, il est dirigé contre les Soudanais, les migrants.* »²⁷¹. Cette interprétation de la condition des Nubiens d'Égypte est située : c'est celle d'un franco-égyptien, de la troisième génération d'émigré.e.s nubien.ne.s et de la deuxième génération d'immigré.e.s en France, qui plus est afro-descendant et musulman, en région parisienne. Islam n'a jamais vécu plus de quelques mois consécutifs en Égypte. Sa définition de ce qu'est la discrimination raciale ou de ce que peut être une société raciste est donc fondée sur une expérience majoritairement française, une expérience dont le contexte et les modalités sont très éloignées du Caire actuel. En dehors d'Islam (seul natif d'un pays étranger à l'Égypte et n'y ayant jamais vécu), ceux/celles qui ont une expérience de vie en Égypte, ainsi qu'une expérience de séjour de longue durée à l'international admettent avec très peu de réserve subir et/ou avoir subi le racisme en raison de leur couleur de peau. Ceux/celles-là constituent un groupe d'enquêté.e.s qui expriment la consubstantialité de leur définition de la nubianité avec l'expérience de leur « ligne de couleur ».

Après ces deux premiers entretiens, j'ai décidé d'opérer un petit ajustement et de cesser d'utiliser le mot « *'unsuriyya* » comme entrée pour lui préférer " *تَمْيِيز* " (« *tamyîz* »), qu'on peut traduire par « *discrimination* » et qui semble peut-être plus lisse et moins offensant. Dès lors, j'ai commencé de me rendre compte que le sentiment de la discrimination est bel et bien profondément ancré et conscientisé chez la majeure partie des enquêté.e.s mais il semblerait que certaines barrières mentales empêchent de considérer cela comme du *racisme* ('*unsuriyya*), chez certain.e.s. Le *racisme*, c'est ce que subissent les autres Noir.e.s de la capitale, j'y reviendrai. Ainsi, s'ils/elles avouent subir une certaine discrimination, c'est rarement au moment où j'ai demandé s'ils/elles ressentaient des discriminations au quotidien mais souvent quand j'ai moi-même mentionné l'expérience tunisienne de citoyen.ne.s Noir.e.s que j'ai pu étudier par le passé ou bien que je citais les propos d'un.e autre enquêté.e nubien.ne pour les mettre en confiance. La plupart semblent qualifier certaines de leurs expériences personnelles de situations racistes rétrospectivement seulement. Or, il faut préciser que cette configuration est assez spécifique aux enquêtés masculins

270 Lui fréquente celle de Kalabsha, étant originaire de ce village.

271 Entretien avec Islam (par Skype, Paris-Le Caire), le 12 janvier 2017.

car chez les femmes interrogées, l'intensité de la violence symbolique, quelques fois verbale et physique que ces dernières subissent contribue à atrophier lesdites barrières mentales²⁷².

Lorsque je demande à Dina et Abdallah²⁷³ (*Nubian Knights*) si tous les deux ressentent une certaine « *discrimination* », c'est Abdallah qui prend la parole et met le doigt sur le fait que les Nubiens dans l'espace urbain du Caire et dans l'imaginaire national, soient perçus comme allogènes à la société égyptienne.

ناس عاشين هنا في مصر و بيسألونا : "انتوا من السودان؟ من الصومال؟"
طبعا فيه عنصرية, دائما عندنا احساس اللي احنا غرب. مصر... مجتمع فيه جهل
كثير و ما فهش تقبل اختلاف. في نفس الوقت, احنا ثقافتنا مش معروفة اوي
[...]

* * *

« Des gens qui vivent ici, au Caire, nous demandent : « Vous êtes du Soudan ? De
Somalie ? ».... Évidemment qu'il y a du racisme. Nous avons toujours le sentiment d'être
étrangers. En Égypte, il y a beaucoup d'ignorance au sein de la société, la différence n'est pas
admise. En même temps, nous, notre culture n'est pas très connue [...] »

Abdallah (Nubian Knights), lors de notre entretien collectif avec Dina, le 18 février 2017.

Hassan E.²⁷⁴, quant à lui, raconte qu'il est souvent surnommé « le Brésilien », quelques fois « le Jamaïcain » dans son quartier, à Imbâba²⁷⁵. En me racontant ce qui ne semble être qu'une anecdote et en manière de concession, il précise -le Brésil ayant une place privilégiée dans l'histoire récente du football- qu'avant de se blesser à la jambe (à l'âge de 17 ans), il a eu une carrière en junior dans le football, ce dont tout le quartier était au courant. Toujours est-il que lorsqu'il entreprend de me faire cette remarque, il réagit au récit que je lui ai fait du sort des Tunisiens noirs à qui il arrive souvent que l'on s'adresse en français dans les rues de Tunis, postulant d'entrée de jeu qu'ils sont extra-nationaux²⁷⁶. En même temps qu'il me répond, il désigne d'un geste

²⁷²Voir *infra*, III.

²⁷³Entretien du 18 février 2017, Le Caire.

²⁷⁴Entretien du 27 janvier 2017, Le Caire.

²⁷⁵Quartier populaire sur la rive gauche du Caire.

²⁷⁶En effet, les Tunisiens noirs sont placés entre inférieurs et étrangers à la société. Ils sont perçus, bien que parlant la même langue, partageant la même religion majoritaire – l'islam – et ayant juridiquement, les mêmes droits, comme Autres, des sortes d'étrangers de l'intérieur. Cf. POUESSEL S., « Les marges renaissantes : Amazigh, Juif, Noir. Ce que la révolution a changé dans ce « petit pays homogène par excellence » qu'est la Tunisie », *L'Année du Maghreb*,

de la main et des épaules ses cheveux – cheveux bouclés qu’il porte alors en *afro*, comme s’il était évident que ceux-ci travestissaient voire *dénaturaient* son égyptianité.

Ainsi, les témoignages masculins que j’ai pu réunir, quand les enquêtés ont emprunté les termes de « racisme » et/ou « discrimination », rapportent des expériences douloureuses et un vécu difficile de ce que j’appelle « la présomption d’altérité ». En particulier, le fait d’être souvent confondus avec des Soudanais semble irriter les enquêtés masculins. En effet, Hassan E. comme Abdallah, Walid et Mohamed disent avoir plusieurs fois été interpellés dans les rues au son de « *Ya zûl !* »²⁷⁷ (« *يا زول* »), une formule que les Égyptien.ne.s majoritaires emploient non pas pour véritablement interagir avec eux mais plutôt comme des railleries adressées à tout homme noir de peau. Ce qui au Soudan constitue une marque de respect est tourné en dérision au Caire, reléguant les Soudanais, en tant que population dont l’existence est manifestée dans l’espace de la capitale égyptienne par la présence de nombreux réfugiés, tout en bas de l’échelle socio-chromatique. Ainsi, ce n’est pas en soi l’association aux Soudanais qui pose, ici, problème aux enquêtés mais la présomption d’altérité à laquelle il sont soumis et la dépréciation symbolique que la « ligne de couleur » leur impose au sein de la société majoritaire.

Encore une fois, et sur ce point précis, il apparaît un certain décalage entre les récits et les expériences des enquêté.e.s hommes et femmes. En effet, le stigmate de « l’altérité supposée » est apparu moins saillant chez les enquêtées femmes, cela étant dû aux spécificités de l’échantillon en question²⁷⁸. Elle n’en est pas moins réelle. Toutefois, il s’est révélé que cela était intimement lié au port du *hijab* dans l’espace public et en creux, à l’importance du cheveu – déjà effleurée avec Hassan E.- dans les assignations identitaires auxquelles sont sujettes les Nubiennes caiotes dans le continuum urbain de la capitale. J’aborderai plus loin la question capillaire et son lien avec cette « altérité supposée »²⁷⁹. Enfin, pour les hommes interrogés, en reprenant une distinction établie par Christophe Traïni dans son étude sur le particularisme occitan²⁸⁰, la couleur de peau relève du « mobile » – c’est-à-dire un déterminant de l’action ou, en l’occurrence, du discours, pas toujours publicisé, que les individus doivent à leurs expériences sociales successives- plus que de la

VIII | 2012 et MRAD DALI I., « Les mobilisations des « Noirs tunisiens » au lendemain de la révolte de 2011 : entre affirmation d’une identité historique et défense d’une « cause noire » » dans *Politique Africaine*, 2015/4 (N° 140), Karthala, Paris.

277Formule de courtoisie adressée aux hommes, en arabe soudanais. Equivalent soudanais du « *يا باشا* », « *ya bâchâ* » égyptien.

278Voir *infra*, III.C.

279Idem.

280 TRAINI C., « L’anticulturalisme multiculturel de la Ligne Imaginot. Art occitan et échange de l’estime réciproque », dans BALASINSKI J. & MATHIEU L., *Art et contestation sociale*, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

« raison » - c'est-à-dire un concept d'ordre premier auquel on est attaché et qui dépasse largement l'argument des circonstances singulières. Pour les femmes, c'est un mélange des deux. Du fait de leurs « mobiles », les enquêté.e.s parviennent plus facilement à rattacher à des « raisons » et ainsi à produire un discours politisé sur leur situation.

Enfin, la « ligne de couleur » acquiert ainsi une charge signifiante pour les uns comme pour les autres, à l'extérieur et à l'intérieur du groupe même. A l'origine, marqueur d'une identité présumée allogène et facteur d'assignation de la part du groupe majoritaire sur le groupe minoritaire, la couleur de peau semble petit à petit être devenue un signe d'appartenance au sein du collectif nubien et un facteur d'assignation de la part du groupe minoritaire vis-à-vis d'autres minoritaires²⁸¹. Afin de donner une certaine substance à cette première réflexion sur l'appartenance au groupe à travers la question chromatique, je voudrais analyser l'image ci-contre.



Illustration 5: *"Je vous jure que je suis nubien !", image publiée sur la page Facebook « النوبة » (Al-Nûba), le 9 février 2017.*

Cette image, publiée le 9 février par la page Facebook « النوبة » (al-Nûba, la Nubie),

était assortie de la description "بتحصل 😂" ("ça arrive" accompagné de d'un smiley hilare). Adoptant un ton humoristique, le montage met en avant ce qui apparaîtrait comme un paradoxe – non pas être nubien et avoir la peau claire mais être nubien et reconnu comme tel tout en ayant la peau claire. La nubianité serait aux yeux de la majorité (nubienne ? non-nubienne ? les deux à la fois ? L'image ne précise pas qui

De haut en bas :

« Quand tu es nubien mais que tu n'es pas bronzé/Noir.

- Je vous jure que je suis nubien !

- Je vous jure sur le Coran que je suis nubien ! »

²⁸¹Voir *infra*, II.B.2.

pourrait être l'interlocuteur de ce personnage exaspéré.) associée à "السمرة" – « *al-sumra* » (terme polysémique²⁸²), le fait d'être d'avoir la peau brune en opposition, ce dont on peut faire une lecture en creux, à la majorité des Égyptien.ne.s, qui serait, quant à elle, définie par sa peau « claire » élevée en blanchité²⁸³.

En effet, le personnage sur la première vignette semble ébahi et l'on voit même se distinguer sur sa joue gauche (à droite pour l'observateur) la trace d'une larme, signe qu'il est à la fois irrité et blessé qu'on mette en doute sa nubianité. Sur la seconde image, il a la main droite sur le cœur et la main gauche levée en l'air, dans un geste emphatique, espérant ainsi témoigner de sa sincérité sur un sujet qui, visiblement, lui tient à cœur. A deux reprises, il fait appel aux plus hautes instances – Allah et son livre sacré – pour justifier de ses origines auprès d'auditeurs absents mais manifestement incrédules. Il n'est pas « *gorbatty* »²⁸⁴ et tient, à son corps défendant, à attester de sa fierté d'être nubien.

Cette image constitue, à plusieurs égards, un échantillon intéressant pour mes axes de recherches et hypothèses. D'une part, il est nécessaire de la resituer dans sa matérialité, ou plutôt son immatérialité. En effet, elle a été fabriquée anonymement à partir d'un extrait de film²⁸⁵ puis diffusée sous forme de *meme*²⁸⁶ par une page Facebook phare dans la communauté nubienne égyptienne – *al-Nûba* est suivie par plus de trois cents mille personnes²⁸⁷, partagée une quarantaine de fois, commentée soixante-douze fois et « aimée » par plus de sept cents vingt personnes à ce jour, ce qui correspond à une moyenne haute de « *likes* » attribués aux publications d'*al-Nûba*²⁸⁸. Fonctionnant sur des ressorts d'identification (et sur l'autodérision), elle cristallise effectivement le

282 Voir *infra*, III.A.1 pour une critique de ce terme même et de ses usages.

283 En m'appuyant ici sur la définition qu'en fait Maxime Cervulle dans *Dans le blanc des yeux* (CERVULLE M, *Dans le blanc des yeux : diversité, racisme et médias*, Editions Amsterdam, Paris, 2013). Selon lui, la blanchité relève d'un processus par lequel « certains groupes sociaux en viennent à être perçus comme « blancs » et, dans les anciens empires coloniaux à occuper une position hégémonique dans le cadre d'une idéologie raciste associant la blancheur de la peau à la pureté, la neutralité ou l'universalité. La blanchité est vue comme support implicite à la production d'un discours constituant les « non-blancs » en tant que marqués par un trait visible et particularisant. ». Si l'Égypte n'est pas à proprement parler un ancien empire colonial (quoique sa relation avec le Soudan pourrait nous interroger, là-dessus) elle a fait longtemps fait partie d'un empire colonial d'envergure, celui du Royaume-Uni et les dynamiques décrites ici peuvent dans une certaine mesure décrire la réalité des relations entre citoyen.ne.s égyptien.ne.s nubiens et non-nubien.ne.s.

284 Terme employé par les Nubien.ne.s pour désigner les Égyptien.ne.s non-nubien.ne.s, utilisé par plusieurs enquêt.e.s (dont Sahar et Kausar, le 2 mars 2017) pour désigner leurs concitoyen.ne.s non-nubien.ne.s lors de nos entretiens.

285 Que je n'ai pas pu identifier malheureusement.

286 Support humoristique d'expression utilisé sur les réseaux sociaux et impliquant le rapprochement d'une ou de plusieurs images accompagnées avec une légende comique ou ronique.

287 Ce qui correspond à deux fois l'estimation du soi-disant nombre total de Nubien.ne.s énoncé par al-Sissi, le 29 janvier 2017 au Forum de la Jeunesse à Assouan...

288 Les images publiées sur cette page, en particulier, dépassent rarement les 1000/1100 « likes » et côtoient plus régulièrement les dizaines ou les petites centaines (200/300).

rapport élastique et médiatisé qu'entretiennent nombre de membres de la « nouvelle génération » de la communauté nubienne égyptienne²⁸⁹ à leur appartenance ethnique. Enfin, rompant avec l'imagerie traditionnelle (paysages d'Assouan, photos de femmes en habits traditionnels, d'enfants souriants, de maisons à l'architecture nubienne, de temples antiques etc.) mobilisée par les pages à caractère communautaire nubiennes qui cherchent tendanciellement à faire vibrer une corde de solennité chez le public²⁹⁰ ; celle-ci questionne les contours de la nubianité. Elle soulève la question de la couleur de peau comme élément ambigu d'identification et à travers un prisme comique, use de la dérision pour interroger ce qui apparaît (ici, explicitement) comme une évidence : le lien entre peau foncée-nubianité.

Ainsi, en s'appuyant sur la réflexion du philosophe Paul Audi, la couleur de peau, comme marqueur, semble ici susciter le sentiment d'appartenance, « *[manifestant] l'appartenance comme un lien, [faisant de sa propre personne] le membre d'une relation dissymétrique [de dépendance]* »²⁹¹. La « nouvelle génération » semble de plus en plus vouloir procéder, concernant la question chromatique à un « *procès de subjectivation grâce auquel [elle devient] responsable de ce qui a, semble-t-il, le pouvoir de [l']identifier en propre.* »²⁹² L'amenant à s'appropriier et à investir volontairement ce qui n'est, à l'origine, qu'un stigmaté.

2 « Nubiens », « Égyptiens », « Africains » : lexique et hiérarchisations

Évoqué sans détour par les un.e.s ; affleurant juste au-dessous de la surface chez les autres, le motif chromatique cristallise lui-même différentes « échelles d'appartenance » des acteurs concernés : au groupe des Nubien.ne.s, d'une part²⁹³, comme en témoigne l'image plus haut et au reste de la société égyptienne, d'autre part. La nubianité est aussi investie d'une portée distinctive vis-à-vis des autres individus frappés par ce stigmaté dans la capitale, c'est-à-dire principalement : les réfugié.e.s et émigré.e.s soudanais.es ainsi qu'érythréen.e.s. Je voudrais ici, dans un détour sémantique nécessaire, mettre l'accent sur les différentes fonctions que revêt cette « ligne de

289Tout particulièrement ceux vivants dans les grandes agglomérations égyptiennes (Le Caire, Alexandrie en premier lieu) et qui sont plus qu'à Assouan (ou en Nouvelle Nubie plus généralement) confrontés au regard non-nubien.

290 En essayant de susciter la fierté d'être nubien, l'indignation de la spoliation des terres, en faisant reconnaître la noblesse d'un héritage architectural, historique etc.

291AUDI P., « Remarques sur le sentiment d'appartenance » dans *Les Temps Modernes*, Paris, 2010

292Ibid.

293Voir *supra*.

couleur » que les enquêté.e.s tantôt attribuent à la nubianité, tantôt à l'Autre et souvent, de manière concurrentielle, aux deux. Celles-ci donnent lieu à toute une série de hiérarchisations plus ou moins fluides qu'il m'a été donné de relever dans le discours des un.e.s et des autres. Car « *l'identité exige le nom* »²⁹⁴ comme l'écrit Jean-Luc Nancy dans ses *Fragments*, ce sont, avant tout, des procédés d'ordre discursif qui instaurent et alimentent les élans d'identification et de distinction entre les un.e.s et les autres.

Ainsi, le terme même de « Nubiens » (« نوبيين », « *nûbiyîn* »), très largement employé par les enquêté.e.s pour désigner leur propre collectif, semble viser à structurer et à instituer l'homogénéité du groupe face à celui des majoritaires (aussi conçu comme un bloc uni). Ces dernier.e.s sont bien plus souvent désigné.e.s « المصريين » tout court (« *al-masriyîn* », ie. « les Égyptiens »²⁹⁵) que « الغير نوبيين »²⁹⁶ (« *al-ghayr nûbiyîn* », ie. « les non-Nubiens ») ou bien « المصريين الاثنيين » (« *al-masriyîn al-tâniyîn* », ie. « les autres Égyptiens »). Ces deux premiers points lexicaux traduisent, je le crois, un certain nombre de tendances de fond.

Arrêtons-nous d'abord un court instant sur le terme de « *masriyîn* ». Son usage fréquent dans la bouche de plusieurs enquêté.e.s traduit un penchant, malgré les discours optimistes et pugnaces que j'ai pu entendre, au sentiment d'exclusion nationale. Notamment, celui décrit plus haut²⁹⁷ par des enquêté.e.s racontant la « présomption d'altérité » qu'ils/elles ont manifestement intériorisée. Néanmoins, cet emploi n'affiche pas de résignation vis-à-vis de la marginalité des Nubien.ne.s dans le corps national égyptien, seulement une empreinte quelque peu inconsciente d'une longue stigmatisation à leur égard. Par ailleurs, un certain mouvement de repli sur soi des premières générations émigré.e.s au Caire a pu alimenter cette distanciation qui fait désigner les Égyptiens majoritaires par le gentilé qui échoie, en principe, à soi-même.

D'autre part, là où Frédérique Fogel voyait « *l'unité nubienne [comme] un mythe à usage essentiellement externe* »²⁹⁸, il me semble que l'usage très diffus du vocable « les Nubiens » accuse le fait que le discours de « l'unité nubienne » se soit mué, au sein de la nouvelle génération, en une

294Cf. NANCY J-L., *Identité. Fragments, franchises*, Galilée, Paris, 2010

295Et non pas « les cairotes » comme j'ai cru durant presque toute la durée de mon terrain. Le Caire étant aussi désigné « مصر » (« *misr* », ie. Égypte) par ses habitants et par le reste des nationaux égyptiens, les cairotes peuvent être appelés « المصرية » (« *al-masrawiya* ») mais pas « المصريين » (« *al-masriyîn* ») ; ce dernier terme se rapporte toujours, hors de la bouche des Nubien.ne.s, aux Égyptiens dans leur globalité.

296Bien que cela arrive, de temps à autre, durant les entretiens.

297Voir *supra*, II.B.1.

298FOGEL F., op.cit.

rhétorique à visée communautaire, beaucoup plus interne qu'externe autrement dit. En effet, à plusieurs reprises, Galila et Sahar (toutes les deux du Forum de la femme nubienne), que j'ai pu voir prendre la parole lors d'un événement public – la conférence au Sawy Center intitulée « *La Nubie une histoire qui enseigne l'Histoire* »²⁹⁹ – ainsi qu'en entretien³⁰⁰, ont tenu à rappeler que « *quels que soient [leurs] villages d'origine, [les individus présents concernés étaient avant tout] tous Nubiens* » (« *ماهما هي قريتنا، احنا الكلنا نوبيين* », « *mahmâ hiya qariyetnâ, ihna al-kullenâ nûbiyîn* », c'est-à-dire littéralement « *quels que soient notre village d'origine, nous sommes tous Nubiens* »).

Alors même que les Nubiens d'Égypte sont pris.es dans différentes « *sphères d'identité* »³⁰¹ : segmentaire, tribale, villageoise etc. qui en font une « *communauté [...] multilocalisée* »³⁰², c'est la sphère plus globale des « Nubiens » qui semble aujourd'hui la plus pertinente pour les interrogés.e.s de cette enquête. Si cela vise principalement à taire des discordes anciennes³⁰³ et consolider le groupe en interne, cet irénisme n'en a pas moins une portée aussi orientée vers les majoritaires, afin de se donner une contenance face à ceux-ci. A mon sens, toutefois, cette portée externe, contrairement à ce qu'observait Frédérique Fogel dans les années 1990, passe au second plan aux yeux de la « nouvelle génération ».

D'ailleurs, lorsqu'il s'est agi d'aborder la question des discriminations avec les enquêtés.e.s, la plupart, en particulier, les femmes, n'ont pas manqué de rappeler « *العنصرية اللي جوه المجتمع* »³⁰⁴ (« *al-'unsûriya elly guwa al-mugtama' al-nûbi* », ie. « *le racisme qui existe à l'intérieur de la communauté nubienne* »). Celles-ci faisant allusion à la pression très forte qui pèse sur les épaules de la « nouvelle génération », y compris urbaine, pour se plier à la tradition d'endogamie³⁰⁵, une injonction d'autant plus intenable qu'elle est souvent restreinte au groupe ethnique auquel on appartient, ou bien *fadidji* ou bien *kenzi*. Hassan E., 23 ans, exprime, lors de notre entretien³⁰⁶, sa volonté de briser cette tradition dans sa famille et Kausar et Sahar, toutes les

299Conférence inaugurale d'un cycle sur la Nubie au Sawy Center, le 26 février 2017.

300Entretien collectif du 18 février 2017 et pour Sahar, à nouveau le 2 mars 2017.

301Selon les termes de Frédérique Fogel toujours. Voir FOGEL F., op.cit.

302A la fois géographiquement et en termes d'appartenances.

303Entre Fadidja et Kenuz, principalement.

304Kausar et Sahar, durant l'entretien du 2 mars 2017 ainsi que Samar et Hoda, à la soirée de lancement Zaynab Kotod, le 25 février 2017.

305Frédérique Fogel traite la question de l'endogamie comme une stratégie pour se prémunir de l'éclatement induit par la situation migratoire. Chez les Kenuz, « *la tribu par excellence étant celle qui développe une quasi-autonomie matrimoniale* », c'est un modèle fermé qui est prôné. Cf. FOGEL F., op.cit.

306Entretien du 27 janvier 2017, Le Caire.

deux célibataires, expliquent en partie leur célibat³⁰⁷ par l'étroitesse, s'agissant du choix d'un partenaire, des critères du familiaux.

Par ailleurs, le « *racisme* » interne au collectif nubien s'incarne dans un second sujet tabou, celui de l'empreinte de l'esclavage au sein du groupe. En effet, la rengaine « *Nous sommes tous Nubiens* » participe d'une stratégie de « *déconflictualisation* »³⁰⁸ à plusieurs niveaux, dont celui-ci. Durant notre entretien collectif³⁰⁹, Kausar et Sahar, l'une *kenziya*, l'autre *fadidjiya* laissent leurs langues se délier en racontant chacun leur histoire respective. Voyant de déployer une certaine proximité entre elles deux, elles se permettent d'aborder la question d' « *العبيد* » (« *al-'abîd* », ie. « *les esclaves* »). Sahar est très curieuse à propos de ce sujet -sa mère aurait un lien avec une lignée d'esclaves- et songe à explorer scientifiquement cet aspect ; ce qui ajoute de l'ardeur au débat. En effet, la Nubie a eu un rôle important dans la traite des esclaves et ce, à l'époque contemporaine surtout³¹⁰. Elle constituait une sorte de *hub* où transitaient les esclaves, d'où était prélevée une partie de la marchandise humaine et où nombre de familles s'étaient spécialisées dans la traite. Aujourd'hui, dans le collectif nubien, certains sont encore frappés du sceau³¹¹ de ce passé de servitude et selon Kausar, qui n'ose prononcer que faiblement prononcer ces mots, l'emploi du terme « *ishshy* » en langues nubiennes désignerait ceux/celles qui, parmi les Nubiens, ont le teint est « *foncé comme celui des esclaves* » (« *غامق زي العبيد* », « *ghâmiq zay al-'abîd* »). C'est alors qu'elle différencie le « *teint nubien* » (« *البشرة النوبية* », « *al-bashra al-nûbiya* ») du teint « *zingy* » (« *الزنجي* », terme qui en arabe désigne les Africains sub-sahariens), précisant que celui-ci est déprécié au sein du collectif nubien car associé aux descendants d'esclaves selon Kausar.

Ainsi, on retrouve la « *ligne de couleur* » au centre. Et les deux derniers termes sur lesquels je voudrais m'appesantir constituent un seul groupe de référence dans la bouche des enquêtés.

307Prolongé pour toutes les deux : l'une et l'autre ont respectivement 35 et 45 ans et vivent toujours chez leurs parents.

308SConcernant les dynamiques d'homogénéisation au sein de milieux organisationnels issus de population cf. HAMIDI C., « *Eléments pour une approche interactionniste de la politisation. Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration* » dans la *Revue française de science politique*, 2006/1 (Vol. 56)

309Entretien du 2 mars 2017, Le Caire.

310Officiellement, l'abolition de l'esclavage en Égypte est signée en 1877. Néanmoins, jusqu'à cette date et plusieurs décennies au-delà, la Nubie joue un rôle de nœud dans le trafic d'esclaves (et d'autres marchandises qui étaient acheminées sur le Nil) car elle se trouve sur une des routes célèbres de l'esclavage à l'époque moderne : *darb al-arba'in*. En effet, le gouverneur de Nubie depuis 1862, sous Mohamed-Said Pacha (1854-1863), joue un rôle dans le contournement des mesures anti-esclavagistes : Moussa Pacha, un Turc nommé à la tête de la province, confisquait la marchandise (humaine et matérielle) des barques qui descendaient le Nil. Cf. LUTHI J.-J., *Le déclin de l'esclavage en Égypte du XVIII au XXe siècle*, L'Harmattan, Paris, 2013.

311Stigmate interne au groupe.

celui des autres Noir.e.s de la capitale, il s'agit de : « *الافارقة* » (« *al-afâriqa* », ie. « *les Africains* ») et « *السودان* » (« *al-Sûdân* », ie. « *les Soudanais* »), qui sont régulièrement confondu.e.s durant les entretiens et échanges variés. Lorsque les enquêté.e.s parlent des « *Soudanais* » ou des « *Africains* », ils/elles désignent les autres individus présents sur le territoire égyptien et frappés par ce même stigmatisme qu'est la « ligne de couleur ». Seulement, ces dernier.e.s endurent plus violemment qu'eux/elles ce stigmatisme car ils sont regardé.e.s non seulement socialement, mais aussi juridiquement comme étranger.e.s. En cette qualité, ils/elles apparaissent dans le discours des Nubien.ne.s comme une masse informe, doublement stigmatisée.

Ce qui se joue donc dans le discours est bien de l'ordre de la structure. Les distances, plus ou moins fluides, sont cultivées par les mots. Aussi, la « ligne de couleur », en ce qu'elle renferme un stigmatisme maintenant approprié et efficace au sein même du groupe, fait l'objet de manipulations originales de la part de la « nouvelle génération » des Nubien.ne.s d'Égypte. En l'occurrence, quand j'ai demandé à Mohamed et Hoda si en parlant des « *Africains* » en s'en écartant, ils ne se considéraient pas africain.e eux-mêmes, tous les deux m'ont rétorqué que « *bien sûr [ils étaient] des Africains !* » (« *طبعاً احنا افارقة* », « *tab'an ihnâ afâriqa !* »). L'Afrique telle que conçue par la « nouvelle génération » de Nubien.ne.s égyptiens semble néanmoins investie par plusieurs trames de sens et différents imaginaires lui donnant une allure quelque peu disloquée.

L'une de mes hypothèses de départ était de postuler une revendication d'africanité de la part de la « nouvelle génération ». Celle-ci existe bel et bien et se distingue d'une part, dans des liens tangibles et d'autre part, dans les liens plus éthérés et fantasmés. En effet, les relations avec le reste du continent africain se matérialisent d'abord dans une certaine diaspora nubienne égyptienne au Soudan -qui se présente décidément comme « le frère rival » ; la présence d'un consulat du Soudan à Assouan attestant de l'importance des attaches entre les deux parties. Ainsi parmi ces liens tangibles, par exemple, une branche de *Komma* existe au Soudan et Fatma Emam affirme entretenir un dialogue actif³¹² avec les activistes nubiens de Khartoum et ce depuis les années d'ouverture sur l'international de la NDYU (2011-2014)³¹³. Fatma entretient aussi des liens avec une association anti-raciste tunisienne et a concouru dans le courant de l'année 2016 aux « Africa Youth

312Pour ces deux informations : la première est ressortie d'une discussion informelle avec Mohamed, le 25 février à Bayt al-Sinnâri, la deuxième de notre entretien du 8 février.

313Qui, de fait, font face à des questions similaires s'agissant des compensations et de la réinstallation. Ils sont aussi plus régulièrement et plus sévèrement réprimés dans leurs actions que leurs confrères égyptiens.

Awards »³¹⁴. Aussi, lors de ma rencontre avec Galila et Sahar (du Forum de la Femme nubienne) dans les locaux de l'association de Kalabsha³¹⁵, elles m'ont invitée à assister ensuite à une conférence qu'elles organisaient avec le « Nubian History Group »³¹⁶ intitulée « المرأة في مصر و السودان : تاريخ و تراث مشترك » (« *al-mar'a fi Misr w al-Sûdân : târikh w turâth mushtarik* », ie. « *La femme en Egypte et au Soudan : une histoire et un patrimoine commun* »). Elles recevaient pour l'occasion une universitaire soudanaise qui arrivait tout juste de l'aéroport lorsque je quittais les lieux.

Au-delà de ces liens concrets, une certaine africanité rêvée est invoquée, en particulier en ligne, à travers une imagerie quelque fois désuète, figée etc. mais visant à l'auto-célébration dans une perspective mythifiée. L'appartenance affichée à l'Afrique est une appartenance à l'Afrique enchantée des « racines », des « origines » pharaoniques ou autres, mais aussi de l'Afrique exotique « authentique », celle d'« ailleurs » -grands espaces, par exemple- africains³¹⁷. Quelques exemples s'imposent. Le blog *Voodoo444*³¹⁸, notamment, qui appartient à la liste des blogs favoris associée à *Brownie*, celui de Fatma Emam Sakory, est intitulé « Egyptian Nubian Arabic African culture » et porte dès sa description, le propos suivant :

Présentation du blog *Voodoo444* : « Egyptian Nubian Arabic African culture »

لا تعرف معنى ان تكون عاداتك وتقاليدك مرتبطة بـهر النيل من الميلاد الى الزواج الى الموت ويأتي اليوم " الذي يجعلك تنسلخ من عاداتك وتقاليدك - النوبة بوابة مصر لافريقيا "

* * *

Essai de traduction : « *Tu ne sais pas ce cela signifie que d'être lié par tous ses us et coutumes au Nil, depuis la naissance jusqu'à la mort, en passant par le mariage jusqu'au jour terrible où tu te laisses dépouiller de tes traditions – la Nubie est la passerelle de l'Égypte vers l'Afrique* »

314 Cf. « 16 of 2016 : The Egyptian Men and Women Changing the Country » paru dans *CairoScene*, le 30 décembre 2016. URL : <http://www.cairoscene.com/LifeStyle/16-of-2016-Egypt-s-Real-Influencers>

315Entretien du 18 février 2017.

316Dans lequel la sœur cadette de Sahar, Fatima, que j'ai rapidement croisée, est impliquée.

317Les images ne sont en effet que très rarement accompagnées d'une légende indiquant la localisation des prises de vues dans de telles publications sur Internet.

318cf. <http://voodoo444.tumblr.com/>

Enfin, l'imaginaire de l'Afrique combattante et de la négritude en lutte semble lui aussi très diffus. Au fil de mes entretiens, je me suis permise d'ajouter une question un peu fantaisiste à ma grille initiale d'entretien et de demander aux enquêtés quels étaient leurs modèles et/ou leurs mentors. Les réponses variaient relativement peu, les interrogé.e.s puisant tour à tour dans leur sphère familiale (plutôt du côté des membres féminins de la famille, mère et grand-mère, quel que soit le sexe de l'enquêté) et dans la gamme des icônes³¹⁹ noires mondiales. En tête de cette seconde catégorie arrivent Angela Davis et Malcolm X, personnages-clés respectivement des Black Panthers et dans la lutte pour les droits civiques aux États-Unis³²⁰ et Nelson Mandela en tant qu'homme africain qui a eu raison d'un système raciste d'oppression, nommé l'Apartheid en Afrique du Sud.

* * *

Les questions de la couleur de peau et de l'ethnicité ainsi que les réactions différenciées que celles-ci ont suscitées entre les enquêté.e.s hommes et femmes nous amènent à développer un certain nombre de pistes en creusant une réflexion duelle sur les expériences et discours féminins au sein du collectif nubien. En effet, il semble que ce que Mohamed avait décrit³²¹ comme une « *violence culturelle, physique, symbolique, intellectuelle* » (« *عنف ثقافي، جسدي، رمزي، فكري* ») émanant de la société égyptienne majoritaire semble toucher particulièrement les femmes.

Par ailleurs, si la volonté de tordre le cou aux idées reçues sur les Nubiens apparaît au bout d'un certain temps d'échange avec les enquêtés masculins comme avec Hassan E.³²² qui se dit lassé de la représentation médiatique et artistique des Nubiens - « *toujours bawwab ou bien sufragi*³²³, *le Nubien dans les films ou à la TV* » (« *da'imân bawwab walla sufrâgi, al-Nûbi fil aflâm aw fil-tilfiziûn* » , « *سفراجي تانوبي في الافلام او في التلفزيون دائما بواب ولا* ») et en

319Ce que j'entends ici par icône est un personnage célèbre dont la vie a pris, de manière posthume ou de son vivant, une dimension quasi-hagiographique.

320Cela rappelle inévitablement les travaux de Stéphanie Pouessel sur les Noirs en Tunisie au lendemain de 2011. Cf. POUESSEL S. et alii, *Noirs au Maghreb : Enjeux identitaires*, IRMC-Karthala, Clamecy, 2012.

321Discussion informelle durant la soirée de lancement Zaynab Kotod, le 25 février à Bayt al-Sinnârî au Caire.

322Entretien du 27 janvier 2017, Le Caire.

323ie. Respectivement, « concierge » et « domestique ».

seconde place, après d'autres motifs (réhabiliter une culture méconnue, instruire la communauté et le reste de la société sur communauté bafouée, valoriser une histoire passée sous silence) ; c'est, en revanche, l'une des premières (sinon la première) raisons énoncées par les enquêtées. A la distance culturelle associée à une distance sociale, engendrant elle-même une double assignation -ethnique et de classe-, les enquêtées subissent une troisième strate de paternalisme, résultant d'assignations genrées.

III Les femmes, dépositaires de l'identité ? La dimension genrée dans la prise de parole nubienne

L'expérience féminine de la nubianité égyptienne et/ou de l'égyptianité nubienne est une expérience éminemment physique, corporelle. Là, où chacun d'entre nous existe par son corps pris comme « *individualité physique et produit social* »³²⁴, là où les enquêtés masculins l'expérimentent à travers leur peau comme *lisière* ; les expériences et discours des femmes interrogées pour cette enquête suggèrent qu'elles *n'existent*, aux yeux de l'extérieur -des Égyptien.ne.s majoritaires mais aussi des hommes du collectif nubien, *que* par le corps. Elles aussi bordées par une *lisière de couleur* ne sont que des corps-objet de projections, corps-symbole, corps-*haram* entendu comme lieu du sacré et/ou de l'interdit. Ce dernier chapitre sera donc traversé par une réflexion sur cette corporéité démesurée que les enquêtées tour à tour incarnent (malgré elles), s'approprient et combattent.

Si le choix de consacrer une partie de mon étude à la place du genre dans la « nouvelle génération » des militant.e.s nubien.ne.s d'Égypte est apparue assez vite dans ma démarche, c'est notamment grâce à la figure de Fatma Emam. Celle-ci, à travers son blog *Brownie*³²⁵, ses divers

324 Cf. Notice « Corps » dans ACHIN C. et BERENI L., op.cit.

325 <http://atbrownies.blogspot.fr/>

écrits et ses engagements militants, se positionne, avant tout, comme féministe islamique et intersectionnelle³²⁶. Néanmoins, il faut avoir à l'esprit durant la lecture de ce chapitre que son positionnement ne représente pas la norme parmi les enquêtées, bien au contraire. En effet, il est celui d'une élite intellectuelle encore extrêmement minoritaire qui conceptualise le racisme et la misogynie à travers un double prisme : à la fois national et international, du fait de ses expériences de vie et de ses interconnexions à l'international, notamment. Le seul autre enquêté à donner délibérément un tel cadrage théorique à son discours est Dano. Lorsque je lui demande s'il vit des discriminations en France où il habite depuis près de deux ans, il me répond « *Je suis noir, nubien, arabe, étranger, pauvre, étudiant et homosexuel... alors oui !* », dans un éclat de rire quelque peu nerveux. « *Le vocabulaire de l'identité ne renvoyant pas les groupes à une appartenance objective mais à une stratégie mouvante de négociation et de stabilisation identitaires [...]* »³²⁷, Fatma et Dano sont les deux seuls, ici, à mobiliser ouvertement le cadrage intersectionnel pour se « *stabiliser* ».

Ainsi, le genre, à part dans la bouche de Fatma, Dano et Sahar³²⁸, n'est pas en soi énoncé comme un enjeu primordial. Et le mot « *féministe* » (« *نساوية* », « *nisâwiya* ») tel quel, n'est employé que par Fatma qui est une militante reconnue dans la sphère féministe égyptienne, étant donné son engagement de premier ordre auprès de l'ONG *Nazra for Feminist Studies*. Les autres enquêtées n'emploient pas ce terme, elles ne s'y rattachent pas de leur propre chef. La plupart d'entre elles ne conceptualise pas son approche ou son propos lorsqu'elle s'adresse à moi, elle ne les rapproche d'aucune théorie de la domination quelle qu'elle soit. Le qualificatif « *féministe* » en répugne même certaines parmi lesquelles Hoda³²⁹. Lorsque je lui demande si elle se sent « *féministe* »³³⁰, Hoda s'offusque et rejette tout lien avec le féminisme qu'elle perçoit comme un « *mouvement occidental* » (« *حركة غربية* », « *haraka gharbiya* ») qui ne représente pas ses « *valeurs morales* » (« *اخلاقي* », « *akhlâqi* » c'est-à-dire, littéralement « *ma morale* »). Il n'en

326 Cf. articles tels que « *نساء بلون قهوي* » (« *nisâ' bi-lawn qahwy* », ie. « *Femmes de couleur marron* ») paru le 23 mai 2016, sur *Brownie* : <http://atbrownies.blogspot.fr/2016/05/blog-post.html>

327 TREBER, C., LESCARRET O., « La gestion de l'identité et de l'estime de soi des étudiants guadeloupéens migrants en métropole » dans *L'Autre*, vol. volume 1, no. 2, 2000

328 Voir *infra* III.B.

329 Qui est pourtant l'une des enquêtées les plus aux prises avec la sphère internationale.

330 Noter que « *نساوية* », « *nisâwiya* » est trouble en arabe puisqu'il désigne à la fois la féminité et le féminisme. Malgré cette ambiguïté intrinsèque, l'acception apparentée à la « *féminité* » n'est pas du tout mobilisée par l'enquêtée dans sa réponse à ma question. Elle s'empare tout de suite de l'acception idéologique du terme et l'emplit de significations qu'elle lui attribue de son propre chef.

demeure pas moins qu'elle se dit « *fière et heureuse de représenter* » (« *فخورة و مبسوطة اني* ») les Nubiennes en Égypte et au-delà. « *امثل النوبيات* », « *fakhûra w mabsûta anny umassel al-nûbiyât* »)

D'autre part, car les femmes dans le collectif nubien ont traditionnellement un rôle important : en Ancienne Nubie, c'était elles, dans une forme de matrilatéralité³³¹ complexe, qui transmettaient et scellaient la nubianité, autrement dit, c'était à travers elles et leurs noms que se dessinaient l'allure et les contours du groupe ; des organisations féminines nubiennes ont été créées par la génération des « ancien.ne.s ». Néanmoins, celles-ci sont apparues tardivement, dans la deuxième moitié du XXe siècle³³², et sont demeurées peu nombreuses. La plus célèbre d'entre elles, la *Nubian Society for Women*, est fondée sous l'impulsion de la première dame d'alors, Jihane al-Sadate³³³. Cette association dont j'ai appris l'existence grâce à Galila³³⁴ (Forum de la femme nubienne) qui en a été membre pendant un temps, existe toujours mais est aujourd'hui quelque peu désuète car discréditée par le caractère consensuel de sa genèse et sa proximité avec l'Etat.

En effet, c'est précisément parce que le genre -longtemps défini comme le « sexe social »- remet en cause la frontière entre public et privé que l'audience de la question féministe au sein de ce renouveau nubien, comme ailleurs dans la société égyptienne, est délicate. Cela est notamment rendu difficile par le « *backlash* » abordé plus haut³³⁵ et l'absence de relais potentiels, de structures au sein de la sphère étatique, permettant de représenter et de répercuter les discours féministes émanant de la société civile. Les organes consultatifs, tel que le Conseil national de la femme, censés produire des expertises sont des cautions pour l'État, certaines organisations sont des coquilles-vides et les ONG pionnières, qui menaient jusqu'ici une action globale, telles que *Nazra*, sont muselées ou sérieusement entravées³³⁶ dans leurs actions. Dans ce contexte, la constitution de

331 Décrite et expliquée par Frédérique Fogel dans FOGEL F., op.cit. Aujourd'hui néanmoins, l'idéologie patrilinéaire a pris le dessus et la pratique matrilatérale a disparu.

332 Je n'ai pas réussi à trouver beaucoup d'informations sur les associations féminines nubiennes. Dans ce passage, je m'appuie sur les dires de *al-ûstaza* Galila.

333 En effet, l'épouse du Président Anouar al-Sadate a joué un rôle important pour les droits des femmes en Égypte. En particulier, à travers les lois dites « Jihane » -prénom de la première dame- votées sous son égide entre 1967 à 1981, qui étaient très favorables aux femmes : droit au logement pour la femme divorcée, droit de demander le divorce en cas de remariage de l'époux... Et la création d'organisations centrée sur les droits des femmes. Après l'assassinat d'Anouar el-Sadate en 1981, en revanche, les lois « Jihane » ont fait l'objet d'une forte campagne pour leur remise en cause. Cf. MONCIAUD D., « Écrire l'histoire des femmes d'un point de vue féministe égyptien. », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 96-97 | 2005

334 Entretien collectif du 18 février 2017.

335 Voir *supra* I.C.1.

336 *Nazra* est en effet régulièrement sujette à des entraves de la part des autorités publiques. Depuis 2016 et les poursuites judiciaires contre sa fondatrice, Mozn Hassan, néanmoins, la pression se fait plus importante. Cf. <http://nazra.org/en/2016/03/official-interrogation-nazra-feminist-studies-foreign-funding-case>

« *coalitions féministes transversales* »³³⁷, c'est-à-dire d'alliances débordant la frontière entre mouvements sociaux et institutions est limitée en Égypte ; et cela réduit les possibilités, pour l'action collective centrée sur les droits des femmes, de véritablement peser sur l'agenda des pouvoirs publics.

Après cette brève contextualisation, un point sur la démarche suivie dans cette partie s'impose. Je vais tenter, ici, de porter un regard global sur l'embranchement des trois échelles sociologiques dans les expériences et les discours de ces femmes doublement minoritaires, en quelque sorte -en tant que « jeunes » femmes, issues d'une histoire migratoire non-apaisée et frappées par « une ligne de couleur ». Je m'attacherai à étudier les arrangements et les initiatives – aux niveaux micro et mésosociologique³³⁸- qui, dans la « nouvelle génération », lancent un défi aux rapports de pouvoirs institués par les différences sexuelles dans la société égyptienne. Ces défis, nés aux mains des enquêtée.e.s, se manifestent dans les champs du discours et des représentations – qu'ils soient énoncés oralement lors d'entretiens, écrits et illustrés par des images puis diffusés sur Internet, ou encore incarnés (par les enquêtée.e.s) dans des mises en scène artistiques. A mon sens, ces actions et propos, lorsqu'ils sont initiés par les femmes au sein du collectif nubien, acquièrent une dimension politique plus importante encore, car en même temps qu'elles négocient leur appartenance à la nubianité et à l'égyptianité, les enquêtées s'ouvrent un espace propre où sont remis en cause différents types de contrainte et d'oppression, y compris celles qui règnent au sein du collectif nubien lui-même. Pour toutes ces raisons, je m'attarderai, une fois de plus, sur certains termes EMIC car le discours et la langue, par essence, entretiennent des différenciations nominales qui se font réelles et de fait, sont à prendre en compte dans l'analyse.

A « Pourquoi tu es « bronzée » ? »

Une spécificité de cette enquête est que les interrogées, contrairement aux interrogés masculins, semblent agir de manière réactive. Elles inscrivent dans un élan défensif, avant toute chose, leur rapport à la Nubie -envisagée comme le pays « *des origines* », toujours selon la formule de Vincent Geisser³³⁹ et non exactement le pays d'origine, au singulier- et à la nubianité -comme *ethos* et ensemble de traits fondateurs du soi et de l'identité individuelle (avant de constituer un

337ACHIN C. et BERENI L., *Dictionnaire genre & science politique*, Presses de Sciences Po, Paris, 2013

338Notamment à travers les interactions en ligne, sur Internet, qui croisent l'une et l'autre des échelles, à travers des types d'interactions variées.

339Citée plus haut, voir *supra*, II.A.1.

socle pour l'identité collective). En effet, là où la posture majoritaire chez les hommes interrogés pourrait être résumée par la formule « *Nous voulons occuper la place qui nous revient [se. celle de citoyens à part entière] dans l'Égypte d'aujourd'hui.* », la posture majoritaire chez les femmes interrogées correspondrait plus à « *Nous voulons cesser d'être considéré.e.s comme indignes d'occuper la place qui nous revient dans l'Égypte d'aujourd'hui.* ». La nuance réside dans le fait qu'avant toute chose, ces dernières *réagissent* à des assignations, des idées reçues etc. tandis que les premiers revendiquent de manière *positive*, en quelque sorte, leurs appartenances identitaires.

1 S'expliquer à soi-même et se raconter aux autres

Or, l'expérience concrète de l'altérité semble passer avant tout par la « ligne de couleur », celle-ci devenant pour les enquêté.e.s un symbole, ancré dans la chair, de leur histoire migratoire. C'est ainsi que Samar, 25 ans, rencontrée à Bayt al-Sinnâri à l'occasion de la soirée de lancement du livre illustré d'histoires populaires de Zaynab Kotod³⁴⁰ déclare, quand je lui demande comment elle en est venue à s'intéresser et à participer à des actions culturelles relatives à la Nubie :

مللي انا صغيرة بسمع : « انت لونك ليه كده؟ », « ليه انت سمرة؟ »... فابتدأت " أسأل [...] نفسي انا منين "

* * *

« Depuis toute petite, j'entends : « Pourquoi est-ce que ta couleur (se. de peau) est comme ça ? », « Pourquoi tu es bronzée ? »... Alors, j'ai commencé à me demandé d'où j'étais [...] »

Samar, à la soirée de lancement du livre illustré d'histoires populaires de Zaynab Kotod, Bayt al-Sinnâri, le 25 février 2017.

La perception de son stigmatisme chromatique, qui lui est reflétée dès l'enfance dans ses interactions avec d'autres petits cairotes, Égyptiens majoritaires, eux, produit chez Samar l'envie voire la nécessité d'explorer ses origines nubiennes, puis de constituer à partir de ces fragments chromatiques et micro-historiques, sa propre narration. En effet, Samar, qui est diplômée des Beaux-Arts, ne s'est pas limitée à un intérêt profane pour la Nubie mais raconte s'être engagée, de

³⁴⁰Le 25 février 2017 au Caire.

fil en aiguille, auprès du Centre de la culture nubienne pour le patrimoine kenzi³⁴¹ (مركز الثقافة " markaz al-thaqâfa al-nûbiya li-turâth al-kenzi », basé au Caire. Après un engagement en tant que stagiaire d'abord, elle y a ensuite été employée à mi-temps pendant un an mais au moment où je la rencontre, elle ne travaille plus pour le Centre. En présentant ces souvenirs d'enfance comme explication et réponse immédiate à ma question, l'interrogée met le doigt sur le lien consubstantiel noué entre sa couleur de peau, sa nubianité, son intérêt pour la cause et son engagement.

Dès le plus jeune âge, il s'agit de faire comprendre aux autres, « aux Égyptien.ne.s »³⁴² comme j'ai souvent entendu, aux majoritaires en d'autres termes, que l'on est bien égyptien.ne.s, voire qu'« on est là depuis plus longtemps qu'eux-mêmes, depuis le début ! » (من قبلهم، من « ! البداية », « min ablahom, min al-bidâya ! ») comme dit Mohamed à Sahar, ce soir-là, en surenchérissant. Mais il s'agit aussi de retracer sa propre trajectoire migratoire et sociale et de parvenir à mieux comprendre sa situation, au sein de la société majoritaire. Les femmes que j'ai pu rencontrer, en particulier, ont mis en avant la volonté de s'expliquer à soi-même et d'entrer dans un rapport de *cohérence* -au sens d'une harmonie- avec cet attribut de couleur dont elles héritent. C'est aussi l'une des raisons qui poussent Fatma, initialement, à participer à des activités associatives et à des événements culturels nubiens. On peut dire qu'il s'agit en quelque sorte de donner une épaisseur à sa « ligne de couleur ».

En second lieu, à la fois motif et résultat du rapprochement ou de l'adhésion des enquêté.e.s à des cercles organisationnels nubiens, la constitution de liens de sociabilité au sein du collectif est une donnée importante. En effet, s'affilier avec des individus avec qui l'on partage un certain nombre de traits (dont des stigmates) permet de lire sa propre trajectoire à l'aune de trajectoires semblables en certains aspects cruciaux et de repenser ainsi sa situation en tant que minoritaire. Cela donnant souvent l'occasion de mieux prendre, émotionnellement, en charge ses stigmates. C'était déjà ce dont témoignait Dina quand, lors de notre entretien, elle déclarait avoir noué des relations fortes³⁴³, grâce à *Nubian Knights*. C'est aussi ce qui semble se dégager du discours et de la

341Je n'ai pas réussi à trouver d'informations substantielles sur ce centre. Néanmoins, il semblerait que ce soit une vieille organisation affiliée au Club nubien du Caire.

342Voir *supra*, II.B.2.

343« Je ne connaissais pas beaucoup de jeunes Nubien.ne.s avant, maintenant, la plupart de mes amis sont nubien.ne.s ! » (« ! ما كنتش بعرف كتير نوبيين و دلوقتى معظم اصدقائي نوبيين »), « mâ kuntesh ba'ref kefîr nûbiyîn w delwaqty mu'zam asdiqâ'i nûbiyîn ! », entretien collectif du 18 février 2017, Le Caire.

position de Samar qui déclare -quelques minutes après avoir mentionné ses souvenirs d'enfance- à Mohamed, qu'elle considère manifestement comme l'un de ses amis :

"و اصلا مش سمراء ! خلاص بقى ! انا مش سمراء، انا سوداء !"

* * *

« Et même, je ne suis pas « bronzée » ! Ca va, stop ! Je ne suis pas bronzée, je suis noire ! »

Samar, dans un éclat de rire agacé, à Mohamed lors de la soirée de lancement Zaynab Kotod, à Bayt al-Sinnâri, le 25 février 2017.

Alors qu'elle m'expliquait comment elle en était venue à s'engager dans une association agissant pour la préservation et la promotion du patrimoine culturel nubien, Sahar prononce cette phrase, que j'entends à peine, dans un court aparté avec Mohamed. Car le mot « *asmar* »/« *samra* » est polysémique, il peut alternativement signifier « brun », « bronzé », « noir » ou « Noir », Samar s'abandonne, dans le cadre d'un lien de confiance tissé dans la stigmatisation et l'engagement communs, au rejet catégorique du terme « *samra* » (entendu ici comme « *bronzée* ») en ce qu'il serait *hypocrite*³⁴⁴, pour décrire sa couleur de peau. Parmi les ressorts de cette mise en accusation collective -Mohamed acquiesce et rit aussi- d'une pratique discursive majoritaire doublée d'une volonté d'intervenir dans sa propre dénomination, on retrouve les trois composantes du cadre de l'action collective de William Gamson citées par Camille Hamidi dans ses travaux sur la politisation³⁴⁵. C'est-à-dire l'« *injustice* » (indignation), l'« *agency* » (sentiment qu'il est possible de changer la situation) et l'« *identity* » (le « nous » face au « eux » perçu comme ayant des intérêts et des valeurs différentes).

344Le mot « *نفاق* » (« *nifâq* », ie. « *hypocrisie* ») a été prononcé lors de cet échange entre Samar et Mohamed que j'écoutais d'une oreille.

345GAMSON W., *Talking Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 cité dans HAMIDI C., « Eléments pour une approche interactionniste de la politisation. Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration » dans la *Revue française de science politique*, 2006/1 (Vol. 56)

2 La valorisation du corps féminin noir

Ainsi, à travers ces échanges informels à Bayt al-Sinnâri, il apparaît que ce large mouvement de « renouveau nubien » s'accompagne, pour Samar et Mohamed à tout le moins, d'une appropriation de la « ligne de couleur » imposée à chacun.e. Plus qu'une appropriation, dans l'univers virtuel³⁴⁶ créé et alimenté par la « nouvelle génération », il s'agit d'orchestrer et d'afficher une affirmation de soi et une fierté nubienne. Celle-ci passe notamment par la revendication de la « beauté noire » dans une sorte de version égyptienne du célèbre « *Black is beautiful* », des années 1970 aux Etats-Unis.

Tandis que Fatma Emam raconte à *Middle East Eye* qu'il lui est arrivé plus d'une fois d'entendre des remarques telles que « *Qu'est-ce que c'est que ce corbeau ?* » (« *Who's this crow passing by ?* »³⁴⁷) à l'aéroport international du Caire, les pages Facebook principalement mais aussi les comptes Twitter et les blogs des jeunes Nubien.ne.s égyptien.ne.s sont peuplées de portraits de femmes (jeunes femmes principalement³⁴⁸) ainsi que de petites filles à la peau plus ou moins



سنغرتود
@Sengrtod

chocolitza

إنتي حلوة إكمنك سمره 🥰💜👶



Illustration 6: « *Tu es mignonne parce que tu es bronzée* », image publiée le 24 janvier 2017 par la page Facebook de *Nubian Knights*.

Cette image, publiée par la page Facebook de Nubian Knights qui partage la publication d'une certaine « Chokolitza » est accompagnée de la mention « Noir de peau » ("اسمر اللونا", « asmar al-lawn ») qui fait allusion à un poème de Salah Abd al-Sabour (1931-1981) chantant les louanges de la beauté noire. La description principale est « انت حلوة اكمنك سمره » ("Enti helwa akmannak samra", ie. « Tu es mignonne parce que tu es bronzée »). Elle rassemble près de 860 « likes », 139 partages et une trentaine de commentaires à ce jour.

³⁴⁶Réseaux sociaux et blogs.

³⁴⁷ Cf. « « Cairo is killing us » : Young Nubians dream of return to ancestral lands », article du 18 février 2017, publié sur *Middle East Eye*. URL : <http://www.middleeasteye.net/in-depth/features/right-return-unforgettable-nubian->

foncée. Sur les pages de *Nubian Knights* et d'*al-Nûba* que j'ai particulièrement scrutées, ces portraits féminins arrivent juste derrière les clichés -au sens propre comme figuré- nostalgiques de l'Ancienne Nubie (paysages, temples etc.) en termes de nombre d'images publiées.

La majeure partie du temps, il n'y a aucun moyen de savoir si ces portraits représentant des visages (seulement ou des visages ainsi que des bustes) principalement, dans des cadres sobres, sont ceux de femmes ou de petites filles nubiennes. Et au vu des commentaires laissés par les abonné.e.s, ce n'est manifestement pas le propos. Durant notre entretien, Abdallah (*Nubian Knights*) déclare, lorsque je lui montre l'image ci-contre³⁴⁹ : « *Nous voulons dire que nous sommes noir.e.s et fiers d'être noir.e.s.* » (« *ihnâ 'ayzîn naqûl elly ihnâ sumr w fakhûrîn elly ihnâ sumr*³⁵⁰. » , « [...] احنا عيزين نقول اللي احنا سمر و فخورين اللي احنا سمر [...] »). C'est bien la couleur de la peau qui fait l'objet d'une exaltation à travers cette démultiplication de portraits féminins car il s'agit, au bout du compte, de se valoriser en tant que groupe. En effet, la valorisation de soi -qu'on peut définir comme l'auto-attribution par un sujet de qualificatifs personnels positifs et d'un sentiment de pouvoir sur son environnement matériel et social- et le besoin de s'estimer sont des éléments fondamentaux de la personnalisation et de la construction du sujet. Le besoin de s'estimer positivement ou négativement s'ajuste à son système de valeurs personnelles ou à celui que le milieu extérieur a imposé. En l'occurrence, s'agissant de l'exaltation de la peau noire à travers ces portraits féminins, il s'agit d'un mélange des valeurs internes et externes au groupe : la dépréciation du stigmate chromatique ayant un ancrage dans les deux sphères.

Les légendes et les commentaires dont sont assorties les images renforcent cette entreprise de valorisation. Souvent constitués d'expressions en langues nubiennes transcrite en alphabet gréco-copte ou latin (ou bien en arabe mais citant des artistes nubien.ne.s comme Mohamed Mounir) comme « *asmar shereto* » (ie. « *cheveux/boucles noires* »), ils cherchent à puiser dans « ses propres codes » pour une double valorisation, en quelque sorte.

[dream-1658270112](https://www.facebook.com/nubianknightsteam/photos/a.399093790150391.90723.399081666818270/1334358099957284/?type=3)

348Les portraits de femmes âgées rentrant plutôt dans la catégorie des clichés nostalgiques. En effet, elles sont souvent représentées au milieu de décors assouanais, sur les bords du lac Nasser, sans être réellement le point focal de l'image mais faisant plutôt figure d'élément complémentaire dans la composition. Aussi, elles sont souvent vêtues d'habits noirs ce qui permet de les situer du côté de la « tradition » *kenziya*.

349Issue de la page Facebook de *Nubian Knights*. URL : <https://www.facebook.com/nubianknightsteam/photos/a.399093790150391.90723.399081666818270/1334358099957284/?type=3>

350Je traduis, en l'occurrence, « *sumr* » par « *noirs* » dans la mesure où l'affirmation de Abdallah a la portée d'une sorte d'objection à la doctrine majoritaire. Néanmoins, l'usage de ce terme est ambigu.



Illustration 7: Une du numéro "Nubie", paru en mai 2017, du magazine Brownbook, édité à Dubaï (trouvée sur la page Facebook de Brownbook).

La couverture est constituée du dessin d'une femme noire de profil. Elle est manifestement jeune. Ses cheveux tressés transparaissent derrière le foulard noir qui flotte sur sa tête. Cet attribut que constituent les tresses collées est plus nubien soudanais que nubien égyptien. Son habit est coloré et elle porte quelques sobres bijoux qui semblent être en or.

peu d'informations sur la ligne éditoriale et le personnel employé par ce magazine, on peut postuler que c'est un mélange de d'éléments esthétiques mais aussi de fantasmes diasporiques qui fait que, jusqu'en une d'une publication à Dubaï, l'on retrouve un portrait de jeune fille noire comme allégorie de la Nubie et/ou de la nubianité.

Aussi, si ces clichés, très répandus et populaires sur la Toile, représentent des femmes noires à différents moments de leur jeunesse ou de leur enfance *exclusivement*, ils accomplissent, *de manière collective*, une valorisation de soi efficace à la fois pour les membres féminins et les membres masculins du groupe. En cette qualité, l'icône de la jeune fille noire en ce qu'elle figure la négritude du groupe, semble incarner le noyau irréductible de la nubianité. La une du numéro « Nubie » publié en mai 2017 de *Brownbook Magazine*, un bi-mensuel tendance dans les cercles branchés du Moyen-Orient et du Golfe, implanté à Dubaï, offre une illustration, dans tous les sens du terme, à cette conclusion. Comme on le sait, le Golfe persique est une zone d'émigration traditionnelle des Nubiens d'Egypte. Bien qu'on n'ait que

L'exaltation du stigmat (réinvesti d'une charge positive) qu'est peau noire l'érige toujours plus comme un élément constitutif de la nubianité et ce, en particulier pour celles qui se trouvent être les modèles de cet « *enchantement de soi* »³⁵¹ : les femmes. Car si le corps féminin noir est mis en valeur ici, c'est avant tout en tant qu'il est corps noir. Sa féminité passe au second plan, celle-ci est même plutôt codifiée. Le temps de son exaltation n'est pas encore arrivé. En effet, là où l'imagerie employée par le collectif afroféministe français *Mwasi* étudié par Bruneel et Gomes Silva pratique d'innombrables variations sur la morphologie, les tenues (vestimentaires ou physiques) ainsi que les cheveux des femmes représentées, le seul aspect sur lequel semble « *[s'opérer] une déconstruction [de l']imbrication de la race et du genre* »³⁵², dans ce corpus nubien, est la couleur de peau. En effet, elle est, selon les différents portraits, déclinée dans de nombreuses teintes, symbolisant ainsi la pluralité des dissemblances au sein du groupe. L'attribut que représentent les cheveux, en revanche, est pris dans une dichotomie figée : les petites filles sont (et peuvent être) en cheveux, bouclés généralement ; et les femmes sont représentées la tête couverte d'un *hijâb*, dissimulant leur chevelure. Aussi, les jeunes femmes et les petites filles dépeintes apparaissent la plupart du temps minces, souriantes et/ou rêveuses, répondant ainsi, malgré tout, à certains critères canoniques de représentation visuelle ou bien de beauté classique.

A travers des « *modalités esthétiques militantes* »³⁵³ cristallisant à la fois des enjeux de représentation (de soi) et de représentativité, investissant la problématique de la visibilité et celle de l'estime de soi, ce que l'on vient d'analyser apparaît comme une véritable stratégie visuelle, médiatique et ici numérique, de résistance politique.

B Déconstruire les préjugés

Plus facilement et ouvertement mis en avant par les enquêté.e.s que le premier -celui de la « ligne de couleur », le second motif de questionnement et d'engagement dans une réflexion et une pratique actives de la nubianité consiste en la lutte contre les stéréotypes qui échoient aux Nubiennes au sein du collectif national égyptien. En effet, nombre d'interrogé.e.s (Hoda, Abdallah, Hassan, Dano etc.) mentionnent l'impact négatif des médias sur l'image des Nubiennes.

351Formule utilisée à propos du collectif afroféministe français *Mwasi* dans BRUNEEL E, GOMES SILVA T. A., « Paroles de femmes noires. Circulations médiatiques et enjeux politiques » dans *Réseaux* 2017/1 (n° 201)

352Ibid.

353Ibid.

Effectivement, Leila Abu-Lughod livre dans *Dramas of nationhood*³⁵⁴ une analyse abrasive de la façon dont est dépeinte la rusterie et la simplicité d'esprit des *Sa'aida* et des Nubiens dans la tradition filmique et audiovisuelle égyptienne.

Les femmes enquêtées en particulier, affirment, d'entrée de jeu, chercher à déjouer les préjugés et faire valoir les « *avocates, les journalistes, les écrivaines, les médecins, les artistes etc.* » (« *المحاميات و الصحافيات و الاديبات و الطبيبات و الفنانات* », « *al-muhâmiyât w al-sahâfiyât w al-adîbât w al-tabîbât w al-fanânât...* »³⁵⁵) une liste que et Hoda et Galila ont toutes les deux dressée aussitôt que je leur ai demandé ce qui leur tenait à cœur et pourquoi elles estimaient important de s'engager personnellement pour la cause nubienne.

1 Lascivité, exotisme et esthétique

La première catégorie de stéréotypes correspond à un ensemble entièrement genré. Dans la mesure où celui-ci touche, par certains pans, au registre de la *pudeur*, c'est aussi un ensemble qui a été relativement peu abordé par les enquêtées. Seules certaines, habituées à l'auto-critique et l'auto-réflexivité -Fatma- ou bien qui se sont senties véritablement en confiance lors de notre rencontre -Kausar et Sahar de par le « cercle vertueux de parole » qui s'est créé pendant notre entretien collectif, se sont aventurées à parler de toute la gamme de ces stéréotypes, nommément et dans l'ordre de licéité dans le discours : l'esthétique, l'exotisme et la lascivité. En effet, le premier d'entre eux ne pose aucun problème et est abordé avec aisance : c'est l'assignation des femmes nubiennes au champ de l'esthétique et de la beauté. Galila et Sahar du Forum de la femme nubienne³⁵⁶, notamment, racontent que, lassées d'entendre la femme nubienne associée à la pratique du tatouage au henné et des soins du corps, c'est afin de combattre ces préjugés essentialistes qu'elles ont monté le Forum. Il est intéressant de noter ici que le stéréotype en question est un stéréotype féminin, de par sa production (chez les Égyptiennes majoritaires) et son public visé (les Nubiennes).

L'anthropologue norvégien Fredrik Barth considère que³⁵⁷ la manière dont un groupe se perçoit et est perçu dépend des traits qu'il revendique et qui lui sont attribués. Plus exactement

354ABU-LUGHOD L., *Dramas of nationhood : the politics of television in Egypt*, Chicago ; London : University of Chicago Press, cop. 2005

355En l'occurrence, il s'agit de celle de Galila durant l'entretien collectif du 18 février 2017, Le Caire.

356Entretien collectif du 18 février 2017.

357Dans BARTH F., *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*, George Allen & Uwin, Londres, 1969

encore, ce qui différencie le « nous » d'un « eux » relève selon lui des frontières esquissées par ces traits. Celles-ci correspondent donc, selon lui, à des constructions sociales mouvantes et spécifiques aux différents contextes dans lesquels les individus et les groupes choisissent de donner du sens à ces traits. Une autre de leurs caractéristiques premières est qu'elles parviennent à se pérenniser dans le temps « *alors même que les marques culturelles (linguistiques, religieuses, culinaires, vestimentaires, professionnelles) qui lui sont associées, se sont transformées* »³⁵⁸. On peut estimer que les stéréotypes sont facteurs de la consolidation de ces frontières, de l'accroissement de l'écart entre « eux » et « nous », au point de, quelques fois, déshumaniser ou de réifier ce « eux » dont on se sépare par une frontière construite et perçue comme infranchissable.

Ce dernier danger, celui de la réification ou de l'« *animalisation* », en l'occurrence, dans les termes employés par Fatma en entretien³⁵⁹ est atteint à travers les stéréotypes de lascivité et d'exotisme qu'attribuent cette fois, les hommes (majoritaires ou non-majoritaires) aux femmes nubiennes. Ici, je vais m'appuyer sur une situation vécue au côté d'une enquêtée, Fatma, en la quittant après un entretien. Alors que nous marchions dans le centre-ville du Caire, nous apprêtant à nous faire une bise pour nous saluer, deux hommes passent près de nous et j'entends à peine la phrase qu'ils nous adressent. Fatma, elle, me dit « *Tu vois, tu n'es pas assez attentive* » car je venais de lui raconter ne pas avoir été harcelée depuis mon arrivée en Égypte. Or, les deux hommes auraient lancé « *قمر و شكلاطة* » (« *qamar w shukulâta* », ie. « *lune et chocolat* »), en essayant de nous interpeller.

L'association de ces deux « surnoms » par les jeunes hommes qui passent près de nous ce jour-là, est symptomatique de la sur-sexualisation que subissent les femmes noires dans l'espace public cairote. En effet, alors que le terme « *qamar* » est couramment employé comme métaphore pour la beauté et ce, dans une longue et ancienne tradition poétique arabe³⁶⁰, se référant à un astre sphérique (signe de perfection) qu'on admire et qui éclaire durant la nuit ; l'emploi du terme « *shukulâta* », lui, met en exergue deux aspects : la couleur de peau de la personne abordée et le fait qu'elle soit (sexuellement) *alléchante*. La lune, symbole de lumière, de clarté devient, ici, par dérivation, un symbole de blancheur en contraste avec le brun du chocolat. Tandis que la beauté est associée à la blancheur de la lune, le chocolat est, lui, associé à l'appétit, et en l'occurrence, à l'appétit sexuel, la concupiscence. Celle qui est désignée comme « *qamar* » est donc alpaguée parce

358BARTH F., op.cit.

359Entretien du 8 février 2017, Le Caire.

360Traçable jusqu'à l'époque pré-islamique notamment à travers l'histoire populaire (écrite, à partir du Xe siècle, sous forme de poème) de *Majnîn et Leila*.

qu'elle est considérée comme correspondant à un canon de beauté classique ; celle qui l'est sous le vocable « *shukulâta* », parce qu'elle est conçue comme intrinsèquement *aphrodisiaque* de par le seul attribut qui l'éloigne de « *qamar* » et que souligne le premier vocable, c'est-à-dire la couleur de sa peau, noire. Fatma, après l'incartade que nous subissons en sortant du café où nous nous étions rencontrées, précise que lorsqu'elle rétorque à ceux qui les profèrent (ie. des Égyptiens majoritaires) que ce genre de remarques est raciste, on lui répond souvent « *C'est parce qu'on vous aime bien.* », dans un paternalisme fièrement arboré.

Le corps des Nubiennes, en substance, correspond à un objet de fantasme, ses seules raisons d'être sont : assouvir la lubricité (fut-elle oculaire seulement) des uns et fournir l'exemplarité de la « féminité », pour les Égyptiennes majoritaires. Une formule d'Abdelmalek Sayad semble à nouveau pertinente, ici, en ce qu'il désigne le corps des travailleurs immigrés dans le processus de leur individuation comme « *siège de fonctions biologiques et en tant que « corps » socialement et esthétiquement désigné comme corps étranger* ». Dans le cas des femmes nubiennes, car elles ne sont qu'une *corporéité démesurée*, le corps se trouve disqualifié de sa qualité humaine. Cela participe de logiques d'exclusion symbolique et selon les termes de Kimberlé Crenshaw qui a formulé -la première, dans *Critical Race Theory*- la notion d'intersectionnalité : « *des sujets situés dans deux groupes minorisés ne sont représentatifs d'aucun, en tant qu'ils appartiennent aux deux* »³⁶¹. Sujet à une sur-sexualisation, à une exotisation et une sur-esthétisation, le corps de la femme égyptienne nubienne est érigé en objet de projections.

2 La passivité et la superficialité

Dans la continuité de cette réflexion sur le corps des Nubiennes perçu comme un objet et non comme porteur et partie d'un sujet, j'en venons à un second ensemble de préjugés qui n'est plus réservé qu'aux femmes mais subi aussi, par les hommes du collectif nubien. Néanmoins, ce deuxième ensemble a une portée et une interprétation différenciée en fonction du genre. En effet, chez les enquêtés masculins, les préjugés (quand ils sont) mis en avant sont ceux d'une population vouée aux travaux manuels, à la domesticité, incapable de s'élever socialement, « arriérée » car empêtrée dans des dynamiques tribales³⁶² ; dans une optique socio-économique, pourrait-on dire. En creux, les stigmates visés par mes interlocuteurs sont ceux, dans l'ordre : de la pauvreté, de

361Cf. CRENSHAW K., *Critical Race theory: The Key Writings That Formed the Movement*, New Press, New York, 1995.

362Vision appuyée par les médias dominants, Cf. ABU-LUGHOD L., op.cit.

l'ignorance (et manque d'éducation) ainsi que celui d'une population encline à la dépendance (des couches perçues comme plus « nobles » de la société, composées de majoritaires).

Les femmes interrogées, elles, ne priorisent pas les stigmates de la même façon. En effet, alors que les hommes, durant les entretiens, ne s'embarrassaient pas à déconstruire cet *a priori* sur le « brave nubien », paisible et par extension, inoffensif voire pauvre d'esprit, les femmes interrogées, elles, se saisissent quasiment systématiquement de cette thématique et la féminisent. De l'esthétisme évoqué plus haut à la superficialité et à la docilité, il n'y a qu'un pas. Or, Sahar, par exemple, n'a de cesse de répéter que les fondatrices du Forum de la femme nubienne se sont « *battues et se battent encore* »³⁶³ pour faire porter des voix féminines dans un monde associatif nubien dominé, à l'origine, par les hommes. Car s'il s'agit, pour les hommes interrogés, de se défaire du préjugé de la simplicité aux yeux des Égyptien.ne.s majoritaires, pour les femmes, il est, avant tout, question de briser le mythe de la passivité au cœur même de la communauté nubienne. En tant que c'est un préjugé qui colle à la peau des Nubien.ne.s au point d'avoir été intériorisé et intégré au discours des « *anciennes générations* »³⁶⁴ mais aussi en tant que c'est une vulgate qui incombe plus encore aux femmes à l'intérieur du collectif.

Enfin, c'est l'idée selon laquelle « *[le] « corps » des femmes (au sens de l'ensemble des femmes) [est voué] à la « tradition » [...] Et [qu'il] n'y a d'innovation possible que pour les hommes et de la part des hommes ! Hors du monde masculin, toute innovation est interdite sans autre considération* »³⁶⁵ que les enquêtées combattent par leurs mots et leurs actes, en réalité. Elles s'adonnent à un travail de redéfinition des normes de genre dictées par la société globale, par la société égyptienne majoritaire, par la communauté nubienne et par la famille, en ce que ces cinq sphères se recoupent pour, *a minima*, codifier, si ce n'est limiter ou atrophier leurs horizons et leurs potentialités d'être.

363Sahar parlant de la création du Forum en 2011 dans un monde associatif nubien régi par le monopole masculin : « *we fought and we are still fighting [...]* ».Entretien collectif du 18 février 2017, Le Caire.

364Ce que j'ai pu constater durant mon entretien du 23 janvier 2017 avec Hassan, le concierge, qui est celui des interrogé.e.s pour cette enquête qui se rapproche le plus de l'attitude des « ancien.ne.s ».

365SAYAD A., op.cit.

C Dans l'espace public : naviguer entre l'insolite et l'ordinaire

Tandis que Fogel affirme que « *les lieux que les émigrés se sont appropriés en ville ne sont pas conçus comme des espaces identitaires* »³⁶⁶, ce qui demeure certainement le cas pour la majorité des Nubiennes citadines, il m'a paru au fil de mon enquête que l'espace public, celui de la capitale, en particulier, était saisi et investi par certaines enquêtées pour revendiquer leur multipositionnement. Certes, cette configuration les enserme dans une série de contraintes et de codes qu'on a commencé d'analyser plus haut³⁶⁷. Toutefois, dans le cadre de leur occupation de l'espace public -qu'elles y passent et y interagissent quotidiennement avec des majoritaires, comme on le voit dans l'expérience de Fatma, ou qu'elles décident ponctuellement de le travailler comme une matière artistique, à la façon de Kausar et Dalia, leur multipositionnement acquiert une dimension émancipatrice en ce qu'il brouille les pistes.

Je vais effectivement au fil de cette partie explorer différents aspects d'une initiative menée par Kausar et Dalia, respectivement 35 et 22 ans, qui a commencé dans les rues du Caire et a été publicisée sur Internet. Kausar est passionnée d'images, elle a déjà conduit plusieurs projets amateurs de photographie et de réalisation filmique quand avec Dalia, une amie rencontrée par le biais de *Nubian Knights*, elles décident de tenter un projet photographique commun axé sur « *[leur] identité* »³⁶⁸ de jeunes femmes nubiennes et caiotes. L'idée est simple : Dalia enfile un *gargâr* (tenue spécifiquement nubienne), déambule vêtue ainsi dans les rues du Caire, comme elle ferait d'ordinaire ; seulement, Kausar la suit et la photographie.

L'action-performance « *Une Nubienne dans Le Caire d'al-Mo'ez* »³⁶⁹ (« *نوبية في القاهرة* », « *Nûbiya fi Qâhîrat al-Mo'ez* »), comme elles l'ont intitulée, se situe à mi-chemin entre un projet artistique classique (c'est une séance de prise de vues) et une opération coup-de-poing, constituant un « défi » lancé aux normes régissant la conformité socio-spatiale caiote. La promenade revendicatrice de Dalia³⁷⁰ et Kausar est applaudie sur les réseaux sociaux par des individus qui se sentent proches de leur positionnement et aspirant, pareillement, à s'appropriier la ville mais elle est aussi vivement décriée par d'autres, qui revendiquent une position de garants de

366 Mis à part les cimetières, Cf. FOGEL F., op.cit.

367 Voir *supra*, III.A.

368 Kausar utilise littéralement le mot « identité », « *هويتنا* », « *hûwiyetna* » (ie. « *notre identité* »).

369 *Shari' al Mo'ez* étant une rue tout à fait emblématique du Caire islamique.

370 J'ai seulement échangé par messages Facebook avec Dalia, 23 ans.

la Tradition. Les deux jeunes femmes mènent à bout leur projet et bousculent les références identitaires de façon créative, en suscitant des réactions de la part des passants, puis de la part du public virtuel qui observe les photos publiées en ligne par *Nubian Knights*.



Illustration 8: *Dalia en gargâr dans une rame de métro du Caire, image appartenant à l'album 'Une Nubienne dans le Caire d'Al-Mo'ez' ("Nûbiya fi Qâhîrat al-Mo'ez"), photo prise par Kausar et publiée sur Facebook par la page de Nubian Knights.*

Dalia, vêtue du gargâr fadidji, est photographiée par Kausar dans une rame quasiment vide du métro cairote. Elle regarde par la fenêtre et semble écouter de la musique sur son téléphone, comme le f(er)ait n'importe quelle passagère habituelle dans la (merveilleuse) configuration où une rame de métro se présente(r)ait vide.

La circulation entre l'espace public réel et l'espace symbolique est d'autant plus intéressante dans leur démarche que Kausar et Sahar³⁷¹, lors de notre rencontre, font état d'entraves à leur liberté de mouvement qui leur sont imposées par leurs familles. En effet, ce n'est que tardivement que Sahar s'autorise à réaliser son « rêve » et à voyager en Asie. Kausar, elle, n'a jamais encore voyagé seule. Toutes les deux racontent l'insistance de leurs cercles familiaux sur « *Get married and then*

³⁷¹Entretien collectif du 2 mars 2017, Le Caire.

travel as you want ! »³⁷², le fait qu'elles soient limitées dans leurs choix de vies en tant que femmes célibataires. Aussi, comme « *l'interdiction [se. parentale et plus globalement, émanant de la société patriarcale égyptienne] devient interne* » (« *المنع اصلا هيبة جواك* », « *al man' aslan hayabqa guwâk* »³⁷³) au bout d'un certain temps, l'initiative « *Une Nubienne dans Le Caire d'al-Mo'ez* » prend plus de relief encore au gré des déclarations des enquêtées : en s'appropriant la ville, elles redécouvrent un espace qui, à défaut d'être insolite et nouveau en soi, est transformé par la mise en scène de leur présence.

Enfin, les jeux de redéfinition des frontières de l'insolite et du familier, du sien et du profane, de l'innovation et de la Tradition sont soutenus par deux types d'objets particulièrement signifiants : le vêtement (*gargâr* et *hijâb*³⁷⁴) et le cheveu, tous deux attributs devenant polysémiques lorsqu'ils sont associés au corps féminin.

1 La « (ré)invention de la tradition » et le *gargâr*

Lorsque les institutions et les individus ne savent plus comment faire face au changement, ils font appel à un « *traditionnalisme de protection* »³⁷⁵, selon une formule de Frédérique Fogel. Il s'agit de sciemment de mettre en jeu son rapport au passé pour produire le présent, en s'appuyant sur la tension, en réalité, immaîtrisable qui existe entre l'oubli et la mémoire. Ainsi, la tradition opère comme un « *medium entre le proche et le lointain* »³⁷⁶ et devient un mode d'adaptation par lequel la société joue son rapport au passé tout en étant bien ancrée dans le présent.

La performance de Dalia et Kausar, qui vise initialement à prouver qu'en tant que femmes nubiennes et cairotes, elles parviennent à « *préserver leur identité* » (« *تحافظ على هويتها* », « *thâfez 'ala huwiyethâ* ») est, de ce point de vue, une réussite à leurs yeux. En voulant montrer qu'elles « *préservent* » leur nubianité, toutes les deux s'inscrivent dans cette rhétorique du passé sélectif *versus* le changement. Seulement, la seule différence affichée, dans cette mise en scène par rapport à un jour ordinaire est, outre l'appareil photo qui, lui, constitue une manifestation criante de

372Sahar, entretien du 2 mars 2017.

373Kausar, idem.

374J'emploie dans cette partie le mot « *hijâb* » plutôt que « voile » ou « foulard » car ceux-ci renvoient à un imaginaire très franco-centré. Lié à toute une série de polémiques portant non pas tant sur la « laïcité » mais sur la visibilité des musulmans dans l'espace public et en fin de compte, sur leur légitimité à faire partie de la société française, ce terme polluerait, ici, mon propos.

375FOGEL F., op.cit.

376Ibid.

contemporanéité³⁷⁷, est le port du *gargâr*. Celui-ci, à lui seul, incarne toute cette Tradition réinvestie et devient « رمز للهوية » («*ramz lil-huwiya* », c'est-à-dire « un symbole de l'identité »). D'ailleurs, les passants s'arrêtent, leur demandent ce qu'est le *gargâr*, demandent à être pris en photo avec elles etc. C'est une étrangeté, une rémanence du passé que Dalia remet au goût du jour en l'arborant avec fierté dans les rues du Caire. Alors qu'elles craignaient toutes les deux un rejet voire des situations violentes (« مواقف عنيفة », « *mawâqif 'anîfa* »³⁷⁸), Kausar dit avoir été agréablement surprise par l'attitude obligeante des passants.

Par ailleurs, lors de la soirée *Aykadolly* au Sawy Center, il m'a été donné d'observer différents types de mises en scène de soi et de la Tradition.

EXTRAIT DE CARNET DE TERRAIN : OBSERVATION PARTICIPANTE.

Description de la soirée « *Aykadolly* »³⁷⁹, au Sawy Center, le 10 février 2017.

« La fête nubienne de vendredi dernier m'a permis d'observer des choses intéressantes. A l'origine, je devais retrouver G. de l'association socio-caritative « Nuba al-Kheir »³⁸⁰ mais elle m'a fait faux bond. Finalement, j'ai passé près d'une heure et demie (arrivée vers 18h00, je suis repartie aux alentours de 19h20) sur place, en observation et j'ai seulement interagi avec une des personnes présentes, une jeune femme (nubienne) portant un pull « Nubian Knights » et qui tenait un stand de tatouage au henné à la façon « nubienne ». La voyant seule, je me suis dit qu'il fallait que je saisisse l'occasion de rencontrer enfin une jeune fille appartenant à l'organisation.

D'autres portaient des pulls « Nubian Knights » mais elles semblaient très occupées. C'est pourquoi j'ai choisi d'aborder la demoiselle du stand mais nous n'avons pas pu parler sereinement. Il faut préciser qu'en quelques instants (un intermède ayant commencé) il était devenu impossible d'échanger avec elle plus de deux minutes consécutives tant la file de jeunes filles voulant se faire tatouer s'était étirée ! Néanmoins, la jeune fille dont le prénom -Armi ? Amri ?- est nubien, elle me l'a confirmé, a pris mon numéro de téléphone et m'a promis de me mettre en contact avec d'autres jeunes femmes qui ou bien, appartiennent à Nubian Knights ou bien, ont participé, d'une manière ou d'une autre, à l'organisation de l'événement. Cette demoiselle n'est

377J'y reviens plus bas, voir *infra*, III.C.2.

378Kausar, le 2 mars 2017.

379 Organisée par Nubian Knights.

380ie. « Nubie le Bien ».

pas tatoueuse à temps plein. Elle est elle-même née au Caire et ne parle pas de langues nubiennes. Elle m'a confié avec une certaine retenue qu'elle ne se sentait pas suffisamment « qualifiée » pour m'accorder un rendez-vous. C'est tout ce qu'on aura le temps de se dire.

[...] Près de la buvette et du stand de henné se trouvait un autre stand avec un photographe qui se proposait de prendre en photo des jeunes femmes qui avaient enfilé, le temps de quelques minutes, des « tenues nubiennes ». Il y avait plusieurs tenues, trois ou quatre, dont certaines colorées et une noire en dentelle ou en crochets³⁸¹. Ce stand m'a semblé fonctionner comme un stand de déguisement. Le photographe (homme) était assigné à ce stand (public très féminin, d'ailleurs) mais d'autres photographes (trois, il me semble, parmi lesquels une femme) portant des pulls « Nubians Knights » étaient déployés dans la salle : certains photographiaient la scène et les artistes, d'autres le public etc. Un autre stand un peu plus loin proposait des pièces d'artisanat nubien : des bracelets, des طاقيات (« tâqitât »³⁸²), des objets de décoration en osier, en bambou... certains objets étaient aux couleurs de la Jamaïque ! Très étonnamment. Et des objets représentant le visage de Bob Marley se vendaient au côté de ses produits d'artisanat. Un motif qui m'avait déjà semblé récurrent à Assouan. Enfin, un dernier stand vendait des bijoux en argent importés.

[..] A l'heure où j'arrive, les stands qui vendent des objets semblent moins populaires que ceux qui proposent des tatouages ou le combo « déguisement »/photographie. Lorsque je quitte le Sawy Center, une heure et demi plus tard, le stand vendant des objets d'artisanat nubien semble plus fréquenté mais le stand « déguisement »/photo demeure le plus peuplé. [...] »

Lors de cette soirée, ce qui est (entre autre) en jeu est bien la patrimonialisation d'attributs matériels et symboliques censés incarner une certaine Tradition : la musique, le tatouage, les produits de fabrication artisanale et bien sûr, le vêtement, à nouveau. Mais en même temps que le stand de « déguisements nubiens » est très fréquenté, sa popularité indiquant une jeunesse friande de ces *flashbacks* matériels et, donc, en recherche de Tradition, la photographie rend le port de la tenue pittoresque, comme dans le cas de la performance de Dalia et Kausar. Il est important de noter qu'encore une fois, c'est le corps féminin déguisé (comme support à la Tradition) qui joue le rôle de ciment entre la Nubie du passé et la nubianité au présent. Comme la mémoire et l'oubli néanmoins, la Tradition -telle que définie plus haut, ie. comme négociation fluctuante entre passé et

381J'apprendrai plus tard que ce dernier vêtement est propres aux femmes fadidja et est appelé le « gargâr ».

382Les *tâqiyât* étant un couvre-chef que les hommes portent.

présent, et de ce fait, condition *sine qua none* de la pérennité des sociétés, n'est rien de plus qu'un processus continu de construction et de reconstruction sémiotique.

2 Entre *hijâb* et cheveux, l'interstice de l'identité vécue et perçue

Enfin, et il a déjà été fait plusieurs allusions à la thématique capillaire à travers les chapitres précédents, il est temps de s'arrêter sur le cheveu et son pendant féminin, dans un contexte cairote en 2017, le *hijâb*. Parmi les enquêtées femmes que j'ai rencontrées et/ou avec qui j'ai pu interagir³⁸³, cinq portaient un *hijâb* (Galila, Sahar, Samar, Hoda et Kausar) et deux (Fatma et Dalia) ne le portaient pas. Qu'elle soit supposée par les majoritaires ou bien une étiquette que les autres membres du groupe nubien (masculins principalement) tentent de leur imposer, la thématique de l'*altérité* est alors apparue plus palpable à travers les expériences des deux femmes qui ne portaient pas de *hijâb*, qu'à travers celles des *muhaggabât* ("محجبات"³⁸⁴). L'une m'a été rapportée par la concernée elle-même (Fatma), l'autre (l'expérience de Dalia) a fait l'objet d'un récit superposant plusieurs voix et points de vue. Premièrement, le récit de Fatma, présenté en deux parties, rapporte un rapport privilégié aux cheveux (I) et une version féminine de l'« altérité présumée » qu'on a traitée plus tôt pour les enquêtés masculins (II).

EXTRAIT DE CARNET DE TERRAIN : I. LES CHEVEUX.

ENTRETIEN AVEC FATMA EMAM SAKORY, LE 7 FÉVRIER 2017.

« J'arrive au Oldish café, face à l'entrée de l'American University in Cairo. Le mur qui me fait face porte encore les fresques et traces de l'esprit révolutionnaire de la place Tahrir avoisinante et du *wust al-balad*³⁸⁵ de 2011-2012. Un graffiti retient tout particulièrement mon regard. Il représente une jeune femme de profil, portant un *hijâb*. La silhouette surplombante de la jeune femme est accompagnée de deux mots : « كوني نفسك », « Sois toi-même »³⁸⁶ [...].

Je commence par remercier Fatma d'avoir bien voulu me rencontrer, lui avoue que je suis, avant

383En entretien individuel, collectif, par mails ou bien simplement au détour d'un événement culturel/festif, dans des discussions plus ou moins formelles. La seule avec qui je n'ai pas eu d'entrevue physique est Dalia qui a eu un empêchement le jour où je devais la rencontrer avec Kausar avec qui elle avait travaillé sur le projet « Nûbiya fi Qâhîrat al-Mo'ez », ie. « Nubienne dans le Caire d'al-Mo'ez ». Nous avons finalement échangé un peu par messages électroniques.

384Terme désignant les femmes qui portent un *hijâb*, en arabe égyptien.

385 ie. le centre-ville.

386 En l'occurrence, l'impératif est conjugué au féminin, en arabe, il est important de le préciser..

tout, heureuse en tant que personne de la rencontrer car je me sens proche de ses questionnements et de ses positionnements, en tant qu'enfant de l'émigration, en tant que franco-tunisienne, qui plus est, originaire du Sud tunisien ; en tant que femme et en tant qu'urbaine. Je m'excuse de préférer, par facilité, m'adresser à elle en anglais précisément pour les mêmes raisons : je ne me sens pas suffisamment arabophone au quotidien pour pouvoir encore m'approprier l'égyptien face à quelqu'un qui maîtrise parfaitement l'anglais [...].

D'emblée, elle me demande, avec beaucoup de bienveillance « Then, tell me more about your background. ». J'ai affaire à quelqu'un d'éduqué -le mot « background » trahit presque immédiatement sa formation en sociologie- et de méthodique. Avant ceci, il y a un long interlude concernant... nos cheveux. D'une remarque (un compliment?) que Fatma me fait sur ma chevelure (courte alors et bouclée), on commence à parler de cheveux, de ce que ceux-ci symbolisaient, du racisme que la manière de les appréhender révélait souvent etc. Un an sur deux me dit-elle, elle les coupe courts mais cela requiert beaucoup d'entretien : des huiles exotiques, du beurre de karité... « African recipies mainly. » me dit-elle. Elle pense à tenter de se faire tresser les cheveux en « corn rows »³⁸⁷ dans un des multiples salons tenus par les Soudanaises d'al-Maadi³⁸⁸. Je lui demande si elle a entendu parler de toute la vague « Don't touch my hair »³⁸⁹, venue des Etats-Unis. Elle me répond que les cheveux représentent un enjeu de pouvoir et que l'oppression des femmes noires passe beaucoup par leur apparence. Elle rappelle alors avec affliction les « human zoos in Europe, early 20th century, where Black women, even Nubian women were exhibited, naked, in cages, like animals » [...].

Je suis contente de ce début de discussion qui est à la fois suffisamment décontracté, spontané et riche. Mon interlocutrice me fait comprendre qu'elle est tout à fait branchée sur les sphères anti-racistes internationales (et régionales, à tout le moins) et qu'elle se sent très proche des tendances et de l'actualité afroféministe en ligne. Notre long échange sur les cheveux au « naturel » est éclairant. Et je crois que tandis que nous partageons des expériences liées à nos choix esthétiques, politiques et capillaires, une certaine proximité s'installe entre nous [...]. »

387 ie. en tresses collées.

388 Quartier au sud du Caire.

389 Cette formule (« Don't touch my hair ») devenue clé depuis, a notamment été popularisée en France grâce à une chanson de l'artiste afro-américaine Solange Knowles, parue en 2016 dans son album *A Seat at the table*. Sur la couverture de l'album, l'artiste apparaît en cheveux naturels, « nappy » selon la formule d'usage aux USA.

Indéniablement, une certaine similarité dans nos profils éducatif, « professionnel » et dans nos questionnements a donné à cet entretien une fluidité qui est sa principale richesse. Fatma, dès le début, aborde le sujet capillaire. Elle me décrit les différentes méthodes et procédés qu'elle emploie pour nourrir ses cheveux et les renforcer. Symboles et matérialisation par excellence de sa « ligne de couleur », en incarnant aux yeux des majoritaires son *altérité*³⁹⁰, ils en sont d'autant plus le symbole de son identité. Elles les nourrit et les renforce dans une visée esthétique, certes, mais aussi dans un prolongement de la valorisation et de l'« *enchantement de soi* » globaux présentés plus tôt. Ce qui est mis en avant par le groupe dans le visage féminin transformé en flambeau de la nubianité, c'est la peau noire. Les cheveux de la femme adulte sont eux, évacués par le groupe car trop intimes, *harâm* -sacrés, infranchissables. Au contraire, ici, le témoignage de Fatma met en lumière le fait que le cheveu soit, à l'échelle individuelle et personnelle, un enjeu primordial de l'estime de soi.

Ce mot d'ordre du cheveu au naturel -nappy, en anglais- ou tressé confirme que Fatma s'inscrit en plein dans la lignée du *Black feminism* et est parfaitement au fait des inflexions et respirations des cercles afroféministes internationaux. Le *Black feminism* est né aux Etats-Unis et correspond à « un ensemble d'expériences et d'idées partagées par des femmes afro-américaines, un point de vue particulier sur soi, sur la communauté et sur la société [...], qui se base sur des interprétations théoriques de la réalité des femmes noires faites par celles-là même qui la vivent »³⁹¹. Les thèmes fondamentaux de l'afroféminisme étant : l'héritage d'une histoire de lutte, le caractère interconnecté de la race, du genre et de la classe et la lutte contre les stéréotypes.

Deuxièmement, l'entretien avec Kausar a laissé transparaître une accusation d'altérité adressée à Dalia par les « majoritaires parmi les minoritaires », c'est-à-dire -principalement- les hommes dans le collectif nubien. En effet, Dalia ne portait pas de *hijâb* sur les photos de l'album « *Une Nubienne de le Caire d'al-Mo'ez* » et cela lui a valu d'être été vouée aux gémonies par une multitude³⁹² d'abonné.e.s de la page Facebook de *Nubian Knights*.

انتوا بتهموا البنت و الا المشروع؟ هي البنت مش متحجة و انا مش [...]»
همثل، انا مش عشان خاثر اعمل حصة على حاجة معينة لا، انا عيزها زي ما
هي كده و انت مش هتقدر تأخذ منها الهوية بتاعتها ! [...] و ممكن الناس دي

390 Voir *infra*.

391 Cf. Notice « Intersectionnalité » dans ACHIN C. et BERENI L., op.cit.

392 Le nombre de commentaires sur la page de l'album photo atteignant à peu près 300, au début du mois de juin 2017.

تبقى متقبلتها عادي لو مش لابسة « جرجار », و ال « جرجار » ده ما ليهش دعوة

! بلدين خالص

* * *

« [...] Mais c'est elle que vous attaquez ou bien le projet ? En l'occurrence, la jeune fille ne porte pas le hijab. Moi, je ne vais pas jouer la comédie parce je fais une session (ie. un shooting photo) sur un sujet précis ! Je veux qu'elle pose telle qu'elle est, comme ça. Et toi, tu n'es pas en mesure de lui ôter son identité ! [...] Et il est possible que ces mêmes personnes [se. qui ont critiqué la tenue de Dalia] l'aient tout à fait acceptée si elle ne portait pas le gargâr alors que le gargâr n'a strictement aucun lien avec la religion ! »

* * *

- Note à propos de la traduction : La dernière phrase est difficile à rendre dans son sens originel. La racine q-d-r, en arabe se réfère au pouvoir mais aussi à la destinée. Kausar renvoie aux personnes qui ont émis ces critiques la vacuité de leurs critiques, qui ne peuvent avoir aucune incidence sur le mode de vie et les choix vestimentaires de Dalia, tout en leur niant la légitimité d'émettre de telles critiques.

Kausar, entretien collectif avec Sahar (Forum de la Femme nubienne), le 2 mars 2017.

Ici, il faut préciser que c'est lors d'un entretien collectif³⁹³ d'où Dalia est absente, que Kausar me raconte leur performance artistico-militante commune³⁹⁴. Elle me raconte l'événement de son point de vue, à elle, c'est-à-dire celui de la photographe qui se trouvait derrière l'appareil au moment des prises de vues, présente lors de toutes les interactions avec les passant.e.s³⁹⁵ le jour de la performance mais elle me raconte aussi les réactions différées que suscite la publication sur Internet (Facebook surtout) des ses clichés parmi la communauté nubienne virtuelle. Or, elle n'apparaît jamais sur lesdits clichés³⁹⁶ et est donc invisible aux yeux des usagers de Facebook qui consultent l'album « *Nûbiya fi Qâhirat al-Mo'ez* » sur la page de Nubian Knights. Ainsi, tandis que Kausar était partie prenante de la performance le jour-J puisqu'elle qu'elle est parfaitement visible

393Prévu comme un entretien individuel, à l'origine.

394L'initiative et la conception du projet était commune aux deux amies.

395Avec qui elle interagit autant que Dalia : elle répond à ses questions, lui explique leur idée etc.

396A part sa signature et son copyright qui scellent chacune des images de l'album.

aux yeux du public visé³⁹⁷, les critiques et attaques qui échoient à Dalia lors de la mise en ligne des images de leur performance ne la visent pas directement car elle en est physiquement absente. Cette ambivalence s'accroît lorsqu'on considère le fait qu'au quotidien, Kausar porte elle-même un *hijâb*. Se trouvant, de par cet aspect-là parmi les « moins visibles parmi les visibles » et passant donc, dans une lecture de la version virtuelle de cet événement, doublement inaperçue ; on comprend que le récit et le témoignage de Kausar sont tout à fait singuliers.

D'autre part, il faut aussi noter que la présence de Sahar donne une teneur plus dense encore à cet échange. Sahar avait effectivement entendu parler du projet « *Une Nubienne dans le Caire d'al-Mo'ez* » de Kausar et Dalia, notamment par le biais de l'article qui est paru dans le journal en ligne *al-Youm al-Saba'* (ie. « Le Septième Jour »)³⁹⁸ et à travers la page Facebook de *Nubian Knights* mais ne connaissait pas personnellement Kausar ou bien Dalia³⁹⁹ et avait encore moins eu vent de la polémique suscitée par les photos de l'événement. Cela m'a permis de suivre la réaction de Sahar -indignée- alors qu'elle découvrait, en même temps que moi, les coulisses de l'anecdote à travers ses échanges avec Kausar.

Ainsi, alors qu'elles se lançaient dans une entreprise provocatrice vis-à-vis des citoyen.ne.s égyptien.ne.s majoritaires, avec plus ou moins l'objectif d'interpeller les non-Nubiennes sur leur passage, Dalia et Kausar se retrouvent à plaider, en leur condition de femmes, pour le « droit à l'indifférence » au sein-même de leur communauté. En effet, le « droit à l'indifférence » est une condition qui fait que les sujets « *ne sont pas systématiquement obligés de donner des explications, de justifier ce qu'ils font, ce qu'ils pensent, leurs rites, ce qu'ils mangent, leur sexualité, leurs sentiments religieux, leur vision du monde et toutes les données et informations que nous, les gens normaux, ne fournirions qu'à une personne qui fait partie de notre cercle intime* »⁴⁰⁰.

En l'occurrence, l'événement que constitue la performance de Dalia et Kausar provoque plusieurs types de réactions qui, par le biais de la manipulation de la nostalgie et de la Tradition visent à consolider l'ascendant des hommes -comme garants de la Tradition- sur les femmes du groupe. D'une part, il offre une manifestation du caractère fondamentalement réactionnel des

397 Que sa présence et celle de son attirail photographique (appareil, objectifs, trépied etc.) ont probablement plus attiré que la tenue de Dalia, à proprement parler.

398 cf. « *بالصور.. "نوبية في القاهرة المعز" حملة ترصد حياة النوبيات في العاصمة* » (« En images... « Nubienne dans le Caire d'al-Mo'ez », une campagne qui rapporte la vie des Nubiennes de la capitale » dans *al-Youm al-saba'*, le 11 novembre 2011. URL : <http://www.youm7.com/story/2016/11/11//بالصور-نوبية-في-قاهرة-المعز-حملة-ترصد-حياة-النوبيات-في> 2963243

399 Pourtant un certain entre-soi existe dans les cercles cairotes engagés dans la promotion de l'identité nubienne puisque, de fait, les événements sont relativement peu nombreux et les réseaux fluides.

400 QUEIROLO PALMAS L., art.cit.

revendications identitaires : les critiques et commentateurs masculins de l'album en ligne incarnent une sorte de traditionalisme circonstanciel, ils agitent l'épouvantail d'une « tradition » (la Tradition) qui, parce qu'une femme revendique publiquement un habit nubien sans porter de *hijâb*, n'existerait plus. On peut aussi rattacher cet élément à ce que Fogel appelle la « *stratégie du ramener à soi* »⁴⁰¹. Chez ses enquêté.e.s, celle-ci consiste en l'incorporation de pans de la tradition islamique dans les mythes d'origines, et ce faisant, elle revisite le rapport du local et de l'universel. Dans le cas des photos de Kausar, il me semble que la dynamique réactionnelle participe d'un même élan en s'appuyant sur un attribut rituel mais aussi identitaire : le *hijâb*.

Fatma, quant à elle, étant donné qu'elle a vécu l'expérience d'une *muhaggaba* et d'une non-*muhaggaba* dans la ville du Caire et ailleurs, à l'étranger notamment, m'a livré le récit d'une expérience originale de « l'altérité présumée ».

EXTRAIT DE CARNET DE TERRAIN : II. LE *HIJÂB*, JAMAIS UN SIMPLE ACCESSOIRE.

ENTRETIEN AVEC FATMA EMAM SAKORY, LE 7 FÉVRIER 2017.

« [...] S'engage alors une digression sur les lieux où elle a vécu en Europe. En Belgique et à Malte car elle a étudié à Gent University et à La Valette. Fatma garde un souvenir très violent de son passage à Gand : une islamophobie et un chauvinisme inédit, selon elle. Rapidement, pour illustrer son propos, elle me raconte une anecdote. Elle portait alors le *hijâb*. Alors qu'elle était accoudée à un bar avec des amis, elle reçoit une bouteille de bière sur la tête. Un client la lui jette délibérément dessus et se met à l'insulter en flamand, langue qu'elle ne comprend pas. Fatma me confie qu'à cette période, qu'elle situe aux alentours de la polémique sur la construction de minarets en Suisse – 2008-2009, le choix du repère étant lui-même édifiant, elle entre dans une phase dépressive. Elle se sent pas à sa place dans son environnement gantois et se sent mal dans sa peau.

Je lui dis qu'en France, la situation aux lendemains des attentats est très tendue et que le nombre d'actes de violence envers des femmes portant le *hijâb* a considérablement augmenté. Elle me répond (paradoxalement pour une Égyptienne ?) : « But, really, France seems to have a problem with its nationalism. ».

J'acquiesce et nous migrons vers le sujet du racisme, en général. Je lui dis que c'est non seulement le rapport des nouvelles générations de Nubien.ne.s à la mémoire mais aussi leur rapport à leur couleur de peau, aux discriminations qu'il subissent sur le sol égyptien qui

401 FOGEL F., op.cit.

m'intéressent dans la question nubienne.

Immédiatement, elle me dit que « as a woman », elle subit une « hypersexualization in my everyday life » et que le racisme passe avant tout par le harcèlement sexuel qu'elle subit depuis son adolescence. De nouveau, les cheveux jouent un rôle crucial dans cet aspect de sa vie puisque Fatma raconte subir un racisme accru depuis qu'elle a retiré son hijâb, au lendemain de la révolution de 2011. Depuis lors, on lui demande si elle parle arabe avant de s'adresser à elle dans la rue. On postule qu'elle n'est pas nationale égyptienne. Selon ses dires, on la prend la plupart du temps pour une réfugiée sud-soudanaise. Certains chauffeurs de taxi, ne voyant que son visage dans leur rétroviseur, lui demandent même régulièrement si le collier qu'elle porte autour du cou a une croix comme pendentif. « For the Egyptians, Black women wearing hijâb are women from Higher Egypt, from Aswan etc. » [...].

Je demande à Fatma si c'est à partir de son expérience européenne qu'elle a commencé de ressentir et de comprendre comme telle la discrimination raciale dans son pays d'origine. Sa réponse me surprend. Elle m'informe qu'au moment où elle vivait à l'étranger, c'est une sorte de misogynie islamophobe (elle dit littéralement « islamophobic misogyny ») qu'elle a surtout ressentie. Non, c'est bien son expérience « égypto-égyptienne » qui est la plus significative, de ce point de vue. Ainsi que certains de ses passages dans différents aéroports, celui du Caire où on lui a notamment demandé « When did you burn? » (« Quand est-ce que tu as cramé ? ») ou d'autres aéroports internationaux où ses cheveux ont été plus d'une fois pris pour cible, fouillés par des agents de sécurité, l'humiliant et salissant son apparence. Comme si son corps en soi était suspect et moins digne de respect que celui des autres voyageurs. [...] »

Une multitude d'informations exploitables se trouvent dans cet extrait. Une partie d'entre eux a déjà été analysée. Le récit d'une certaine « présomption d'altérité » genrée qui est distillée. Celle-ci est, de l'observation personnelle (et de l'expérience) de Fatma, intrinsèquement liée à la présence ou l'absence de *hijâb* sur la tête d'une femme noire. Si elle porte un voile, elle est considérée par les majoritaires comme venant de Haute Egypte, si elle n'en porte pas alors le fait qu'elle ait les cheveux découverts trahit sa soi-disant origine sud-soudanaise chrétienne⁴⁰². Cette dernière qualité rendrait son corps plus disponible et sa personne moins respectable. C'est ce qui ressort de son anecdote du taxi : le conducteur ne voit distinctement que son visage et son cou vraisemblablement. Les deux éléments qu'il conjugue pour décréter Fatma étrangère et non-musulmane sont donc sa couleur de peau et ses cheveux crépus. Enfin, à l'aéroport aussi, ses

⁴⁰²Dans l'immense majorité, les Sud-Soudanais.es réfugié.e.s au Caire sont chrétien.ne.s.

cheveux sont « présumés autres », à tel point qu'ils sont considérés suspects. Les policiers les classent en dehors des caractéristiques humaines et se permettent de les fouiller tels n'importe quel objet potentiellement dangereux (bagage, ordinateur etc.).

Dans les deux exemples présentés plus haut, en tous les cas, une femme frappée par une « ligne de couleur » et ne portant pas de *hijâb* est perçue comme une aberration par les majoritaires, d'une part, et par les voix masculines dans le collectif nubien. Fatma, Kausar et Dalia, bien qu'ayant des profils variés, rejettent en bloc ces procédés d'essentialisation qu'ils cherchent à éloigner ou au contraire à rapprocher de la majorité nationale, ou bien qu'ils accordent ou refusent le droit de cité parmi les Nubien.ne.s. Ces trois trajectoires féminines participent à leur façon à la redéfinition de la nubianité au premier chef, de ce que cela veut dire que d'être femme et nubienne, mais aussi femme et égyptienne. Elle le font de manière consciente mais aussi intrinsèquement, par leur présence même dans l'espace public et par leur volonté de se rendre visible.

Conclusion

Au bout du compte, il apparaît qu'en une dizaine d'années une « nouvelle génération » de militant.e.s nubien.ne.s égyptien.ne.s, héritière d'une trame organisationnelle communautaire ancienne et composée de différentes sous-groupes générationnels a réussi à fabriquer et consolider un « nous » qui résonne politiquement. Celle-ci s'est bâtie un socle solide à travers les phases ultra-contemporaines successives de l'histoire socio-politique égyptienne. Grâce à des référentiels partagés et des repères communs notamment, de jeunes *leaders* qui ont bénéficié de configurations et de structures d'opportunités favorables (comme la première période post-révolutionnaire (2011-2013) à l'échelle nationale ont émergé en même temps qu'ils ont fait éclore la cause nubienne comme problème politique. Si les revendications politiques ne sont pas abandonnées notamment par les entrepreneur.e.s de cause qui avaient été en première ligne durant la Révolution de janvier (Muhammad Azmy, Fatma Emam), le monde des professionnels de la politique est néanmoins délaissée par le gros des acteurs/rices du « renouveau nubien ». Ce dernier se mue aujourd'hui en une sphère soudée autour d'une idée qui fait quelque peu figure de mot-valise : la *culture nubienne*. Les militant.e.s de cette sphère travaillent à façonner et à vulgariser la nubianité, telle qu'ils/elles la fabriquent, auprès autres Nubien.ne.s avant tout, notamment par le biais des réseaux sociaux, et avec plus de difficulté, auprès des Égyptien.ne.s majoritaires.

Aussi, la nubianité en train de se faire, comme une faille, travaille et traverse le *centre* que représente l'égyptianité. En filant la métaphore géologique, on peut affirmer que celle-ci déplace et lentement reconfigure les contours de la nation telle qu'elle a été pensée dans les trois Constitutions égyptiennes (1971, 2012, 2014). Le collectif nubien conteste le monopole de l'Histoire (des) majoritaire(s) et aspire à avoir sa place dans les manuels de l'Éducation nationale. En particulier, la revendication d'une ethnicité non-arabe, dont l'une des manifestations actives est la réhabilitation de l'alphabet gréco-copte pour transcrire les langues nubiennes, représente un défi à l'hégémonie arabe. Les militant.e.s nubien.ne.s ont commencé d'ouvrir une brèche inédite, et encore étroite aujourd'hui, qui remet en cause la « présomption d'altérité » qui échoie aux Nubien.ne.s, du fait de la « ligne de couleur » qui les traverse. Cette brèche se fait aussi le lieu d'une appropriation du stigmat de couleur et ce, notamment, à travers une relation mythifiée à l'Afrique *a-topique* – qui n'existe qu'en icônes de lutte et en grands principes mais sans assise géographique ou humaine.

L'hypothèse genrée, enfin, s'est avérée valide en ce qu'il existe une parole et un vécu -plus exactement *des paroles* et *des vécus*- féminins distincts chez les Nubien.ne.s d'Égypte. Ceux-ci s'articulent autour du même stigmat chromatique amplifié par des rapports de force qui s'y surimposent. Ce premier stigmat ainsi qu'un stigmat capillaire -enjeux de différenciation dans l'espace public- alimentent au sein du collectif -hommes et femmes confondu.e.s- le postulat d'une aptitude à *transfigurer* la nubianité dans la société majoritaire. Par ailleurs, les femmes, qui se sont et qui sont érigées en figures de proue de la nubianité, revendiquent ardemment la combativité et la résistance comme traits communs face à l'éventail de préjugés qui leur incombe.

Ainsi, en s'appuyant, de manière transversale, tout au long de ce mémoire, sur l'idée de l'enchevêtrement et de l'imbrication des discriminations ; en distillant des considérations lexicales régulières et une réflexion continue sur le corps et sa portée politique, cette étude a permis d'établir des relations entre des phénomènes variés à prendre en compte dans la constitution d'un « nous » nubien renouvelé. Il s'agit notamment de la génération sociale, du « *backlash* », du sentiment d'appartenance, du stigmat et de l'adhésion à une « ligne de couleur », de la dimension genrée du vécu et de la prise de parole nubiens, de la centralité de l'« enchantement de soi » etc.

A l'heure qu'il est, néanmoins, et si l'on reprend l'idée -émise au tout début de cette étude- selon laquelle la question nubienne peut être regardée comme une métonymie de l'histoire contemporaine de l'Égypte, alors la situation est inquiétante. En particulier, les leaders, Muhammad Azmy surtout, du mouvement pour les droits de la minorité nubienne sont menacés, suivis, harcelés. L'impasse sur l'anti-constitutionnalité des décrets présidentiels 498, 356 et 444 continue de se

resserrer et la parole politique dissidente se raréfie, y compris sur Internet. Le blog, pourtant actif depuis une dizaine d'années, de Fatma Emam n'a plus vu un seul billet publié depuis le 18 octobre 2016 – le billet du jour était alors un mot de solidarité avec Mozn Hassan, fondatrice de *Nazra*, poursuivie en justice par l'État pour des financements étrangers... L'Égypte et ses militant.e.s, pourtant aguerri.e.s, vivent aujourd'hui des heures sombres.

Bibliographie indicative

ABU-LUGHOD L., *Dramas of nationhood : the politics of television in Egypt*, Chicago ; London : University of Chicago Press, cop. 2005

ACHIN C. et BERENI L., *Dictionnaire genre & science politique*, Presses de Sciences Po, Paris, 2013

ADIB DOSS M., BARBARY C., « *Tamarrod* (« rébellion ») : une autre lecture de l'action politique dans le processus révolutionnaire égyptien. » dans *Confluences Méditerranée*, n°88, hiver 2013-2014

AIT BEN LMADANI F., MOUJOURD N., « Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s ? » dans *Mouvements*, 2012/4 (n°72) [en ligne]

AL-ALI Z., « Troisième Constitution égyptienne en trois ans » dans ROUGIER B., LACROIX S. et alii, *L'Egypte en révolutions*, PUF, Paris, 2015

AMOSSY R. et HERCSCHBERF PIERROT A., *Stéréotypes et clichés – langue, discours, société*, Editions Nathan, Paris, 1997.

AMSELLE J-L., *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris, 1990

ARNAUD L., GUIONNET C. et alii, *Les frontières du politique, enquête sur les processus de politisation et de dépolitisation*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2005

AUDI P., « Remarques sur le sentiment d'appartenance » dans *Les Temps Modernes*, Paris, 2010

BARBE N., CHAULIAC M. et alii, *L'immigration aux frontières du patrimoine*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. Ethnologie de la France, cahier n° 28, Paris, 2014

BARON B., *Egypt as a woman : Nationalism, Gender and Politics*, University of California Press, Berkeley, 2005

BARTH F., *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*, George Allen & Uwin, Londres, 1969

BATTESTI V., IRETON F. et alii, *L'Égypte au présent : inventaire d'une société avant révolution*, Actes Sud, Arles, 2011

BECHIR AYARI M., « Non, les révolutions tunisienne et égyptienne ne sont pas des « révolutions 2.0 » » dans *Mouvements*, vol. 66, no. 2, 2011

BEN NEFISSA S., « Révolution civile et politique en Égypte. La démocratie et son correctif », *Mouvements*, 2/2011 (n°66), p.48-55.

BERNARD-MAUGIRON N., « La Constitution égyptienne de 2014 est-elle révolutionnaire ? », *La Revue des droits de l'homme* [En ligne], 6 | 2014, mis en ligne le 20 novembre 2014.

BLANDIN C., « Présentation. Le web : de nouvelles pratiques militantes dans l'histoire du féminisme ? » dans *Réseaux* 2017/1 (n° 201)

BOESTCH G., « Noirs ou blancs : une histoire de l'anthropologie biologique de l'Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 24 | 1995, mis en ligne le 15 mars 2016.

BROWN N., « La justice égyptienne dans l'ère post-révolutionnaire » dans ROUGIER B., LACROIX S. et alii, *L'Égypte en révolutions*, PUF, Paris, 2015

BRUNEEL E, GOMES SILVA T. A., « Paroles de femmes noires. Circulations médiatiques et enjeux politiques » dans *Réseaux* 2017/1 (n° 201)

BUSH R., AYEB H., *Marginality and exclusion in Egypt*, The American university in Cairo Press, Le Caire, 2012

CARA J-Y., SAINT-PROS C. et alii, *L'évolution constitutionnelle de l'Égypte : avec le texte de la Constitution de 2014*, Observatoire d'études géopolitiques, Paris, 2014

CARJAVAL SANCHEZ F., « Construction identitaire entre projet de blanchissement et processus de socialisation à la masculinité », dans revue *¿ Interrogations ?*, N°16. Identité fictive et fictionnalisation de l'identité (II), 2013 [en ligne]

CARNEIRO S. (traduit par FALQUET J.), « Noircir le féminisme » dans *Nouvelles Questions Féministes*, vol. vol.24, no. 2, 2005

CASAJUS D., « Fogel, Frédérique. – *Mémoires du Nil. Les Nubiens d'Égypte en migration*. Paris, Karthala, 1997, 400 p. », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 166 | 2002, mis en ligne le 10 juin 2005

CAVATORTA F., « Le printemps arabe. Le réveil de la société civile. » dans *Le réveil de la société civile en Méditerranée. Annuaire IEMED de la Méditerranée*, IEMED, Barcelone, 2012

CRENSHAW K., *Critical Race theory: The Key Writings That Formed the Movement*, New Press, New York, 1995.

COLONNA F., *Récits de la province égyptienne, une ethnographie Sud-Sud*, Actes Sud, Arles, 2004

COSSEE Claire, MIRANDA Adelina, OUALI Nouria, SEHILI Djaouida, *Le genre au cœur des migrations*, Editions Pétra, Paris, 2012

CRENN C., « Des invisibles trop visibles ? », *Hommes et migrations* [En ligne], 1301 | 2013, mis en ligne le 31 décembre 2015, consulté le 06 décembre 2016.

DECOBERT C. et alii, *Valeur et distance : Identités et sociétés en Egypte*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2000 [table ronde d'un séminaire au Caire « Identités communautaires », à l'Institut français d'archéologie orientale, Mars 1995]

DENIS E. et alii, *Villes et urbanisation des provinces égyptiennes : vers l'écoumènoplis ?*, Karthala, Paris, 2006

DEPREZ C., COLLET B., VARRO G. et alii, « Familles plurilingues dans le monde. Mixités conjugales et transmission des langues », *Langage & société*, n° 147, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2014

DERRIDA J., *Le monolinguisme de l'Autre*, Gallilée, Paris, 1996

DESCHENEAUX A. et CLEMENT F., « Le rire des victimes », *Civilisations* [En ligne], 62 | 2013, mis en ligne le 31 décembre 2016.

DORLIN E. (dir.), *Black feminism. Anthologie du féminisme africain américain, 1975-2000*, L'Harmattan, Paris, 2008

DU NGOC M., « Abdelmalek Sayad : L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 2. Les enfants illégitimes », *Nouvelles Questions Féministes*, 3/2008 (Vol. 27), p. 143-145.

EDWARDS TASSIE K., BROWN GIVENS S. M., *Women of color and social media multitasking: Blogs, timelines, feeds and community*, Lexington books, Londres, 2015

FABOS A. H., « Resisting blackness, embracing rightness: How Muslim Arab Sudanese women negotiate their identity in the diaspora » in *Ethnic and Racial Studies*, Vol 00., N°00, Taylor & Francis Online, 2011

FABOS A. H., *Brothers or Others?: Propriety and Gender for Muslim Arab Sudanese in Egypt*, Berghahn books, New York, 2008

FOGEL F., *La mémoire du Nil, Les Nubiens d'Egypte en migration*, Karthala, Paris, 1997

FOGEL F., « Transfert contre migration ? Une analyse des pratiques migratoires en Nubie égyptienne. » dans Véronique Lassailly-Jacob, Jean-Yves Marchal, André Quesnel, *Déplacés et réfugiés : la mobilité sous contrainte*, pp.137-159 [en ligne], 1999.

FOGEL F., « Mémoires mortes ou vives. Transmission de la parenté chez les migrants », *Ethnologie française*, 3/2007 (Vol. 37), p. 509-516 [en ligne].

FOGEL F., « Figures nubiennes de l'ethnie, de la minorité, de la nation (Égypte, Soudan) », *Ateliers* [En ligne], 26 | 2003, mis en ligne le 09 juin 2011.

GAXIE D., « Appréhension du politique et mobilisation des expériences sociales » dans la *Revue française de science politique*, 52 (2-3), 2002

GAYFFIER-BONNEVILLE C., *Histoire de l'Egypte moderne, L'éveil d'une nation, XIXe-XXIe siècle*, Flammarion, Paris, 2016

GEISER P., « Cairo's Nubian families » in *International Journal of Sociology of the Family*, Vol. 11, No. 2 (July-December 1981), pp. 285-312.

GOFFMAN E., *Stigmates, les usages sociaux du handicap*, [1962], Editions de Minuit, Paris, 1975.

GUIONNET C., NEVEU E., *Féminin/Masculin. Sociologie du genre*, Armand Colin, Paris, 2014

HAMIDI C., « Eléments pour une approche interactionniste de la politisation. Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration » dans la *Revue française de science politique*, 2006/1 (Vol. 56)

HAASE-DUBOSC D., MANEESHA L., « De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes » dans *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, no. 3, 2006

HOPKINS N. S., SAAD R., *Upper Egypt: Identity and Change*, The American University in Cairo Press, Le Caire, 2004

HOPKINS N. S., MEHANNA S. R., *Nubian Encounters: The Story of the Nubian Ethnological Survey 1961-1964*, The American University in Cairo Press, Le Caire, 2011

JANMYR M., « Nubians in Contemporary Egypt: Mobilizing Return to Ancestral Lands » in *Middle East Critique*, 2016 Vol. 25, No. 2, 127–146.

JANMYR M., « Human Rights and Nubian mobilization in Egypt: towards recognition of indigeneity » in *Third World Quarterly*, 2016

JAUNAIT A., CHAUVIN S., « Représenter l'intersection. Les théories de l'intersectionnalité à l'épreuve des sciences sociales », *Revue française de science politique*, 1/2012 (Vol. 62), p. 5-20. DOI : 10.3917/rfsp.621.0005

JENNINGS A. M., *Nubian Women of West Aswan: negotiating tradition and change*, Lynne Rienner Publishers, Londres, 2009

KHALIL M., MILLER C., « Old Nubian and Language Uses in Nubia », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 27- 28 1996, mis en ligne le 08 juillet 2008.

KHIAT S., « Les Noirs en Algérie : « Les nôtres » et les « leurs ». Noirs autochtones et immigrés subsahariens – L'altérité en circulation » dans « Communautés communautaires communautarisme », *NAQD*, n°35, Paris, Automne 2015

KOZMA L., *Policing Egyptian Women*, Syracuse University Press, New-York, 2011

LANGHANS B., « D'une identité politique à une identité communautaire », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 72 | 2003, mis en ligne le 29 avril 2008.

LE HOUEROU F., *Migrants forcés éthiopiens et érythréens en Egypte et au Soudan : passagers d'un monde à l'autre*, L'Harmattan, Paris, 2004

LE MENTEC K., « Le projet des Trois Gorges: faire parler les héros et les dieux » dans *Etudes chinoises*, vol. xxix (2010) – produit à l'occasion de la journée de l'Association Française des Etudes Chinoises (AFEC) du 26 juin 2009.

LUTHI J-J., *Le déclin de l'esclavage en Egypte du XVIII au XXe siècle*, L'Harmattan, Paris, 2013

MAHMOOD S., *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, La Découverte, Paris, 2009

MARTIN D-C. et alii, *L'identité en jeux : pouvoirs, identifications, mobilisations*, Paris, Karthala, Paris, 2010

MARTINELLO M., *L'ethnicité dans les sciences sociales*, PUF, Paris, 1995

MASSON S., « Sexe/genre, classe, race : décoloniser le féminisme dans un contexte mondialisé. Réflexions à partir de la lutte des femmes indiennes au Chiapas », *Nouvelles Questions Féministes* 2006/3 (Vol. 25), p. 56-75.

MATHIEU L., « L'espace des mouvements sociaux », *Politix*, 1/2007 (n° 77), p. 131-151.

MAUREL C., « Le sauvetage des monuments de Nubie par l'Unesco (1955-1968) », *Égypte/Monde arabe*, Troisième série, 10 | 2013, mis en ligne le 10 février 2014.

MELIS Corinne, « Nanas-Beurs, Voix d'Elles-Rebelles et Voix de femmes », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19- n°1, 2003

MILLER C., *Les Saidis au Caire : accommodation dialectale et construction identitaire*. J.L. Arnaud. Maison Neuve et Larosse, pp.175-194 [en ligne], 2005.

MONCIAUD D., « Écrire l'histoire des femmes d'un point de vue féministe égyptien. », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 96-97 | 2005

MRAD DALI I., « Les mobilisations des « Noirs tunisiens » au lendemain de la révolte de 2011 : entre affirmation d'une identité historique et défense d'une « cause noire » » dans *Politique Africaine*, 2015/4 (N° 140), Karthala, Paris

MRAD DALI I., *Identités multiples et multitudes d'histoires : les « Noirs tunisiens » de 1846 à aujourd'hui*, thèse sous la direction de Jocelyne Dakhlia, EHESS, Paris, 2009

MRAD DALI I., « Minorités noires et esclavages au XIXe siècle dans l'historiographie du Maghreb. Quelles réalités à travers le prisme des absences et tendances éditoriales ? » dans *Écritures historiennes du Maghreb et du Machrek. Approches critiques*, NAQD, Revue d'études et de critique sociale, Hors série, 2015.

NANCY J-L., *Identité. Fragments, franchises*, Galilée, Paris, 2010

NEVEU E., *Sociologie des mouvements sociaux*, La Découverte (5^e édition), Paris, 2011

OTAYEK R., « “Vu d'Afrique”. Société civile et démocratie. De l'utilité du regard décentré », *Revue internationale de politique comparée*, 2/2002 (Vol. 9), p. 193-212.

OZOUF M., *Composition française. Retour sur une enfance bretonne*, Paris, Gallimard, 2009

PAGES-EL KAROUI D., VIGNAL L., « Les racine de la révolution du 25 janvier en Egypte : une réflexion géographique. » dans *Écho Géo*, « Sur le Vif », N°14, Octobre 2011

PAGES-EL KAROUI D., « Égyptiens d'outre-Nil : des diasporas égyptiennes », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 23 | 2012, mis en ligne le 19 novembre 2014

POMMIER S., Égypte, *L'envers du décor*, La Découverte, Paris, 2008

POUESSEL S. et alii, *Noirs au Maghreb : Enjeux identitaires*, IRMC-Karthala, Clamecy, 2012

POUESSEL S., « Les marges renaissantes : Amazigh, Juif, Noir. Ce que la révolution a changé dans ce « petit pays homogène par excellence » qu'est la Tunisie », *L'Année du Maghreb*, VIII | 2012.

QUEIROLO PALMAS Luca, « " Nous sommes ici ! ". Les enfants de l'immigration contre une postérité inopportune », *Migrations Société*, 3/2012 (N° 141-142)

PICARD J.. *Le Caire des migrants africains chrétiens. Impasse migratoire et citadinités religieuses*, (en ligne) Thèse de doctorat à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2013.

RIEFFEL R., *Révolution numérique, révolution culturelle ?*, Gallimard, Paris, 2014

ROGAN E. et alii, *Outside in: on the margins of the modern Middle East*, I. B. Tauris & Co, Londres, 2002

ROUGIER B., LACROIX S. et alii, *L'Egypte en révolutions*, PUF, Paris, 2015

ROUSSILLON A., « Égyptianité, arabité, islamité : la recomposition des référents identitaires », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 11 | 1992, mis en ligne le 09 juillet 2008.

SAYAD, A., *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris, 1999

SHAFIK V., *Popular Egyptian cinema: gender, class and nation*, The American University in Cairo Press, Le Caire, 2007

SINGERMAN D., AMAR P. et alii, *Cairo Cosmopolitan, Politics: Culture and Urban Space in the New Globalized Middle East*, The American University in Cairo Press, Le Caire, 2009

SHAMI S., « The Social Implications of Populations Displacement and Resettlement: An Overview with a Focus on the Arab Middle East » in *The International Migration Review*, Vol. 27, N°1, Center for Migration Studies of New York, 1993

TIEDJE K., « Lila Abu-Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt* », *L'Homme* [En ligne], 183 | juillet-septembre 2007, mis en ligne le 28 juin 2007.

THEVENOT L., *L'action au pluriel : sociologie des régimes d'engagement*, La Découverte, Paris, 2006

TREBER, C., LESCARRET O., « La gestion de l'identité et de l'estime de soi des étudiants guadeloupéens migrants en métropole » dans *L'Autre*, vol. volume 1, no. 2, 2000

VOETGLI M., 2010, « “Quatre pattes oui, deux pattes, non !”, L'identité collective comme mode d'analyse des entreprises de mouvement social » in Filleule O., Agrikoliansky E., Sommier I. (dir.), *Penser les mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, pp. 203-223.

ZUHUR S., « Claiming Space for Minorities in Egypt after the Arab Spring » dans ENNAJI M. et alii, *Multiculturalism and Democracy in North Africa: Aftermath of the Arab Spring*, Routledge, New York, 2014

Liste des entretiens par ordre chronologique

En dehors des trois entretiens portant la mention [Enregistré], tous les autres ont uniquement fait l'objet d'une prise de notes différée. Les deux premiers enquêtés avec qui j'ai interagi ont tous les deux immédiatement refusé le recours au dictaphone, par crainte que les enregistrements tombent entre de mauvaises mains ; c'est-à-dire qu'ils soient trouvés/retenus par les services de renseignements, al-mukhâbarât lors de mon passage à l'aéroport, par exemple. Ainsi, sentant d'emblée la méfiance latente lorsqu'il s'agit de la question nubienne et toutes les précautions que prenaient les enquêtés, j'ai, dès mon premier entretien au Caire (avec Hassan, le bawwab), abandonné l'usage de mon calepin, comprenant que celui-ci faussait l'échange. En plus de renforcer la distance entre les enquêtés et moi-même, il risquait de nourrir la suspicion dans une atmosphère déjà anxiogène.

- Entretien avec Saker, universitaire Nubien vivant en France, le 29 novembre 2016, Marseille. Durée approximative : 45min.
- Entretien avec Islam, Franco-Egyptien et Nubien, né et résidant en région parisienne, le 12 janvier 2017, par Skype. Durée approximative : 30min.
- Entretien avec Hassan, concierge (bawwâb), le 23 janvier 2017, Le Caire. Durée approximative : 20min. [Enregistré]
- Entretien avec Hassan E., étudiant, le 27 janvier 2017, Le Caire. Durée approximative 2h.
- Entretien avec Walid, membre de l'Union générale des Nubiens, le 3 février 2017, Assouan. Durée approximative : 1h.

- Entretien avec Fatma Emam Sakory, militante pour les droits des Nubiens en Egypte et co-fondatrice de Nazra for Feminist Studies, le 8 février 2017, Le Caire. Durée approximative : 1h30.
- Entretien collectif avec Galila et Sahar, membres du Forum de la Femme nubienne, le 18 février 2017, Le Caire. Durée approximative : 30min.
- Entretien collectif avec Dina et Abdallah, membres de Nubian Knights, le 18 février 2017, Le Caire. Durée approximative : 1h. [Enregistré]
- Entretien collectif avec Kausar, photographe du projet « *Nûbiya fi Qâhirat al-Mo'ez* » (« *Nubienne dans le Caire d'al-Mo'ez* ») et Sahar, membre du Forum de la Femme nubienne, le 2 mars 2017, Le Caire. Durée approximative : 2h50. [Enregistré]
- Entretien avec Dano, militant pour les droits des Nubiens vivant en France depuis 2015, le 21 mars 2017, Saint-Denis. Durée approximative : 1h15.

* * *

A l'occasion de la soirée de lancement du recueil illustré des comptines et histoires populaires de Zaynab Kotod, le 25 février 2017, j'ai pu rencontrer et m'entretenir collectivement avec :

- Mohamed Tomas, membre fondateur de *Nuba al-Kheir* et *Komma*.
- Samar, militante associative travaillant pour la mise en valeur du patrimoine nubien.
- Hoda, journaliste.