







La bienvenue et l'adieu





© Éditions La Croisée des Chemins - Résidence Oued Dahab
Angle rue Essanaâni Appartement N° 1 1^{er} étage - Quartier Bourgogne
Casablanca 20050
ISBN : 978-9954-1-0367-8
Dépôt légal : 2012MO/0145
Courriel : editionslacroiseedeschemins@gmail.com



Sous la direction de Frédéric Abécassis,
Karima Dirèche et Rita Aouad

La bienvenue et l'adieu

Migrants juifs et musulmans au Maghreb
(XV^e-XX^e siècle)

Volume 2 : Ruptures et recompositions

Actes du colloque d'Essaouira
Migrations, identité et modernité au Maghreb,
17-21 mars 2010







Troisième partie

Ruptures







L'« exode de Fès »

Sur les origines de l'émigration sioniste du Maroc

YARON TSUR

La première émigration juive marocaine vers la Terre sainte dans le contexte sioniste a eu lieu au début de l'époque coloniale. Elle se déroula en deux vagues, en 1919 et en 1922, et la dernière fut appelée par les contemporains l'« exode de Fès ». Cette émigration familiale et populaire de près de 1 000 personnes n'a presque pas laissé de traces dans l'historiographie marocaine, et pourtant elle mérite d'être bien étudiée car elle donne des éléments de réponse à la question de fond : Comment faut-il comprendre l'émigration de ce type nouveau ? En quoi se distingue-t-elle de l'*alyah*¹ religieuse des juifs du Maroc qui eut lieu pendant des siècles ? N'est-elle due qu'à une influence extérieure ? Ou bien faut-il l'interpréter, avant tout, comme la résultante des forces exercées par le colonialisme et l'industrialisation qui poussèrent à l'émigration et suscitèrent également, en fin de compte, une émigration musulmane massive et la création d'une diaspora marocaine sans

1. Le terme *alyah* (la montée) signifie en hébreu l'émigration vers la terre d'Israël et surtout à Jérusalem. Il provient du terme *alyah la-regel* (pèlerinage) et possède une connotation religieuse ou spirituelle adoptée par l'idéologie sioniste pour la définition de l'émigration de type nationaliste. Dans cet article, je me permets de me servir souvent du terme *alyah* car l'élément spirituel dans ses diverses formes était incontestablement présent dans cette affaire d'émigration.



précédent ? Quoi qu'il en soit, comment expliquer la précocité de l'*alyah* sioniste dans le cadre des émigrations marocaines familiales et populaires ?

Le cas de cette *alyah* est à la fois intéressant et important dans la perspective de l'histoire sioniste en Palestine. Elle eut lieu au début de l'époque coloniale britannique (1918-1948), étape que la mémoire collective sioniste appelle la « troisième *alyah* » (de 1919 à 1923) et qui se caractérise par l'émigration des jeunes pionniers d'Europe de l'Est dont nombreux parmi eux, comme le futur chef du gouvernement Lévy Eshkol, se sont joints aux membres de la « deuxième *alyah* » (de 1904 à 1914) pour composer l'élite qui dirigea la nouvelle société des immigrants juifs. Du point de vue de ses caractéristiques, l'*alyah* marocaine entraina davantage dans le cadre de la « quatrième *alyah* » (de 1924 à 1930) qui comptait des familles entières et avait une histoire moins brillante. La « quatrième *alyah* », composée surtout de juifs polonais issus des couches moyennes, prospéra pendant deux ans jusqu'à l'éclatement d'une grave crise économique. La première *alyah* marocaine, elle, est arrivée immédiatement à l'impasse économique. Elle a tourné à l'échec et la plupart des immigrants sont retournés au Maroc.

La description et l'analyse de cette affaire sont donc intéressantes pour les deux champs historiques, marocain et israélien. Sa relative précocité met en lumière les phénomènes qui poussent à l'émigration du Maroc au XX^e siècle, tout en évoquant, pour la société sioniste, les problèmes de l'accueil des émigrés de types divers et les conditions nécessaires à leur installation définitive. Pour revenir au Maroc, l'affaire est pertinente pour toute histoire locale de l'évolution du nationalisme et celle du sionisme parmi les juifs en particulier.

La vague de 1919

En août 1919, Yahya Zagury, inspecteur des institutions israélites du Maroc, porta à la connaissance de son chef le contenu d'un télégramme envoyé par des rabbins maghrébins de Jérusalem, signalant la gravité de la situation des nouveaux immigrants marocains en Palestine². L'*alyah* du Maroc vers la Terre sainte n'était pas un phénomène nouveau. Pendant des générations, il y a eu un mouvement de

2. Archives diplomatiques de Nantes (ADN), Maroc, C.D. 668-2, Zagury au commissaire délégué du résident général, 18.8.1919. La fonction d'inspecteur des institutions israélites est née avec le protectorat en conformité à sa politique de renforcement et de centralisation administrative des institutions communautaires locales.

pèlerinage juif, en particulier de personnes âgées, dont certaines s'établirent de façon permanente en Terre sainte³. Dans une lettre directement adressée à Lyautey, Zagury présentait succinctement, quoique de manière caricaturale, les raisons de l'*alyah* traditionnelle :

« Il existe chez les juifs du nord de l'Afrique, et spécialement ceux du Maroc, expliquait-il, une croyance plutôt superstitieuse que religieuse [...] selon laquelle à Jérusalem, dans le sol sacré des juifs, après la mort, les cadavres n'entrent pas en putréfaction, ils demeurent intacts jusqu'au moment de la vie future (arrivée du Messie). Aussi, de tout temps dans ce pays, les vieillards et les gens pieux n'avaient-ils qu'un vœu, celui d'aller finir leur vie à Jérusalem. »⁴

Ainsi Zagury expliquait l'*alyah* au cours des siècles par une motivation religieuse pratique ; mais il était notoire que le sionisme avait, depuis en gros une génération, changé les raisons de l'arrivée des juifs en Terre sainte : le mouvement national juif n'exhortait plus les personnes âgées à venir y mourir, mais plutôt les jeunes pour y vivre et construire une société nationale nouvelle. Le statut du sionisme se renforça considérablement à l'époque de la Première Guerre mondiale, à la suite de la conquête britannique de la Terre sainte et de la déclaration Balfour. Pourtant Zagury savait bien que Lyautey désavouait la diffusion du mouvement nationaliste juif au Maroc. C'est pourquoi il était important pour le général de savoir si la vague d'émigration qui se produisait au Maroc relevait uniquement des motivations religieuses traditionnelles, ou bien si elle était influencée par ce mouvement qu'il considérait néfaste aux intérêts français⁵.

Après vérification, Zagury constata que la vague d'immigration ne concernait que 350 juifs, dont la grande majorité (près de 250) était originaire de Casablanca, le reste venant, pour une centaine d'entre eux, de Marrakech, plus quelques personnes isolées provenant d'autres villes. Il constata également que les émigrants ne possédaient aucune culture moderne. Il s'agissait, d'après lui, de familles extrêmement religieuses, imprégnées de superstitions et possédant certains moyens économiques, rejointes par d'autres totalement démunies. Il s'agissait d'une émigration à motivations

3. Dans la liste extensive des travaux qui traitent l'immigration de ce type, il faut surtout citer la thèse de Michal Ben Yaakov qui n'a malheureusement pas été traduite de l'hébreu : M. Ben-Yaakov, *L'immigration et l'implantation des Juifs maghrébins en Palestine au XIX^e siècle*, thèse de doctorat, Université hébraïque de Jérusalem, 2001.

4. ADN, Maroc, CD 668-2, Zagury au commissaire résident général, 6.9.1919.

5. David Cohen, « Lyautey et le sionisme (1915-1925) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 67, n° 248-249, 1980, p. 269-300.

exclusivement religieuses, écrivait-il au résident. Il fit cependant état d'un certain rôle tenu par le sionisme, à son avis, dans cet éveil. Ceci ne concernait pas le noyau dur de la vague, constitué par les familles religieuses aisées, mais les familles pauvres qui se joignaient à elles. Celles-ci, disait-il, comptaient sur les fonds d'assistance publics et autres ressources inépuisables qui leur assureraient une « vie facile », et il ajoutait qu'ils avaient été abusés par des propagandistes en faveur de l'*alyah*, qui agitaient devant leurs yeux des promesses illusoires⁶.

C'est dans ce second groupe, celui des pauvres, que s'exprimait un changement essentiel dans le caractère de l'*alyah*. Jusque-là, la Terre sainte n'était pas considérée comme une destination migratoire séduisante sur le plan économique et n'avait jamais été présentée comme telle. Le facteur économique l'excluait de la liste, relativement restreinte, des pays d'émigration d'outre-mer qui, au début du XX^e siècle, comportait pour les juifs du Maroc essentiellement certains pays d'Amérique latine, en particulier le Venezuela et le Brésil. Cependant, nous le savons, le portrait courant de l'émigrant juif marocain vers le « nouveau monde » ne correspondait pas à celui des pauvres de Casablanca. L'émigrant juif était généralement jeune, originaire des communautés espagnoles du nord du Maroc, il avait fait ses études dans les écoles de l'Alliance israélite et avait acquis, à partir de l'espagnol parlé à la maison, une langue et des bases culturelles occidentales qui facilitaient son intégration à l'étranger⁷. L'espoir de s'enrichir en émigrant outre-mer était plus attrayant pour lui que les perspectives d'évolution sociale qu'offraient les migrations internes. Les pauvres de Casablanca, quant à eux, étaient limités sur ce plan. Arabophones ou berbérophones et souvent analphabètes, ils ne connaissaient que leur milieu culturel proche et ne présentaient pas un potentiel de mobilité en dehors des marchés locaux. Une fois à Casablanca, les migrations internes aboutissaient, pour eux, à une impasse. Le nouveau visage que prenait l'*alyah* vers la Terre sainte leur offrait une chance d'échapper à cette impasse. Il suffisait pour le candidat à l'immigration d'être juif pour être en droit de participer à l'*alyah* et jouir de tous ses bénéfices. C'est donc ainsi que partit ce premier noyau d'émigrants pauvres du Maroc vers la Palestine, non pas pour réaliser un rêve religieux, cultivé depuis des générations, mais précisément pour échapper à la misère ambiante. Tout en bénéficiant de l'image attractive de la Terre sainte, le

6. ADN, Maroc, C.D. 668-2, Zagury au commissaire résident général, 6.9.1919.

7. S. Gilson Miller, « Kippur on the Amazon – Jewish emigration from northern Morocco in the late 19th century », in Goldberg H. E. (éd.), *Sephardi and Middle Eastern Jewries*, Bloomington, 1996.



sionisme comme idéologie a sécularisé en quelque sorte le pèlerinage. Il l'a rapproché des autres types d'immigration, permettant ainsi d'estomper son caractère sacré et encourageant l'abandon progressif de l'*alyah* religieuse.

Aux propos de Zagury sur la vague d'immigration de 1919 s'ajoutent divers documents venant de Palestine avec des renseignements sur la situation des nouveaux venus. L'un d'entre eux provient des immigrants eux-mêmes, signataires d'une pétition qu'ils envoyèrent au gouverneur britannique de Jérusalem, Ronald Storrs, en juillet 1919. Il s'avère qu'ils se désignaient eux-mêmes à présent comme « les réfugiés français en Palestine » et se mêlaient, dans ce but, à des signataires se prévalant de la citoyenneté française, originaires d'Égypte. Les nouveaux « réfugiés » rédigèrent un texte selon lequel, avant leur départ d'Égypte ou du Maroc, on leur avait promis qu'on leur donnerait du travail et que tous leurs besoins seraient satisfaits. Maintenant qu'ils étaient arrivés, personne ne se souciait d'eux. Il n'y avait pas de travail, la vie était chère et ils se retrouvaient démunis et sans argent⁸. Les immigrants ne pouvaient apporter aucun document à l'appui de ces promesses ; ils indiquaient seulement qu'ils étaient venus en Palestine à la suite de la propagande sioniste. Et ils pointaient un doigt accusateur en direction des « journaux sionistes » du Maroc et, en particulier, citaient le nom du journal juif *El Horria*, publié à Tanger⁹. De plus, ils évoquaient des réunions dans des synagogues de Casablanca, où on leur avait dit qu'Eretz-Israël s'était vidée de ses habitants et attendait que les juifs y reviennent. « Les orateurs avaient dépeints l'Eldorado devant leurs naïfs auditeurs qui s'étaient fiés à leurs propos et avaient quitté leur maison pour venir en Palestine », écrivait en réaction à cette lettre un fonctionnaire sioniste de Jérusalem, qui travaillait pour le Comité des légats, instance chargée par les Britanniques de l'administration des juifs de Palestine¹⁰. Zagury n'était donc pas le seul à penser que les immigrants naïfs avaient été abusés par les responsables de la propagande sioniste, ce sentiment était également partagé par un dirigeant sioniste de la ville sainte. Celui-là distinguait toutefois la responsabilité de la direction de l'organisation sioniste mondiale de

8. Archives sionistes centrales, Jérusalem (ASC), L3/33-37, le grand rabbin Joseph H. Cohen au gouverneur militaire, Jérusalem, 30.7.1919

9. Sur l'édition française d'*El Horria*, « La Liberté », voir : Jamaà Baida, *La presse marocaine d'expression française des origines à 1956*, Université Mohamed V-Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat 1996 ; une collection (incomplète) d'*El Horria* se trouve sur le site « Presse juive du passé » (www.jpress.org.il).

10. ASC, L3/33-37, Le comité des légats (signé DP) au gouverneur militaire, Jérusalem, 5.9.1919.



celle des agents de la propagande sioniste sur le terrain. Il insistait sur le fait que la propagande sioniste officielle recommandait partout aux juifs désireux de venir en Palestine de ne pas quitter leurs maisons pour le moment, car Eretz-Israël était, après la Seconde Guerre mondiale, dans une situation précaire. La population juive, durement touchée par la guerre, ne s'en était pas encore remise. Une immigration massive était donc hors de question, on ne pouvait accepter que les jeunes pionniers, disposés à travailler dur et à tout sacrifier¹¹.

Les documents en provenance de Palestine nous apprennent donc que la première vague de l'*alyah* du Maroc après la déclaration Balfour a été interrompue en raison de la situation de la colonie juive du pays. Il s'agissait d'une population juive encore plus réduite que celle du Maroc, et d'un territoire sous mandat colonial en pleine crise économique, à peu près dépourvu d'infrastructures modernes, très éloigné du modèle qu'offrait habituellement un pays d'immigration. Le Comité des légats confirma que la situation des immigrants marocains était difficile. Il promit de faire de son mieux pour les soutenir et leur trouver du travail, mais ajoutait également qu'un quart des nouveaux venus voulaient retourner au Maroc, et qu'il était prêt à aider les plus désespérés à le faire¹². Les demandes de retour au Maroc furent également adressées au consul français à Jérusalem, et les autorités durent faire face au problème du financement du voyage¹³.

La vague d'immigration de la région Fès-Séfrou

Alors que la première vague d'immigration en provenance du Maroc (après la déclaration Balfour) avait déjà clairement échoué, un militant sioniste de Fès entreprit des préparatifs en vue de l'organisation de la seconde vague. C'était un juif marocain de 33 ans, Joseph H. Lévy, fils d'une famille relativement aisée de la communauté, ancien étudiant de l'Alliance israélite¹⁴. Contrairement aux agents de propagande

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. ADN, Maroc, DAI 265-1-2, texte non daté de proposition de lettre. Selon une autre correspondance dans le même dossier (le gouverneur de la région de Fès au résident, 11.6. 1921), la lettre a été finalement envoyée le 8.9.1920.

14. Entretien du 5.4.1998 avec son fils. Des nombreux renseignements biographiques sur Joseph H. Lévy se trouvent dans sa correspondance avec la direction de l'organisation sioniste mondiale (OSM) qui se trouvait à l'époque à Londres (ASC, dossiers Z4/1477, Z4/2566). Doris Bensimon-Donath a publié plusieurs documents provenant de ces dossiers. Voir D. Bensimon, « Les débuts du mouvement sioniste au Maroc – quelques documents des Archives sionistes de Jérusalem »,



nationalistes qui jouèrent un rôle dans la première vague d'*alyah* à Casablanca mais ne laissèrent pas de traces personnelles dans les archives sionistes de Jérusalem, Lévy a laissé derrière lui aux archives l'épais dossier de sa correspondance qui permet de mieux connaître cette seconde vague, surnommée l'« exode de Fès »¹⁵.

Tout d'abord, cette vague d'*alyah* apparaît comme une initiative totalement locale, sans aucune intervention sioniste extérieure. Il ne s'agit pas d'une évidence, car, à ses débuts, l'activité sioniste au Maroc, s'était, au contraire, distinguée par le fait que la majorité de ses agents étaient soit des juifs marocains qui avaient été conquis par le sionisme lors d'un séjour hors du pays, soit des immigrants étrangers, juifs ashkénazes arrivés au Maroc dans le cadre du développement du secteur européen de la société coloniale¹⁶. Nous ignorons quelle fut la part de ces agents dans la propagande qui influença la première vague d'*alyah*, originaire, en majorité, de Casablanca. Toujours est-il que la seconde vague qui venait de la région de Fès-Séfrou, fut entièrement à l'initiative de ce juif local, Joseph H. Lévy, qui n'avait jamais quitté le pays auparavant, et devint sioniste, sur la terre du Maroc, au début de la période coloniale.

Une autre caractéristique de cette seconde vague qui ressort des sources est qu'elle se développa dans le contexte de la crise économique qui toucha la population de la région de Fès à la suite du changement de régime et des difficultés de celle-ci à s'adapter aux normes économiques et administratives coloniales. Un fort remous d'exode rural en direction des villes de la côte fut ressenti dans la région, et le mouvement juif spécifique en direction de la Palestine fut perçu comme lié au mouvement général¹⁷. Le contexte économique déterminant qui servait de toile de fond à l'*alyah* vers la Terre sainte explique la composition socio-économique de cette vague. Là aussi, les familles relativement aisées et les pauvres se côtoyèrent –

Michael, 5 (1978), p. 28-49. Voir également Zvi Yehouda, *La Fédération sioniste au Maroc entre 1900 et 1948*, thèse de doctorat, Université hébraïque de Jérusalem, 1981, p. 86-89.

15. Le terme « exode » dans ce contexte était employé par les témoins du phénomène. Voir, par exemple, le titre de l'article « L'exode des Juifs de Fez à Jérusalem », *La Presse marocaine*, 29.11.1922.

16. Yaron Tsur, « À l'extérieur de l'Europe : débuts et développement du sionisme au Maroc », in *Le sionisme dans les diverses régions du monde : aspects géoculturels*, sous la dir. d'Alon Gal, vol. 2 : *Balkans, Moyen-Orient, Afrique du Nord et Asie Moyenne*, p. 203-271.

17. *Le Progrès de Fès*, 26.11.1922, article republié sous le titre « L'exode des Juifs de Fez à Jérusalem » avec le sous-titre « L'importance du mouvement – ses causes », *La Presse marocaine*. 29.11.1922. Pour la politique économique du protectorat, voir Daniel Rivet, *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc 1912-1925*, L'Harmattan, Paris 1996, vol. I, p. 237-246, vol. III, p. 63-81, 131-147.



environ 400 à 500 personnes tout au plus. Mais les observateurs indiquent cependant pour l'exode de Fès une répartition inverse à celle de la vague de Casablanca : la plus grande majorité était des pauvres, et il n'y eut qu'un petit groupe de personnes aisées¹⁸.

Troisième caractéristique : le rôle particulier de la culture religieuse juive dans l'éveil de l'*alyah*. L'activité de Lévy n'a pas débuté à Fès, mais dans la ville proche de Séfrou, qui comptait de 4 000 à 5 000 juifs. Lévy y séjourna lors de l'été 1920, peut-être pour ses affaires. À la fin des offices célébrés dans les synagogues, il profitait de la présence de fidèles pour organiser de petites réunions. Il ne mit pas par écrit le contenu de ses discours aux fidèles, ni la manière dont il avait coutume de faire sa propagande auprès des juifs de sa région, mais il décrit la réaction du public à ses paroles : « Toute la population était très émue au point que plusieurs familles respectables liquidèrent rapidement leurs affaires immédiatement après que je les ai quittées, pour monter en Eretz-Israël. »¹⁹ Ses propos indiquent clairement que sa propagande s'inspirait du discours messianique traditionnel. Seul le mélange de l'ancien et du nouveau, c'est-à-dire la croyance dans la vision rédemptrice allant de pair avec une propagande sioniste et moderne, peut expliquer la décision immédiate de plusieurs familles aisées de prendre ainsi la route. La motivation économique ne représentait pas pour elles le facteur décisif.

Et pourtant, la quatrième caractéristique de cet épisode d'*alyah* tient au fait que la culture religieuse ne jouait qu'un rôle secondaire dans l'ensemble de son développement. Après le début de la vague d'émigration, les motifs religieux font place à une suite de considérations pratiques, politiques et économiques, qui définiront sa vraie nature et seront déterminantes quant à son ampleur et à son succès. La place qui m'est impartie ne me permet pas d'analyser en détail cet aspect de l'« exode », mais j'en rappellerai les grandes lignes.

Joseph H. Lévy, propagandiste et principal organisateur de l'exode, a certes utilisé la religion, mais il est difficile de dégager les causes religieuses de ses motivations personnelles. Sa conception du sionisme est laïque ; il comprend les problèmes pratiques posés par l'implantation juive massive en Terre sainte et il s'identifie à la politique définie par la direction du mouvement qui visait à encourager l'immigration

18. *Ibid.* ; ADN, Maroc, CD 668-3, le directeur de la sûreté générale au ministre plénipotentiaire délégué à la résidence, 30.9.1922.

19. ASC, Z4/2566 Lévy à l'organisation sioniste mondiale (OSM), 4.9.1920.

des jeunes, de celle des détenteurs de capitaux et des personnes qualifiées, en particulier pour le peuplement agricole. C'est, d'après ses propres dires, la raison pour laquelle il adressa tout d'abord sa propagande aux juifs de Séfrou et non aux juifs démunis de Fès qui, seuls, étaient sensibles à ses propos dans cette ville. C'est à Séfrou qu'il trouva les immigrants répondant à ses besoins, possédant une certaine expérience en agriculture et/ou détenteurs d'un capital minimum²⁰. De même, ses autres centres d'intérêt en tant que militant sioniste local n'ont aucun rapport avec la religion. Il est préoccupé par des questions telles que celle du développement d'un mouvement national fort parmi les juifs de son pays, ou celle de la défense des militants comme à lui face aux autorités françaises, ou encore le renforcement de leur statut, et d'autres sujets de ce genre²¹.

En dehors des considérations de Joseph H. Lévy, promoteur et organisateur de l'immigration, il s'avéra que les immigrants eux-mêmes planifièrent également leurs démarches avec prudence et en fonction de motifs pratiques. L'enthousiasme des débuts à Sefrou fut réfréné et ne gagna pas toute la communauté. Un petit corps de pionniers s'organisa, composé de quatre familles uniquement, pour tester les conditions de vie en Terre sainte²². C'est ce qui explique le décalage chronologique entre le début de l'activité de Lévy à Séfrou, en 1920, et la vague qui se développa dans la région de Fès en 1922 uniquement. Les nouvelles qui arrivèrent des pionniers de Séfrou n'étaient pas encourageantes et confirmèrent ce que la vague de 1919 nous avait déjà appris : la Terre sainte n'était pas adaptée à l'immigration de masse²³.

Cependant, en raison de la pénurie économique grandissante, la vague d'*alyah* de Fès se poursuivit et se solda, elle aussi, par un échec. Comme leurs prédécesseurs, les immigrants de la région de Fès durent également faire face à la situation économique difficile qui régnait en Palestine et leurs réactions expriment essentiellement leur déception à cet égard. Face au chômage et à la menace de famine, nombreux furent ceux qui préférèrent retourner au Maroc²⁴. Ils composèrent même une chanson, qui

20. ASC, Z4/1477, Lévy à l'OSM, 15.11.1920.

21. ASC, dossiers Z4/1477, Z4/2566, *passim*.

22. ASC, Z4/2566., Lévy à l'OSM, 24.9.1920.

23. ADN, Maroc, DAI 265-2, le général Maurial au chargé d'affaires de la résidence, 9.3.1921, cite une lettre du gouverneur de la région de Fès à Maurial.

24. ADN Maroc, copie d'une lettre de Lupo au président de l'Alliance, 12.1922 ; *Ibid.*, CD 668-3, le gouverneur de la région de Fès au chef du cabinet politique à la résidence, 16.2.1923 ; « Le retour de Jérusalem », *La Vigie marocaine*, 16.3.1923.

se transmet pendant de nombreuses années auprès des descendants des émigrants revenus au Maroc, parodiant la propagande de Joseph H. Lévy²⁵.

Quand un projet repose essentiellement sur des motivations religieuses, le décalage entre les attentes et la réalité fait souvent naître ce que les chercheurs appellent la « dissonance cognitive ». Celle-ci se manifeste par un refus d'accepter l'échec ou encore une tentative de l'expliquer en orientant l'interprétation dans un sens qui s'accorde avec l'idée de départ²⁶. Dans le cas des premières vagues d'émigration du Maroc dans le contexte sioniste, un tel phénomène n'a pas été observé. La déception ressentie face aux résultats économiques de l'*alyah* n'a pas suscité le besoin de justifier l'idée de l'*alyah* sioniste, mais au contraire un mouvement de repli et de retour vers le Maroc. Plus encore, le souvenir de la déception contribua vraisemblablement à l'arrêt de l'émigration vers la Palestine pendant de nombreuses années. On le sait, à partir de l'échec de l'exode de Fès jusqu'en 1947, pendant environ vingt-cinq ans (soit une génération), le nombre des immigrants juifs marocains en Palestine est resté extrêmement bas. Les raisons de ce phénomène sont complexes, mais il est clair que les échecs des années 1919 et 1922 y ont contribué. Ces échecs sont les produits du changement de la nature de l'*alyah* : il ne s'agit plus d'une démarche dont le succès se mesure à l'aune de paramètres religieux, mais qui dépend de ses résultats socio-économiques.

Cet aspect des vagues de 1919 et 1922 les désigne, non seulement comme un tournant dans l'histoire de l'émigration juive vers la Terre sainte, mais leur confère également un rôle précurseur dans l'histoire de l'émigration marocaine en général. Elle représente la première vague économique d'émigration outre-mer de familles marocaines entières, vers un territoire éloigné, et non voisin comme celui de l'Algérie. Cet acte pionnier fut le fait des juifs, et du rôle déterminant joué par la religion et par le nationalisme dans ce mouvement démographique. Du point de vue religieux, la sortie en masse du Maroc pour la Terre sainte revêtit pour les juifs une signification spirituelle et positive exceptionnelle : elle signifiait la fin de leur exil – signification, bien entendu, non pertinente pour les musulmans. Seul ce contexte particulier permit au nationalisme juif naissant d'attirer aussi vite des

25. Joseph Chetrit, *Erets Israel dans la poésie des Juifs du Maroc au XX^e siècle*, Mikedem Umiyam, 2000, (en hébreu), p. 37, note 53.

26. L. Festinger, H. W. Riecken & S. Schachter, *When prophecy fails*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1956 ; J. Cooper, *Cognitive dissonance: 50 years of a classic theory*, Sage publications, Londres, 2007.



familles issues des couches marocaines pauvres et moyennes dans l'aventure que constitue le déracinement vers un horizon lointain. Ce premier épisode d'*alyah* se déroula toutefois à un moment où la société sioniste embryonnaire n'avait ni intérêt à intégrer les émigrants pauvres de Maroc ni la capacité de le faire. Il n'est donc pas surprenant que ce premier épisode précoce, issu d'une initiative entièrement locale et marocaine, se solda par un fiasco.

Les grandes vagues d'*alyah* suivantes se succédèrent en 1947, 1954 et 1961. Nous n'en parlerons pas ici, mais signalerons toutefois qu'elles ne furent plus uniquement le fruit de pressions locales mais aussi d'initiatives extérieures. À l'encontre de l'initiative de Joseph H. Lévy, elles furent conduites dans une large mesure par des institutions juives étrangères, et en particulier celles du pays de destination de la majeure partie de cette émigration : Israël²⁷. De ce point de vue, l'exode de Fès, précurseur des émigrations marocaines populaires en général, constitue une exception dans l'histoire de la nouvelle émigration juive.

27. Pour la problématique de l'*alyah* marocaine après la Seconde Guerre mondiale et la période 1947-1954, voir Y. Tsur, *Une communauté déchirée : les juifs du Maroc et le nationalisme 1943-1954*, Am Oved, Tel Aviv, 2002 (en hébreu) ; pour la période 1954-1956, voir Avi Picard, *Solidarité arrogante : la politique d'immigration et d'absorption d'Israël à l'égard des Juifs d'Afrique de Nord*, Institut Ben Gurion, Sdé-Boker (en hébreu, à paraître). Pour la période 1956-1964, voir Yigal Bin Nun, *Les rapports secrets entre le Maroc et Israël et l'émigration juive*, thèse de doctorat, Université Paris 8, 2002 (en hébreu) ; Mohammed Hatimi, *Les communautés juives marocaines : le choix difficile entre l'appel du sionisme et le défi de l'indépendance 1948-1961*, thèse de doctorat, Université de Fès, 2007 (en arabe) ; Michael M. Laskier, *Israël et l'immigration juive d'Afrique du Nord 1948-1970*, Ben-Gurion University of the Negev Press, 2006 (en hébreu).





Immigrations des juifs de Tripolitaine vers la Tunisie (1936-1948)

HABIB KAZDAGHLI

Trabelsi, Ghériani, Soufir, Mazouz, Sroussi, Branes, pour ne citer que les plus répandus, sont tous des noms de famille fréquents chez les Tunisiens juifs. Une simple recherche fait découvrir qu'il s'agit pour la plupart d'entre eux de patronymes toponymiques issus de régions situées en Lybie. C'est dire qu'à sa composante autochtone, installée ou convertie de longue date au judaïsme, la communauté juive de Tunisie a vu s'ajouter un peuplement venu d'Espagne, d'Italie, mais aussi des autres pays du Maghreb. Des investigations menées aussi bien dans les mémoires des familles juives que dans les sources d'archives de Tunis et de Nantes nous ont conduit à constater que pendant les périodes de crises économiques ou de difficultés politiques, la Tunisie devenait une destination de choix pour les populations aussi bien juives que musulmanes de Tripolitaine. Au cours de la première moitié du XX^e siècle, la Libye, avec ses deux régions la Cyrénaïque et la Tripolitaine, qui était passée en 1911, de la sphère d'influence ottomane à celle de la domination italienne, allait se séparer à trois reprises d'une partie de sa communauté juive, qui prit la route de l'exil, temporaire ou définitif, pour la Tunisie. Même si elle a bénéficié de l'apport des « archives de Moscou »¹, récemment remises au centre des archives diplomatiques

1. C'est un fonds d'archives qui a été remis aux archives diplomatiques de Nantes (CADN), à la fin

de Nantes, la documentation sur ces mouvements migratoires intermaghrébins reste lacunaire et la reconstitution des traces de ces mobilités, surtout celles qui s'étaient faites dans le sillage de la création de l'État d'Israël, ne sont pas encore à l'abri des aléas des passions et des débordements de la mémoire². Les différentes sources auxquelles nous avons pu accéder pour la préparation de cette recherche confirment que, pendant longtemps, à chaque fois que surgissaient des difficultés pour une communauté juive dans l'un des pays du Maghreb, la solution était toujours recherchée à travers le déplacement vers un pays géographiquement limitrophe. Le regard vers la Palestine, même s'il était bien présent dans les esprits, n'aboutissait que rarement à la réalisation du voyage. Ce désir ne pouvait se concrétiser que pour certains individus très religieux bénéficiant de moyens matériels ou bien il fut le projet de fin de vie pour certaines personnes qui avaient décidé de faire l'*alyah* et « aller mourir en Terre sainte ». Quant au choix du départ en Europe comme projet

de l'année 2000. Actuellement, il est classé sous le titre fonds « Renseignements généraux » (RG), carton 142. Il termine, ainsi, un long parcours entre Tunis, Berlin et Moscou pour atterrir enfin à Nantes. En fait, ce fonds a été produit à Tunis à partir de 1920, il a été saisi par les autorités allemandes à la fin de l'année 1942 lorsque l'armée allemande était devenue maître de la Tunisie en novembre de la même année. En mai 1943, lors du retrait allemand, ce fonds fut emporté à Berlin. En 1945, après la défaite de l'Allemagne, avec d'autres documents originaires de France, ce fonds a été récupéré par l'Armée rouge. À partir de 1946, ces différents dossiers pris en Allemagne ont été transférés aux archives spéciales – un centre secret ouvert en 1946 au nord de Moscou –, où ils ont fait l'objet d'une exploitation méthodique. Après la chute du mur de Berlin, le gouvernement français entame auprès des autorités russes une négociation pour récupérer les très nombreuses archives françaises saisies en France durant la Seconde Guerre mondiale. Un accord de coopération en matière d'archives est signé entre la France et la Russie en 1992. C'est dans l'inventaire russe remis aux autorités que figurait sous le numéro 90 un fonds dont la provenance première était la Tunisie. Produits de 1920 à 1942, il s'est révélé être le fonds des Renseignements généraux de Tunis. (Informations recueillies à partir d'un rapport présentant ce fonds rédigé par Damien Heurteubise, conservateur au centre des archives diplomatiques de Nantes.)

2 À titre d'exemple on peut citer le film : *The Forgotten refugees, A film about the mass exodus of jews from Arab countries and Iran in the 20th century*, produit par The David project, 2005 (49 minutes). *Les Réfugiés oubliés* se présente comme la rectification indispensable d'une idée fautive, selon laquelle seuls les Arabes de Palestine auraient éprouvé des souffrances à la suite des guerres israélo-arabes. Il est certain que les communautés juives des pays arabes ont vécu des histoires dramatiques et ont enduré des traumatismes après avoir quitté leurs pays de naissance. Cependant, en arriver à établir un parallélisme historique entre deux situations, bien différentes, relève, à notre avis, d'une certaine propagande qui viserait à refuser le droit au retour des réfugiés Palestiniens, victimes de la guerre, et légitimer le refus de trouver une solution adéquate aux millions de palestiniens vivant depuis 1948 dans les pays arabes limitrophes, après avoir été obligés de quitter leurs maisons et leurs terres.

alternatif, il n'a été envisagé par les communautés juives locales qu'à la suite des indépendances successives des trois pays du Maghreb. L'Europe a été, certes, depuis longtemps intégrée à l'horizon migratoire des communautés juives du Maghreb, ne serait-ce que par l'ampleur des relations commerciales, dans lesquelles les juifs ont souvent un rôle important. Cependant, ces mobilités ne touchaient que les couches aisées de ces communautés et le départ pour l'Europe représentait encore une aventure individuelle. Ainsi, il apparaît clairement que les migrations des juifs de Tripolitaine, objet de cette étude, se situent encore dans le contexte du Maghreb colonial.

La population juive est présente en Tripolitaine depuis les temps les plus anciens. Pour la période précédant l'occupation italienne en 1911, les rapports de l'Alliance israélite universelle à Paris signalent qu'en 1904 la communauté israélite était estimée à 18 000 membres. Elle était répartie entre deux groupes : la communauté de Tripoli qui comptait 12 000 juifs et celle de la ville de Benghazi qui était constituée de 2 000 individus. D'après les statistiques ottomanes en 1911, au moment du début de l'occupation italienne, la Tripolitaine comptait 523 000 habitants ; une population essentiellement semi-nomade, vivant dans les zones intérieures du pays. Tripoli, la principale ville, comptait 30 000 habitants. La même source³ indique que ce chiffre global incluait une communauté juive de 8 500 individus. Comme à Tunis, Fès ou Alger, les populations non musulmanes étaient toujours attirées par les lieux où siégeait le pouvoir central musulman, car c'est là que leur sécurité pouvait être mieux garantie.

La population juive de Tripolitaine vivait surtout dans les villes. Son élite commerçante et lettrée, attirée tôt par les vents de la modernité en provenance de l'Europe, avait entrepris dès le milieu du XIX^e siècle, une ouverture sur les marchés et les ports méditerranéens en jouant le rôle de médiateur entre le monde extérieur et la population autochtone. Elle avait pensé pouvoir tirer profit de la présence italienne dans le pays⁴ et espéré que les Italiens, venus d'Europe, pourraient lui apporter plus de sécurité et améliorer ses conditions de vie. Selon la même analyse, le nouveau contexte fut considéré plus favorable à l'émancipation de ce qu'elle

3. Khélifa Mohamed Salem Lahouel, *Les juifs de la ville de Tripoli de l'Occident sous la domination italienne (1911-1943)*, Tripoli, 2005, p. 24 (en arabe). L'auteur avance ces chiffres en se référant au rapport de l'inspecteur de l'hygiène rédigé le 14 juillet 1911 et conservé au centre des archives historiques de Tripoli.

4. *Ibid.*, p. 304.

considérerait comme une situation humiliante découlant du statut de *dhimmi*, qui leur était imposée dans ce pays géré par le droit musulman. Des rumeurs avaient même évoqué la complicité de certains juifs avec les troupes italiennes précisant qu'ils leur avaient servi de guide ou avaient mis à leur disposition des bateaux pour le transport des troupes⁵.

Conscients des dangers pouvant découler de la prolongation du climat d'insécurité, des notables juifs auraient même servi d'intermédiaires entre les chefs italiens de la campagne militaire et les chefs de tribus insurgées, afin de convaincre ces derniers de cesser la résistance à l'occupant. Une telle attitude de médiation, voire de « complicité », avait permis à des membres de l'élite juive, surtout les éléments lettrés, d'être recrutés à des postes de fonctionnaires dans la nouvelle administration mise en place par les Italiens ainsi que de travailler dans les institutions bancaires et commerciales⁶. Ces élites qui avaient tout intérêt à voir s'arrêter les hostilités avaient joué un rôle important dans le rapprochement entre les deux parties italienne et tripolitaine pour aboutir à l'armistice de 1918 et, par la suite, à la proclamation du statut de 1919⁷. Mais l'arrivée des fascistes au pouvoir à Rome à partir de 1922 avait changé la donne. Les relations entre les représentants du régime fasciste à Tripoli et les élites juives étaient rentrées dans une phase de tensions, voire de suspicions, provoquant des inquiétudes et des mouvements migratoires parmi la population juive. Les nouvelles autorités italiennes de Tripoli voulaient considérer les juifs comme des Arabes, faisant partie, selon eux, des populations indigènes⁸. Un chef juif, Eugénio Nahum, fut même accusé de complicité avec les résistants libyens à l'occupation italienne⁹. Excédés par l'attitude hostile des fascistes, des éléments juifs de Tripoli allèrent même jusqu'à commettre l'assassinat d'un officier italien du nom de Cafia¹⁰ se trouvant dans *la Hara*, ce qui ne manqua pas d'accentuer le contrôle

5. *Ibid.*, p. 304.

6. Renzo De Felice, *Jews in Arab Land. Libya (1835-1970)*, trad. Judith Roumani, University Texas Press, p. 43. Cette référence est citée par Khélifa Lahouel, p. 304.

7. Lahouel, *Les juifs de la ville... , op. cit.*, p. 304. La prolongation des hostilités entre, d'une part, les troupes italiennes et la résistance libyenne, de l'autre, pouvaient avoir des conséquences négatives sur les intérêts des commerçants juifs qui, en raison de l'insécurité persistante, ne pouvaient plus assurer le ravitaillement des campagnes et des zones intérieures encore en rébellion.

8. *Ibid.*, p. 304.

9. *Ibid.*, p. 305.

10. L'assassinat de l'officier Cafia avait eu lieu en 1924, c'est Khélifa Lahouel qui évoque cette affaire p. 305 de son étude, citée plus haut, en se référant au journal *Il corriere du Tripoli*, n° 65, année IV, 1924, p. 3.

sur les juifs et de leur imposer une surveillance accrue. Un autre moment de tension est fourni par ce qu'il était convenu d'appeler « la crise du shabbat ». En effet, les autorités italiennes ont voulu imposer aux juifs l'ouverture de leur commerce durant la journée du samedi et obliger les écoles à ouvrir leurs portes¹¹. Ces mesures prises au nom de la modernisation du pays ont contribué à perpétuer un climat de tension et de peur parmi les juifs de Tripoli et à contraindre ceux qui se considéraient moins intégrés que les autres à quitter Tripoli. C'est ce qui va favoriser une première vague de départ des juifs de Libye au milieu des années 1930.

Première vague de réfugiés juifs en Tunisie, une occasion pour faire endosser la responsabilité de la crise aux autorités italiennes

Au mois de septembre 1936, une lettre adressée par Élie Nataf, président du conseil de la communauté israélite de Tunis, au secrétaire général du gouvernement tunisien nous apprend la présence à Tunis de « 209 familles juives tripolitaines, composées de 791 personnes au total [qui] sont secourues par la communauté juive de Tunis »¹². La lettre nous décrit ces « très nombreuses familles juives, originaires de Tripolitaine, pour la plupart indigentes, démunies de ressources et qui s'adressent d'une façon constante à la communauté pour l'obtention de secours de toutes natures, en espèces, de chômage, de maladies, etc. »¹³. Le président Nataf apparaît un peu excédé de voir son institution dans l'obligation de s'acquitter de cette lourde charge « alors qu'il s'agit de Tripolitains qui sont de nationalité italienne et régulièrement inscrits comme tels »¹⁴. La deuxième raison qui semble avoir exaspéré le président Nataf tient au profil désolant de ces juifs originaires de Tripolitaine dont le nombre le plus important est constitué « d'hommes qui abandonnent leurs épouses et leurs

11. Maurice M. Roumani, *The Jews of Libya. Coexistence, Persécution, Resettlement*, Sussex Academic Press, Brighton, Portland, 2008, p. 18-22. D'après Roumani, la crise du shabbat, qui avait commencé au cours de l'année 1932, devait connaître un nouveau rebondissement au cours des années 1935-1936. La précipitation de cette crise s'expliquait par le désir des autorités italiennes de « moderniser » les juifs en espérant les voir fermer leurs boutiques, le dimanche, comme les Européens.

12. Archives nationales de Tunisie (ANT), série D, carton 220, D.19, lettre datée du 24 septembre, adressée par le président du conseil de la communauté israélite de Tunis au secrétaire général du gouvernement tunisien.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.* Le président de la communauté israélite de Tunis écrit à propos de ces émigrés originaires de Tripolitaine : « Voyant leurs demandes de secours refusées aussi bien par le consulat d'Italie que par la Société italienne de bienfaisance, ils s'adressent à la communauté israélite de Tunis qui s'est trouvée dans l'obligation de leur venir en aide. »

enfants en Tripolitaine, qui s'installent à Tunis, se remarient au bout de quelques mois, sans se préoccuper de la première famille démunie de toutes ressources »¹⁵. La lettre du président de la communauté israélite de Tunis semble indiquer que la présence de ces juifs à Tunis n'a aucune justification, causant un double préjudice au conseil de la communauté qui a eu la lourde tâche de les encadrer et de subvenir à leurs besoins et à leurs familles restées en Tripolitaine. Il conclut sa lettre en demandant aux autorités d'imposer « une réglementation concernant le séjour des ces Tripolitains à Tunis » et dans un tel cas « leur assistance devait incomber au consulat d'Italie dont ils sont ressortissants »¹⁶.

Les autorités du protectorat semblent avoir épousé les arguments et solutions avancés par le président Nataf. Elles s'étaient montrées compréhensives face au préjudice causé à l'institution de bienfaisance israélite de Tunis qui ne pouvait continuer à supporter seule « cette lourde charge » d'autant plus que « ses ressources sont restreintes et dont l'action charitable ne saurait s'étendre aux collectivités d'origine non tunisienne sans risquer de lui causer de graves embarras financiers »¹⁷. De même, le secrétaire général du gouvernement tunisien fit siennes les accusations portées par le président Nataf à l'encontre des institutions italiennes de Tunis. Aussi informa-t-il le résident général (la plus haute autorité du protectorat français en Tunisie) que « les intéressés s'adressent, en général, à cette institution (conseil de la communauté israélite de Tunis) après rejet de leurs demandes de secours par le consulat général d'Italie ou par la Société de bienfaisance italienne de Tunis »¹⁸. À l'instar du président Nataf, le secrétaire général pense, à son tour, que c'est aux autorités italiennes qu'incombe la mission de trouver une solution à ces réfugiés. C'est ainsi qu'il demanda, lui aussi, au résident général « d'intervenir auprès du consul général d'Italie à Tunis, en vue de lui exposer la situation et lui suggérer d'aviser aux mesures qu'il jugerait les plus opportunes pour concourir à l'assistance de ces groupements en question, tout en déchargeant de ce soin la

15. Pour confirmer ses propos, le président Nataf informe son interlocuteur qu'il a reçu « une lettre du président du tribunal rabbinique de Tripoli se plaignant de la situation ainsi créée à des mères et à des enfants abandonnés, le mari et le père se marient à Tunis sans différence ».

16. *Ibid.*

17. ANT, Série D, C. 220, D.19, lettre datée du 15 octobre 1936, adressée par le secrétaire général du gouvernement tunisien au résident général de France en Tunisie.

18. *Ibid.*

communauté israélite de Tunis »¹⁹. Dans sa lettre au consul d'Italie, le résident général de France en Tunisie signale la situation exposée par la communauté juive et lui demande « d'aviser aux mesures les plus opportunes pour concourir à l'assistance des groupements tripolitains en question »²⁰.

Il découle de ces différentes correspondances administratives et diplomatiques échangées à Tunis entre le conseil de la communauté israélite et les autorités du protectorat, d'une part, et les autorités du protectorat et la représentation diplomatique italienne à Tunis, d'autre part, un désir d'instrumentalisation de la misère des réfugiés en provenance de Tripolitaine pour faire endosser aux autorités italiennes la responsabilité de la situation dans laquelle se trouvait ce millier d'immigrants. D'ailleurs, la proposition qu'il avait faite au résident général d'intervenir auprès du consul d'Italie à Tunis ne visait-elle pas à mettre en difficulté le gouvernement italien en insinuant que le drame vécu par les réfugiés tripolitains dans la régence n'était, en définitive, qu'une conséquence de la politique suivie par l'Italie dans les territoires qui étaient sous son influence tels que la Libye ou l'Abyssinie dont les échos de leur conquête, une année auparavant, étaient encore présents dans les esprits.

Les sources disponibles fournissent peu d'informations sur les conditions précises dans lesquelles ces populations ont dû quitter leur pays de résidence, même si les autorités du protectorat font état de plaintes adressées par des juifs résidant à Tripoli au consulat de France de cette ville depuis l'année 1935²¹. Comme on l'a précisé plus haut, la première fois que leur présence est signalée à Tunis date du mois de septembre 1936. Cependant, la même source indique que l'arrivée de ces populations remontait déjà à quelques mois auparavant. Les correspondances adressées aux autorités du protectorat par le conseil de la communauté israélite de Tunis attestent de la présence « d'hommes qui abandonnent leurs épouses et leurs

19. *Ibid.*

20. ANT, Série D, C. 220, D.19, lettre datée du 15 octobre 1936, adressée par le résident général de France en Tunisie au consul général d'Italie en Tunisie.

21. Lettre datée du 20 janvier 1935 adressée par le consul de France à Tripoli au gouverneur général de Tripoli (citée dans les annexes du livre en arabe de Khélifa Lahouel édité à Tripoli en 2005, *Juifs de Tripoli sous l'occupation italienne (1911-1943)*, *op. cit.*, p. 413). L'objet de la plainte de ces juifs se réclamant « protégés français, même s'ils vivent depuis plusieurs générations en Tripolitaine » est l'augmentation et la variation d'une année à l'autre des charges fiscales qu'ils sont obligés de payer aux autorités italiennes de Tripoli.

enfants en Tripolitaine »²². En effet, les sources relatives aux juifs de Tripolitaine nous confirment l'existence d'une tension permanente ayant marqué les relations entre les autorités italiennes de Tripoli et la communauté juive locale depuis la prise du pouvoir par les fascistes²³. Certes, ces relations semblent avoir connu un certain apaisement à partir de 1934, lorsqu'Italo Balbo²⁴ prend la direction des affaires italiennes en Libye. Ce dernier est connu pour ses sentiments anti-allemands et « l'amitié » qu'on lui prête envers les juifs²⁵. Ainsi, malgré la promulgation des lois raciales à Rome en 1938, leur application en Libye resta limitée et superficielle jusqu'à la mort de Balbo dans un « accident d'avion » le 28 juin 1940. C'est à cette date que l'Italie décide d'entrer dans la guerre aux côtés de l'Allemagne et une telle décision ne va pas manquer d'avoir des conséquences fâcheuses sur la situation des juifs résidant en Libye. La première occupation anglaise de la Cyrénaïque au cours des mois de février-avril 1941 allait, elle, encore aggraver davantage la situation. Les juifs ont été accusés de complicité avec les ennemis de l'Italie en leur fournissant, munitions et renseignements²⁶. Lorsque les forces italo-allemandes arrivent, en mai

22. (ANT), Série D, carton 220, D.19, lettre datée du 24 septembre, adressée par le président Élie Nataf, *op. cit.*

23. Khélifa Lahouel, *Juifs de Tripoli...*, *op. cit.* L'auteur cite p. 305 plusieurs exemples de ces tensions entre les groupes fascistes et les juifs de Tripoli au cours des années 1920 : excédé par les exactions des jeunes fascistes en plein quartier juif, un boucher juif est allé jusqu'à porter un coup mortel au lieutenant du nom Cavara.

24. Italo Balbo naît à Ferrare le 6 juin 1896. Après avoir été acquis, au cours de sa jeunesse, aux idées républicaines de Mazzini et à la loge maçonnique de Ferrare, Balbo adhère après la guerre au fascisme. Le 6 novembre 1926, il est nommé secrétaire d'État à l'Aviation. En 1928, il devient maréchal des forces aériennes. En 1934, Mussolini lui enlève la charge de ministre de l'Aéronautique et l'exclut du gouvernement ; il lui confie la charge de gouverneur général de la Libye, où il se rend en janvier 1934. En Libye, il mène à bien des ouvrages publics et réalise la construction de réseaux routiers, en particulier la route littorale de plusieurs centaines de kilomètres. Celle-ci sera nommée en son honneur la via Balbia. Il cherche à attirer des colons italiens et il suit une politique d'intégration et de pacification des populations musulmanes. Après l'invasion allemande de la Pologne en septembre 1939, Balbo, en visite à Rome, exprime de manière répétée son mécontentement et sa préoccupation concernant l'alliance avec l'Allemagne et la politique de Mussolini tant sur le plan interne qu'international. Du reste, ses dissensions avec le Duce ne cessaient de croître depuis 1938, quand, en plusieurs occasions, il avait manifesté son opposition aux lois raciales. Le 28 juin 1940, Italo Balbo est tué alors qu'il est de retour d'un vol de reconnaissance sur Tobrouk, son avion est abattu par un canon antiaérien italien.

25. Lahouel, *Les juifs de la ville...*, *op. cit.*, p. 307.

26. Maurice M. Roumani, *op. cit.*, p. 30. L'auteur évoque plusieurs exemples de solidarité des juifs de Benghazi avec les juifs européens persécutés par les occupants nazis.

1941, à reprendre cette vaste région de Libye, des actes de vengeance sont engagés contre les populations juives, plusieurs centaines d'hommes furent traduits devant les tribunaux militaires. Les exactions contre les juifs vont reprendre de plus belle lorsque les forces anglaises réussirent de reprendre à nouveau la région de la Cyrénaïque, à partir de janvier 1942. Dans les zones restées sous influence italienne, les tribunaux prononcèrent des peines capitales contre trois juifs accusés de collaboration avec les forces britanniques²⁷. Plusieurs milliers de juifs furent envoyés dans des camps du travail obligatoire en Libye même à Sidi Azzaz et Giado²⁸. Les juifs se trouvant sur le territoire libyen avec la nationalité anglaise furent expulsés vers le nord de l'Italie²⁹. Un autre groupe de juifs originaires de Tunisie, de l'Algérie et du Maroc avait été contraint au départ vers la Tunisie, à la suite d'une convention³⁰ entre les autorités italiennes et le consulat de France à Tripoli.

La seconde vague migratoire vers la Tunisie (1942-1943)

La nouvelle vague de départ de juifs résidant en Tripolitaine vers la Tunisie qui eut lieu au cours de l'été 1942 est directement liée à la tournure prise par la guerre en Cyrénaïque entre les forces italo-allemandes et les forces anglaises. Les frictions qui opposaient les juifs et les autorités italiennes avaient pour cause la promulgation des lois raciales, l'attitude anti-allemande des premiers et leur soutien aux réfugiés juifs allemands lors de leur passage par Benghazi sur la route pour Alexandrie et la Palestine ; ces tensions ne pouvaient échapper aux services des renseignements italiens. La participation d'un bataillon juif au sein des forces britanniques qui étaient intervenues en Cyrénaïque avait eu pour effet d'attiser les haines à l'encontre des juifs de Libye et d'accélérer la mise en place de mesures répressives à leur encontre. Ainsi, faisant suite aux déboires des forces de l'Axe en Cyrénaïque au début de l'été

27. Lahouel, *Les juifs de la ville...*, *op. cit.*, p. 307, il s'agit de Abramo Bedusa et les deux frères Auna et Sialom Berrebi.

28. Maurice M. Roumani, *The Jews of Libya...*, *op. cit.*, p. 33.

29. *Ibid.* Quelque 870 juifs parmi les 2 000 juifs de nationalité britannique résidant en Libye ont été envoyés en Italie entre janvier et mars 1942. 300 juifs ont été embarqués dans des bateaux de pêche. À leur arriv à Naples, ils ont été distribués dans trois camps : Arezzo, Bagno a Ripoli et Civitella del Tronto (voir l'article de Liliana Picciotto dans ce volume).

30. CADN (RG), carton 142, note de police du 1^{er} octobre 1942 indiquant que « les réfugiés juifs tripolitains qui sont arrivés à Tunis il y a environ 2 mois, à la suite d'une convention italo-française, ont été autorisés par les pouvoirs publics italiens, à emprunter chacun quatre cent cinquante lires, mille francs et leurs bijoux ».

1942, un plan d'expulsion des juifs de Tripolitaine, selon leur nationalité d'origine, fut mis en place. Ceux qui détenaient la nationalité anglaise, considérés comme faisant partie des armées ennemies, furent déportés dans le nord de l'Italie³¹.

Les juifs se réclamant de la nationalité française ou sujets du bey de Tunis, se trouvant au moment des faits en Tripolitaine bénéficièrent de l'intervention des autorités consulaires françaises de Tripoli et furent acheminés vers la Tunisie. Même si, dans leur grande majorité, les personnes concernées par ces mesures étaient de confession juive, les musulmans originaires des trois pays nord-africains qui étaient présents en Tripolitaine ne furent pas à leur tour épargnés. En effet, 1 838 juifs, auxquels il faut ajouter 464 musulmans et seulement 3 Français, prirent le chemin de l'exil et furent dirigés vers la frontière tuniso-libyenne. Ce mouvement migratoire s'est accompli à partir du milieu du mois de juillet et ce jusqu'au début du mois de septembre 1942. Ces réfugiés furent répartis sur les trois pays du Maghreb. La Tunisie avait reçu le groupe le plus important aussi bien pour les juifs (1 292 personnes) que pour les musulmans (335 personnes), quant à l'Algérie, elle était la deuxième destination des expulsés avec 514 (juifs) et 55 (musulmans) et enfin le Maroc, vers lequel ont été envoyés les protégés français³² au nombre de 31 juifs et 75 musulmans. Il découle de ces chiffres que 73 % des expulsés furent évacués vers la Tunisie, ce qui obligea les autorités du protectorat français à mettre en place un dispositif pour accueillir cette nouvelle vague d'expulsion de juifs en provenance de Libye.

Mise en place des structures d'accueil des réfugiés

Informées par le consulat de France à Tripoli, les autorités du protectorat dépêchèrent un renfort policier au poste frontalier de Ben Gardane (sud-est de la Tunisie). Cette structure fut opérationnelle à partir du milieu du mois de juillet 1942. Grâce à ce dispositif, l'administration centrale a pu suivre et contrôler l'afflux du mouvement migratoire. C'est ainsi que l'un des premiers rapports envoyés à Tunis constate que « l'arrivée des rapatriés continue normalement à un rythme de 130 par jour. Ce chiffre pourrait être largement dépassé, si l'on trouvait une solution au problème des transports »³³. Les rapports qui vont se succéder renseignent

31. Maurice M. Roumani, *The Jews of Libya...*, op. cit., p. 31.

32. Nous pensons que la précision a été faite pour les distinguer des Marocains protégés espagnols.

33. CADN, fonds RG, carton 142, lettre datée du 24 juillet 1942 envoyée par Jean Brinkman, commissaire spécial à Ben Gardane au contrôleur de la police administrative à Tunis.

également sur la situation pécuniaire et matérielle des inspecteurs qui furent envoyés à Ben Gardane pour veiller à l'accueil des réfugiés en provenance de Tripolitaine³⁴. Les agents affectés au bureau d'accueil de Ben Gardane se devaient d'accueillir ces nouveaux arrivants mais aussi de collecter toute information utile sur l'état du déroulement de la guerre en Libye entre forces alliées et forces de l'Axe.

Déroulement de la guerre en Cyrénaïque

Même si les informations fournies par les arrivants au poste frontalier étaient à prendre avec toutes les précautions d'usage, il n'en demeure pas moins qu'elles renseignaient, même partiellement, sur les souffrances vécues par ces réfugiés qui « se plaignaient du pillage de la ville (Benghazi) par les Siciliens contre lesquels des Italiens de la métropole auraient été obligés d'intervenir »³⁵. Ces rapports évoquaient également l'état d'esprit des réfugiés israéliens qui « étaient évidemment gaullistes et persuadés de la victoire anglaise »³⁶. Étant convaincus qu'ils étaient sur un terrain qui leur est favorable, les réfugiés ne se privaient pas de critiquer le comportement des autorités italiennes de Libye dans la gestion des produits alimentaires. Aussi fut-il noté que « tout est sévèrement rationné, il est octroyé à chaque personne : 180 grammes de pain par jour, tous les 8 jours 62 grammes d'huile, 800 grammes de pâtes, 62 grammes de sucre et 200 grammes de savon par mois. À part le pain, la population italienne (de Tripolitaine) a droit aux doubles rations en ce qui concerne tous les produits alimentaires »³⁷. Les rapports fournissent également une idée sur l'état mental des réfugiés et à leur imaginaire laissant libre cours à leurs fantasmes. C'est ainsi qu'ils faisaient circuler les rumeurs les plus fantaisistes sur l'arrivée d'Hitler ou de Mussolini en Tripolitaine³⁸. En effet, ces populations civiles arrachées à leurs demeures habituelles fuyant les atrocités de la guerre ne pouvaient fournir qu'un état d'âme et non une vision rationnelle sur le sort final des combats. D'après les renseignements recueillis par les agents de renseignement, deux attitudes se dégageaient chez les réfugiés. La première prévalait parmi les « milieux intellectuels, notamment dans la haute société, où l'on constate un scepticisme non dissimulé qui se fait de plus en plus évident. L'on ne cache pas que la victoire de l'Axe est encore

34. *Ibid.*, lettre datée du 24 juillet 1942.

35. *Ibid.*, lettre datée du 17 juillet 1942.

36. *Ibid.*, lettre datée du 17 juillet 1942.

37. CADN, fonds RG, carton 142, lettre daté du 19 juillet 1942.

38. CADN, fonds RG, carton 142, note datée du 20 juillet 1942.

lointaine »³⁹. La seconde attitude se manifestait chez « les gens les plus modestes, les Siciliens notamment, qui sont persuadés du succès final [des pays de l’Axe] et se livrent chaque jour dans les rues à des manifestations enthousiastes »⁴⁰. Mais d’une façon générale, les inspecteurs dépêchés au poste frontière de Ben Gardane avouaient leurs handicaps et leurs limites dans la collecte de renseignements précis sur le déroulement de la guerre en Tripolitaine. Cette incapacité est due au fait qu’ils ne parlaient ni l’arabe ni l’italien et qu’« il est rare qu’un refoulé parle quelques mots de français. Ces derniers sont généralement réticents craignant sans doute d’être signalés par nous [les agents] aux autorités italiennes »⁴¹. En effet, les réfugiés restaient peu bavards sur les souffrances passées et voyaient avec scepticisme leur avenir en Tunisie.

Souffrances des réfugiés en Tripolitaine et avenir incertain en Tunisie

Les inspecteurs en poste à Ben Gardane rapportent que « les réfugiés (de nationalité française ou protégés français) qui ont fait le service militaire dans l’armée française en Tunisie, après leur retour dans leur foyer en Tripolitaine, ont été envoyés dans des camps de concentration où ils sont restés plus d’un an et demi »⁴². Cependant, lorsque les réfugiés se montraient résignés et « ne se plaignaient que très peu de la façon dont ils ont été traités », les agents des renseignements chargés de les accueillir à la frontière tuniso-libyenne ne voulaient plus trop les croire, ils finissaient par mettre en doute de telles déclarations et attribuaient de tels comportements à la peur des réfugiés⁴³. Bien entendu, il s’agit encore une fois du regard porté par les agents sur des populations en état de détresse qui se présentaient à eux quotidiennement. Aussi les voient-ils comme « des Israélites de très humble condition, ils disent avoir beaucoup souffert des bombardements

39. CADN, fonds RG, carton 142, lettre envoyée de Ben Gardane le 26 juillet 1942 par les inspecteurs Romdane et Proust détachés à Ben Gardane.

40. *Ibid.*, lettre envoyée de Ben Gardane le 26 juillet 1942.

41. CADN, RG, carton 142, lettre datée du 4 août 1942 envoyée par Jean Brinkman, commissaire spécial à Ben Gardane, au contrôleur de la police administrative à Tunis. Tout en promettant à son chef à Tunis de faire plus d’efforts dans la collecte des renseignements, il signale « qu’il est rare de voir arriver un sujet intéressant et évolué. Les renseignements tirés de la “plèbe” qui forme habituellement les convois, sont le plus souvent insignifiants et toujours les mêmes ».

42. CADN, fonds RG, carton 142, lettre envoyée de Ben Gardane le 19 juillet 1942 par les inspecteurs Romdane et Proust.

43. *Ibid.*

de Benghazi »⁴⁴. Les mêmes agents semblent mettre en doute les critères qui ont déterminé leur choix de départ. Ils avancent que les autorités italiennes de Tripoli avaient eu tendance à épargner les juifs riches et à encourager seulement les pauvres au départ. Ainsi notent-ils que « les réfugiés qui ont [sic] passé jusqu'à présent sont recrutés aux échelons inférieurs de la race juive. C'est une vraie cour des miracles. Infirmes, aveugles, paralytiques, vieillards au dernier degré de décrépitude, enfants aux paupières rongées, il y a très peu d'hommes valides »⁴⁵. Sur les centaines de cas qu'ils avaient vu passer, ils n'avaient noté que deux cas de familles dérogeant à la norme : les familles Journo et Cohen⁴⁶.

Les agents du service de renseignements se montraient très sceptiques sur l'apport que pouvaient constituer ces réfugiés pour la Tunisie. Ils les décrivaient comme « toujours et en grande majorité de très humble condition, ils n'ont qu'un espoir, celui de retourner en Tripolitaine, et ceux qui sont valides n'ont qu'une crainte, celle d'être astreints au service militaire (une fois en Tunisie) »⁴⁷. Pour ce qui est de la disponibilité des réfugiés au travail, un rapport du 26 juillet 1942 mentionne que « le pourcentage des hommes valides est des plus restreints, on estime que 5 à 7 % seulement sont susceptibles de travailler, les autres sont des femmes, des vieillards et enfants incapables du moindre labeur »⁴⁸. Concernant la situation financière des réfugiés, « le gouvernement italien a laissé aux réfugiés leurs bijoux et ils ont reçu avant de passer la frontière 1 000 frs et 450 liras par personnes »⁴⁹. Outre les juifs, on compte également des populations musulmanes concernées par le refoulement vers la Tunisie. Leur arrivée est signalée à partir du début du mois d'août. La plupart d'entre elles étaient installées dans la région de Cyrénaïque et dans leur majorité

44. CADN, fonds RG, carton 142, lettre datée du 17 juillet 1942 envoyée par Jean Brinkman, commissaire spécial à Ben Gardane, au contrôleur de la police administrative à Tunis.

45. CADN, fonds RG, carton 142, note datée du 20 juillet 1942 de Jean Brinkman, commissaire spécial à Ben Gardane, au contrôleur de la police administrative.

46. CADN, fonds RG, note datée du 20 juillet 1942.

47. CADN, fonds RG, carton 142, lettre datée du 24 juillet 1942 envoyée par Jean Brinkman, commissaire spécial à Ben Gardane, au contrôleur de la police administrative à Tunis. Le commissaire commente cette situation en écrivant « ce sont des Français malgré eux, qu'il est regrettable d'avoir à recueillir et à considérer comme français. Cette plèbe lamentable semble actuellement inoffensive, mais serait certainement un grave facteur de désordre en cas de troubles sociaux ».

48. CADN, fonds RG, carton 142, lettre envoyée de Ben Gardane le 26 juillet 1942 par les inspecteurs Romdane et Proust détachés à Ben Gardane.

49. CADN, fonds RG, carton 142, note de police, datée du 28 juillet 1942.

« ne semblent pas disposer de ressources importantes »⁵⁰. Ces populations étaient conscientes que leur origine tunisienne ne pouvait, à elle seule, constituer la garantie d'un avenir meilleur dans ce pays, « ils se demandent même s'ils pourront trouver un emploi quelconque leur permettant de subvenir à leurs moyens d'existence »⁵¹. Ils ne pouvaient avoir de garanties préalables sur l'accueil que pourraient leur faire les populations vivant en Tunisie.

L'accueil « réservé » des populations musulmanes et des autorités françaises de Tunisie

Il est évident que l'arrivée, en si peu de temps, de ces deux milles réfugiés, dans un contexte tunisien déjà difficile, incertain et marqué par la pénurie, allait devenir une source d'inquiétude auprès des populations de ce pays. Les rapports notent que « l'exode des juifs tripolitains en Tunisie n'a pas manqué de créer au sein de la population musulmane une atmosphère hostile à l'attitude des hautes autorités locales et même de Son Altesse le bey qu'on accuse de n'être pas intervenu opportunément pour arrêter cette immigration »⁵². De leur côté, les autorités du protectorat ont songé à utiliser cette présence et l'état des réfugiés pour inviter les populations autochtones à comparer leur situation en Tunisie (sous la protection de la France) et celle des populations de Libye sous domination italienne. Un rapport de police note que « l'aspect pitoyable des émigrés dont la majorité se trouvant dans un dénuement complet a provoqué d'autre part un étonnement général. Les Tunisiens n'ont pu s'empêcher en effet de juger objectivement la politique de ruine de l'Italie dans ses colonies, politique dont le résultat se révèle aujourd'hui d'une façon concrète »⁵³. Les correspondances administratives échangées se montrent compréhensives à l'égard d'une éventuelle attitude d'exaspération de la population musulmane de Tunisie face à cette arrivée soudaine de « toute une peuplade qualifiée par eux de "vermine", qui ait pu ainsi trouver refuge et abri dans un pays qui la veille était considéré comme un ennemi »⁵⁴. Outre les besoins en nourriture et en vêtements qu'il fallait offrir à cette population de réfugiés, les autorités du

50. CADN, fonds RG, carton 142, note de police en provenance de Ben Gardane, datée du 8 août 1942.

51. *Ibid.*, note de police en provenance de Ben Gardane, datée du 8 août 1942.

52. CADN, fonds RG, carton 142, note de police, Tunis le 23 juillet 1942.

53. *Ibid.*, note de police, Tunis, le 23 juillet 1942.

54. *Ibid.*, note de police, Tunis, le 23 juillet 1942.

protectorat craignaient la concurrence qu'ils ne manqueraient pas de provoquer aussi bien sur le marché du travail qu'au niveau économique. Elles ne se faisaient pas d'illusions sur le fait que « certains d'entre eux ne tarderont pas à s'immiscer dans les affaires économiques de la régence et à s'approprier ainsi une part de l'activité commerciale du pays »⁵⁵.

Aussi les rapports de renseignements se faisaient-ils l'écho de sentiments d'exaspération « de nombreux musulmans [qui] déclarent que le gouvernement du protectorat aurait dû, avant d'accepter les juifs tripolitains, exiger qu'un nombre égal d'Italiens résidant en Tunisie soit envoyé en Tripolitaine afin de créer un équilibre et soulager la population autochtone des privations nouvelles qui pourront être causées par la transplantation de ces éléments jugés indésirables par les Tunisiens »⁵⁶. La même attitude est partagée par « la population française de plusieurs centres [qui] s'inquiète de l'arrivée en Tunisie de réfugiés tripolitains »⁵⁷. Ces inquiétudes étaient le résultat de rumeurs savamment propagées parmi la population faisant monter d'une manière exagérée le chiffre de ces réfugiés. Les rapports de police ne manquaient pas de prévenir les autorités officielles que le meilleur moyen pour couper court à de telles rumeurs consisterait à publier un communiqué de presse donnant le chiffre exact des réfugiés⁵⁸. Tout en se montrant compréhensifs par rapport aux sentiments exprimés à l'égard des réfugiés juifs, les rapports de police ne cessaient d'alerter les autorités sur l'ampleur de la diffusion de « toutes ces nouvelles [qui] provoquent de l'étonnement parmi nos compatriotes qui s'inquiètent de voir la population de la régence s'augmenter de ces éléments jugés indésirables et trop nombreux »⁵⁹. Malgré la conjoncture difficile, l'attitude de la composante israélite des populations de Tunisie va se traduire par des actes de solidarité.

55. *Ibid.*, note de police, Tunis, le 23 juillet 1942.

56. CADN, fonds RG, carton 142, note de police, Tunis le 23 juillet 1942.

57. CADN, fonds RG, carton 142, note de police, Tunis le 4 août 1942.

58. *Ibid.*, note de police, Tunis le 4 août 1942.

59. *Ibid.*, note de police, Tunis le 4 août 1942.

La communauté israélite de Tunis prend en charge l'accueil des juifs de Tripolitaine

La population israélite de Tunisie ne resta pas indifférente à l'égard de ces réfugiés arrivant à Tunis et dans plusieurs autres villes. Les rapports notent qu'ils sont l'objet d'une curiosité « de la part de leurs coreligionnaires tunisiens. Ces derniers leur rendent de fréquentes visites au cours desquelles ils posent de nombreuses questions au sujet des événements de Libye »⁶⁰. Mais les mêmes rapports reconnaissent que « les réfugiés sont peu bavards et font preuve d'une grande passivité » avouant que « leur plus grand souci est de se restaurer. Ils sont satisfaits du bon ravitaillement de la Tunisie et constatent avec étonnement que le pain blanc est à discrétion »⁶¹. Dans une telle conjoncture, il n'était pas aisé de leur trouver un logement décent. Le conseil de la communauté israélite de Tunis fit de son mieux pour les aider. Une partie fut logée sur les terrasses des immeubles de recasement récemment construits dans la Hara, une autre partie fut entassée dans une vieille grande demeure (Oukala) à la Marsa, située dans la banlieue de Tunis⁶². C'est aussi le conseil de la communauté qui assura la défense des réfugiés qui s'étaient vu réquisitionner les sommes excédentaires passées en fraude, au moment de leur passage à la frontière, par les agents de la douane française ; agents qui ne les laissèrent apporter avec eux que les sommes autorisées et les bijoux⁶³. Moïse Borgel, président du conseil de la communauté, adressa, au nom des réfugiés, une réclamation à ce sujet au résident général pour que les intéressés puissent récupérer les sommes retenues, d'autant « que certains d'entre eux se trouvaient sans ressources »⁶⁴.

60. CADN, fonds RG, carton 142, note de police, datée du 28 juillet 1942.

61. *Ibid.*, note de police, datée du 28 juillet 1942.

62. Maurice M. Roumani, *The Jews of Libya*, *op. cit.*, p.31.

63. CADN, fonds RG, carton 142, Note de police du 1^{er} octobre 1942. Le rapport notait qu'en contrepartie des sommes excédentaires réquisitionnées par les agents de la douane, les intéressés obtenaient un reçu devant leur permettre par la suite de se faire rembourser à la banque au cours de faveur de 227 francs. Or, jusqu'à la date du rapport (1^{er} octobre 1942), les banques n'avaient pas encore reçu l'ordre de payer les sommes retenues par la douane française.

64. CADN, fonds RG, carton 142, note de police du 1^{er} octobre 1942, *op. cit.* La même note signale que « cette situation suscite quelques mécontentement parmi la population israélite qui rend les autorités françaises responsables ».

Même si le groupe le plus important parmi les réfugiés fut dirigé vers Tunis qui accueillit respectivement 656 juifs et 173 116 musulmans, la ville de Sfax fut également la seconde ville d'accueil des réfugiés de Tripolitaine. Le premier groupe dirigé vers cette ville était composé de 131 israélites tunisiens. Le 22 juillet 1942, il fut reçu à la gare de la ville par les autorités administratives et par le président de la communauté israélite locale⁶⁵. Par la suite, le groupe fut dirigé vers un camp situé à 5 km de la ville sur la route d'Agareb⁶⁶.

Un mois après le début de l'opération de rapatriement des ressortissants et protégés français vivant en Tripolitaine, l'amiral Esteva, résident général, représentant le gouvernement de Vichy, évaluait le nombre total des juifs et musulmans ayant traversé le poste de Ben Gardane à 2 000 personnes⁶⁷. Il pensait qu'il appartenait aux services concernés « de prendre toutes les dispositions pour éviter que les autorités italiennes ne cherchent à débarrasser leur territoire, à la faveur de l'exode des ressortissants français, de bon nombre de gens improductifs et bouches inutiles »⁶⁸.

65. CADN, fonds RG, carton 142, lettre en date du 22 juillet 1942, du commissaire en chef de Sfax au préfet délégué à la sécurité à Tunis. Ils ont été conduits en premier lieu à l'école de l'Alliance israélite universelle où un couscous leur a été offert par le comité de bienfaisance israélite de Sfax.

66. Carton 142, lettre en date du 22 juillet 1942, du commissaire en chef de Sfax au préfet délégué à la sécurité à Tunis.

67. CADN, fonds RG, carton 142, lettre en date du 12 août 1942 de l'amiral Esteva à M. le Préfet délégué à la sécurité générale. Dans cette lettre, le résident général note qu'il a déjà adressé une lettre au consul Suisse (G. Muller), lui précisant qu'à la date du 12 août 1942, 2 000 protégés français sont déjà parvenus à ce jour sur le territoire de la régence et que, d'après les registres d'immatriculation des consulats de France à Benghazi et à Tripoli, leurs nombre ne dépasserait pas 2 000.

68. CADN, fonds RG, carton 142, lettre en date du 12 août 1942 de l'amiral Esteva à M. le Préfet délégué à la sécurité générale.

Tableau récapitulatif⁶⁹ des réfugiés de la deuxième vague (répartition par nationalité, confession et par pays d'origine) – Les réfugiés expulsés de Libye au cours de l'été 1942

	Citoyens français	Tunisiens		Algériens sujets français		Marocains protégés français		Total	
		J	M	J	M	J	M		
Total des arrivées à Ben Gardane du 16 juillet au 24 août 1942	3	1 293	335	514	55	31	75	2 305	F : 3 J : 1 838 M : 464
Refugiés dirigés vers l'Algérie									
Convoi du 29/07/1942				398		15		413	27 %
Convoi du 25/08/1942				71	55	13	71	211	
Total des réfugiés vers l'Algérie		1 293	336	45		3			
Refugiés dirigés vers la Tunisie								1 681	
Sfax		573	116	10				699	Soit 73 %
Tunis	2	656	173	32		3			
Sousse		35		1				36	
Jemmel				6				6	
Monastir				9				14	
Le Kef					3		2		
Maharès				15					
Hammam-Lif				10				10	
Kerkennah				5				5	
Gabès		29		1				30	

F : Français. M : musulmans. J : juifs

69. Tableau réalisé à partir des informations contenues dans la lettre datée du 29 août 1942, adressée par le contrôleur civil de Gabès R. Stablo à l'amiral Esteva, résident général de France en Tunisie, CADN, fonds RG, carton 142.

Comme le montre le tableau ci-dessus, c'est vers la régence de Tunis que le nombre le plus important des réfugiés de Tripolitaine a été dirigé (73 % du total), quant à l'Algérie, elle vient en second lieu. Vu l'importance du nombre, les autorités du protectorat ont essayé de répartir les réfugiés sur plusieurs villes côtières. Toujours, d'après les données de ce tableau daté du 29 août 1942, il apparaît clairement que d'autres juifs avaient rejoint le premier groupe déjà installé depuis le 22 juillet dans la ville de Sfax. Au total, la part de cette ville est de 576 personnes. Les villes de Sousse, Gabès et Mahrès ont accueilli respectivement 35, 29 et 15 personnes⁷⁰. Après leur installation dans ces divers centres, les informations les concernant deviennent rares. La dernière note concernant les réfugiés de Tunis est datée du mois d'octobre, elle fait état des réclamations faites auprès du résident général par le conseil de la communauté israélite de Tunis. Un mois plus tard, le contexte général de la Tunisie et du reste de l'Afrique du Nord va basculer totalement avec, d'une part, l'opération Torch qui a permis aux forces anglo-américaines de débarquer au Maroc et en Algérie, suivie, deux jours après, par l'occupation allemande de la Tunisie. Ces réfugiés sont abandonnés à leur sort au cours de cette période. Une partie d'entre eux ont même péri à la suite des combats aériens qui s'étaient déroulés au cours de la journée du 10 mars 1943 dans la localité de La Marsa⁷¹.

Au lendemain de la libération de la Tunisie par les Alliés au mois de mai 1943, le rapatriement des réfugiés vers la Libye put commencer à partir du mois de septembre de la même année. Au cours des préparatifs du retour, des réfugiés installés dans la ville de Sfax signalèrent qu'ils avaient été victimes de tentatives d'escroquerie de la part de certains dirigeants communautaires locaux. En effet, Joseph Bokhobza et Max Lumbroso furent accusés, par certains réfugiés, de s'être fait payer des services qui leur incombaient⁷². Réagissant à ces alertes, les autorités du protectorat ouvrirent

70. CADN, fonds RG, carton 142, note en date 25 août 1942, de l'inspecteur Soudani au chef de la sûreté à Tunis. Il l'informe que conformément « aux instructions données, il s'est rendu à la gare de Maharès le 19 août à l'arrivée du train parti de Gabès. Une vingtaine de réfugiés seraient descendus à Maharès où elles auraient de la famille ».

71. Maurice M. Roumani, *The Jews of Libya, op. cit.*, p. 31. Ces réfugiés avaient assisté malgré eux, le 10 mars 1943, à une bataille aérienne qui s'est déroulée en plein cœur de La Marsa entre les avions de l'Axe et ceux des Alliés. Il s'en est suivi un bombardement de la ville qui entraîna la mort de 50 réfugiés parmi ceux qui étaient hébergés dans la Oukala (*fondouk*) de cette ville. Treize victimes appartenaient à une seule famille.

72. CADN, fonds Protectorat-Tunisie (1^{er} versement), carton 2792, note datée du 24 septembre 1943, du directeur du cabinet du résident général de France à M. le Directeur des affaires politiques.

une enquête à propos du comportement des responsables locaux incriminés⁷³. Les sources sont malheureusement muettes sur les résultats de cette enquête.

Certes, la majorité des réfugiés de cette deuxième vague put prendre, au bout de quelques mois, le chemin du retour vers la Tripolitaine. Mais ils n'étaient pas au bout de leurs peines. À nouveau, à la suite des pogroms de 1945, ils durent reprendre la route de l'exil. La Tunisie ne sera plus cette fois-ci, un lieu de repli temporaire, mais une étape avant la réalisation de *l'alyah*.

La troisième vague migratoire vers la Tunisie (1945-1948) et les débuts de l'alyah des juifs du Maghreb

La présence à Tunis des juifs originaires de Tripolitaine est à nouveau signalée au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Leur arrivée s'est faite « depuis le mois de juillet 1947 »⁷⁴, lit-on dans une note rédigée par Clément Seroussi, délégué du gouvernement près du conseil de la communauté israélite de Tunis. La même note précise que « ces familles sont venues se réfugier à Tunis sur les conseils de M. le Consul de France à Tripoli qui leur a délivré des passeports réguliers »⁷⁵. En réalité, cette nouvelle vague de réfugiés va s'ajouter à ceux qui avaient préféré rester en Tunisie au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. En fait, seulement une partie de ceux qui étaient venus au cours de l'été 1942 avait accepté de reprendre le

Après avoir exposé les faits reprochés aux chefs communautaires de Sfax, le directeur du cabinet demande « d'ouvrir d'urgence une enquête sur l'exactitude des faits reprochés aux intéressés et de lui en faire connaître les résultats ».

73. *Ibid.*, fonds Protectorat-Tunisie (1^{er} versement), carton 2792, note datée du 4 octobre 1943, adressée au résident général suite à sa demande d'enquête datée 24 septembre. Il résulte de cette enquête que « Joseph Bocobza [*sic*], chef des israélites de Sfax a fait, il y a quelques temps des demandes de rapatriement pour ces réfugiés. Il se faisait payer 20, 30 ou même 50 frs par personne ou par demande, il a ainsi encaissé des milliers de francs. Si le fait est véridique, il est honteux qu'il ait ainsi profité de ces pauvres illettrés, quand il s'agit d'un travail qui lui incombe ». De son côté, « Max Lumbroso [un autre dirigeant communautaire de Sfax] a informé les réfugiés qu'il était indispensable et urgent qu'il se rende à Tunis pour obtenir leur rapatriement en Libye, pour cela, il a demandé de l'argent, car disait-il, il lui fallait une auto pour le voyage, il a ainsi obtenu 6 000 frs que les réfugiés lui ont procuré au prix de durs sacrifices ».

74. ANT, série D, carton 220, dossier 19, note datée du 6 février 1948 rédigée par Clément Seroussi, délégué du gouvernement près du conseil de la communauté israélite de Tunis.

75. *Ibid.* On note pour la troisième fois consécutive, comme en 1935 et 1942, le rôle joué par la représentation diplomatique française à Tripoli qui conseille à ses ressortissants ainsi qu'à ceux qui se réclamaient de sa protection le départ en Tunisie.

chemin du retour à Tripoli en avril 1945, grâce au concours de l'organisation juive américaine le Joint Committee⁷⁶, après à la mise en échec définitive, par les Alliés, des armées germano-italiennes en Afrique du Nord. C'est Clément Séroussi, un ancien de Tripoli, qui fut coopté au sein du conseil de la communauté israélite de Tunis pour veiller aux destinées de ceux qui choisirent de s'installer d'une façon permanente en Tunisie⁷⁷. C'est ce qui explique le fait qu'il fut le premier à signaler la nécessité d'un secours exceptionnel de l'ordre de 100 F par jour et par famille pendant une période de 3 à 4 mois⁷⁸.

En réalité, la nouvelle présence des juifs de Tripolitaine en Tunisie est à relier aux conséquences du pogrom dont furent victimes les juifs de Tripoli le 9 novembre 1945 et les jours suivants ; pogrom qui se solda par 130 morts et de nombreuses destructions de biens juifs⁷⁹. Cet événement dramatique a provoqué un nouvel état d'insécurité qui explique cette troisième vague d'exil vers la Tunisie à partir du mois de juillet 1947. La proclamation de l'État d'Israël, au mois de mai 1948, donne lieu à des réactions antijuives dans la plupart des pays arabes. Les institutions juives américaines désormais basées à Tunis ne pensent plus, comme ce fut le cas en avril 1945, à les rapatrier en Libye, mais à les aider à émigrer clandestinement en Israël, inaugurant ainsi le cycle des migrations des juifs du Maghreb en dehors de l'espace maghrébin.

Conclusion

Ces trois vagues de déplacement des juifs de Tripolitaine vers la Tunisie ont concerné en une dizaine d'années (de 1936 à 1947) une population estimée à 4 000 personnes. Elles s'étaient inscrites, en définitive, dans le cadre des migrations intérieures au sein même de l'espace maghrébin. Elles s'étaient produites dans la continuité historique des déplacements intérieurs dans une même zone géographique, même si elles ont été faites, d'un pays à l'autre, tantôt d'est en ouest ou le contraire, tantôt de la rive nord du Maghreb (Espagne) vers le sud, ou le contraire. Ces trois derniers déplacements qui ont touchés les juifs de Libye, même s'ils

76. Maurice M. Roumani, *The Jews of Libya...*, *op. cit.*, p. 31.

77. ANT, série D, carton 220, dossier 19, lettre datée du 6 novembre 1947 du Conseil de la communauté israélite de Tunis.

78. ANT, série D, carton 220, dossier 19, *op. cit.*, note datée du 6 février 1948.

79. Maurice M. Roumani, « Le processus de discrimination des juifs de Libye », in Shmuel Trigano (sous la dir.), *La fin du judaïsme en terres d'islam*, Denoël, 2009, p. 140.

eurent lieu en plein XX^e siècle, prenaient pleinement place dans une des constantes de la vie des populations berbères, musulmanes ou juives du Maghreb tout au long de son histoire, depuis l'Antiquité jusqu'au XX^e siècle. Certes, il ne s'agit point de migrations volontaires mais le produit de changements de conjoncture. Comme ce fut le cas pour les juifs de Tripolitaine, elles ont toujours été une conséquence des changements de situations politiques, économiques ou de conjonctures et d'équilibres internationaux. Il est important de signaler que c'étaient les populations minoritaires, par leur nombre ou par leurs convictions religieuses et politiques (donatistes, kharidjites, juives, pro-Alliés, etc.), qui ont été les premières désignées à faire les frais de leurs choix et à payer le prix face aux vainqueurs du moment.

Cependant, ce qui a toujours caractérisé ces migrations qui avaient suivi les mesures répressives et discriminatoires subies par les juifs c'est qu'elles n'étaient pas perçues comme des transplantations définitives, mais comme des exils temporaires des *hijras*, dans un territoire limitrophe, proche, en attendant des jours meilleurs pour revenir au pays d'origine. C'est ainsi que la mémoire collective n'a gardé que peu de traces, de récits nostalgiques ou mélancoliques de ces migrations : elles ont été suivies d'un retour au pays qui a fait oublier les souffrances ressenties lors des déplacements, même lorsqu'ils étaient forcés. Les exils intérieurs au sein du même espace maghrébin ont laissé peu de paroles ou d'évocations de souffrance, comme s'il s'agissait de mouvements naturels et habituels dont la fin est toujours prévisible. Cependant, il s'avère parfois que la mort peut frapper les réfugiés même dans leurs lieux d'exils temporaires⁸⁰. Ainsi, même s'ils ont été épargnés, chez eux, des conséquences meurtrières des bombardements de Benghazi, voilà que la mort avait bien rattrapé les juifs tripolitains dans leur petit refuge de fortune dans la Oukala de La Marsa⁸¹.

Les maux de la mémoire liés à la situation d'un exil profond et définitif étaient apparus lorsque les migrations des juifs du Maghreb s'étaient réalisées à l'extérieur de l'espace originel : en Israël, après le départ d'une partie des communautés vers ce pays et en Europe après les indépendances politiques des États du Maghreb. Il est évident que les maux de la mémoire ne peuvent être dépassés qu'à travers les

80. C'est le cas de la cinquantaine de juifs tripolitains résidant dans la Oukala de La Marsa, qui ont succombé, comme il a été signalé plus haut, à la bataille aérienne au cours de la journée du 10 mars 1943, entre les avions alliés et ceux de l'Axe.

81. Maurice M. Roumani, *The Jews of Libya...*, op. cit., p. 31.

thérapies déclenchées par les retrouvailles avec le sol natal et les réconciliations avec les hommes. Il est important de noter « un éveil de conscience » chez ceux qui vivent aujourd'hui au Maghreb. Un nombre de plus en plus important, parmi eux, tient compte de ces sentiments humains et se dit favorable aux opportunités de rencontre, de contact et de retrouvailles à l'occasion de séjours touristiques et de pèlerinages. À vrai dire, le ressourcement est réciproque. Pour ceux qui vivent encore au Maghreb, c'est le temps des mémoires retrouvées d'un passé riche et pluriel qui tend de plus en plus à disparaître de leur réalité alors qu'il avait marqué de ses empreintes, durant des siècles, le quotidien des villes et des campagnes maghrébines.

Sources d'archives et bibliographie

Archives Nationales de Tunisie (ANT), série D, carton 220.

Centre des archives diplomatiques de Nantes (CADN),

– fonds Protectorat-Tunisie, Renseignements généraux (RG), carton 142.

– fonds Protectorat-Tunisie, (1^{er} versement), carton 2792.

Renzo De Felice, *Jews in Arab Land : Libya (1835-1970)*, traduit par Judith Roumani, University Texas Press, 1985.

Khélifa Mohamed Salem Lahouel, *Les juifs de la ville de Tripoli de l'Occident sous la domination italienne (1911-1943)* (en arabe), Tripoli, 2005, p. 304.

Maurice M. Roumani, *The Jews of Libya. Coexistences, persécution, Resettlement*, Sussex Academic Presse, Portland, 2008.

Maurice M. Roumani, « Le processus de discrimination des Juifs de Libye », in Shmuel Trigano (dir.), *La fin du judaïsme en terres d'islam*, Denoël, 2009, p. 125-160.

The Forgotten refugees, A film about the mass exodus of jews from Arab contries and Iran in the 20th centry, produit par The David project, 2005 (49 minutes).



Un groupe de juifs libyens dans la Shoah 1942-1944

LILIANA PICCIOTTO

Dans le cadre de mes fonctions au Centre de documentation juive contemporaine (CDEC)¹, un institut de recherche à Milan spécialisé dans l'histoire contemporaine des communautés juives d'Italie, j'ai pu dresser une liste nominative de plus de 7 000 juifs arrêtés en Italie durant la période du nazisme et du fascisme, plus particulièrement au cours des années 1943 à 1945. Cette recherche a duré plus de quinze ans et a été publiée sous le titre de *Le livre de la mémoire*. Dans le cadre de cette recherche, j'ai consulté des milliers de documents émanant des archives de la police italienne et de la police allemande, visité de nombreuses prisons, consulté les registres d'immatriculation des lieux d'internement et des prisons, écouté des centaines de témoignages. Je suis allée à Auschwitz où j'ai travaillé pendant de nombreuses semaines dans les archives du camp. J'ai également collaboré avec le Service international des recherches de la Croix-Rouge, à Arolsen, en Allemagne².

Au cours de ces recherches, j'ai rencontré un groupe de juifs de Libye pris dans l'engrenage de la « solution finale » mise en œuvre en Europe par l'Allemagne nazie.

1. Site Internet www.cdec.it

2. Voir Liliana Picciotto, *Il libro della memoria. Gli Ebrei deportati dall'Italia (1943-1945)*, Milan, 1991, 1992 et 2002, liste des sources p. 66-80.

En consultant une liste d'internés juifs assignés à résidence dans un tout petit village d'Italie, je me suis aperçue que les noms étaient étrangers par rapport à ceux des juifs italiens : Haddad, Labi, Nahum... et que des prénoms se répétaient continuellement avec des dizaines de Jussuf, de Hlafo, de Moshè, d'Ibrahim. Je me trouvais évidemment devant un groupe de juifs d'origine arabe. Mais comment expliquer l'assignation à résidence, en Italie au cours des années 1942-1943, d'un petit groupe de 400 personnes arrachés à leur terre première pour être soumis à la politique d'extermination ?

Pour mieux comprendre l'histoire de ce petit groupe, il faut dire quelques mots sur le cadre historique et géographique de la Libye contemporaine.

Les juifs de Libye

Le territoire de l'actuelle Libye – qui comprend les régions de Cyrénaïque, de Tripolitaine et du Fezzan – faisait partie, depuis le XVI^e siècle, de l'Empire ottoman. De 1911 à 1942, il devient une colonie italienne et de 1943 à 1951, un mandat franco-britannique géré en partie par la Grande-Bretagne et en partie par la France (en ce qui concerne le Fezzan). La Libye est un État indépendant depuis 1951.

Les populations juives de l'Empire ottoman étaient importantes du point de vue numérique. Certaines étaient aisées et travaillaient essentiellement dans le domaine de l'import-export ; d'autres avaient fait des études en Europe et exerçaient des professions libérales (médecins, avocats) ; une autre partie d'entre elles vivaient presque en dessous du seuil de pauvreté et exerçaient alors des métiers d'artisanat ou gagnaient leur vie comme commerçants ambulants.

Les tensions entre juifs et Arabes, après des siècles de coexistence pacifique, commencèrent à s'exacerber à la fin du XIX^e siècle. La majorité des juifs libyens étaient alors des artisans, vivant pauvrement et dans la promiscuité dans des habitations dégradées du cœur des villes de Tripoli et de Benghazi. Quelques groupes de juifs étaient implantés également au cœur de l'espace montagneux du pays dans un habitat troglodytique³. Seules quelques familles aisées vivaient à l'européenne ou envoyaient leurs enfants étudier dans des universités italiennes. Elles soutenaient, par ailleurs, la communauté, très pauvre et sans avenir économique et social, mais

3. Sur les coutumes des juifs de Libye, leurs cérémonies et leur alimentation, voir Mordechai Cohen, *Gli ebrei in Libia. Usi e costumi*, Florence 1994 (édition en anglais *The Book of Mordechai*, Philadelphie 1980) ; Harvey E. Goldberg, *Jewish Life in Muslim Libya*, Chicago, 1990.

très attachée encore aux traditions juives. En Libye, dans les familles cultivées qui évoluaient dans un environnement social favorisé, juifs et musulmans étaient préparés à affronter la modernité. Au début du XX^e siècle, quelques musulmans (de plus en plus nombreux par la suite) soutiennent l'idée que les juifs sont étrangers à la culture et à l'économie locales. Ils considèrent que les juifs libyens ne peuvent pas faire partie de la renaissance de l'identité arabo-islamique telle qu'elle était en train de s'exprimer dans le pays. Ce ressentiment populaire se transforme en dérives, révoltes, mouvements xénophobes contre les Européens et les juifs européenisés. On déplore, à cette période, des profanations de cimetières, des jets de pierres et de petites violences anti juives. Cet état de choses fait que beaucoup de juifs de Libye, au tournant du siècle, regardent au-delà du cadre de l'Empire ottoman et regardent avec intérêt la possibilité de passer sous la souveraineté d'un État européen moderne, à même de garantir leur sécurité. Leurs regards se tournent naturellement vers l'Italie, qui, de son côté, ne cachait pas ses ambitions coloniales envers la Libye.

En effet, à la fin de septembre 1911, l'Italie impose un ultimatum à la Turquie. C'est une déclaration de guerre saluée favorablement, dans l'esprit d'alors, par la communauté juive italienne, parce qu'elle représente, de son point de vue, et pour les juifs libyens, une occasion d'émancipation civile, sociale et culturelle. Du côté du gouvernement italien, on est conscient aussi qu'un soutien à l'occupation viendra sans doute de la part de la communauté juive locale⁴.

Les années de 1915 à 1931 sont caractérisées par la révolte arabe contre la domination coloniale italienne et par la naissance d'un mouvement national libyen. La Première Guerre mondiale, de 1915 à 1918, voit les Arabes de Libye alliés des Turcs et des empires centraux (Allemagne et Autriche-Hongrie) par rejet de la colonisation italienne.

La Libye sous domination italienne

Après la Grande Guerre, la Libye devient une colonie italienne gérée par un gouverneur civil. Le recensement général de la population italienne de 1931 permet d'avoir des données exactes sur le nombre de juifs en Libye. Ce nombre s'élevait

4. Sur les juifs de Libye pendant la colonisation italienne, voir Renzo De Felice, *Gli ebrei in un paese arabo. Gli ebrei nella Libia contemporanea tra colonialismo, nazionalismo arabo e sionismo (1835-1970)*, Bologne, 1978 (édition en anglais *Jews in an Arab Land 1835-1970*, Texas 1985) ; Salem Al Ahwal Khalifa Mohamed, *Yahud Madinat Tarabouls, Les Juifs de la ville de Tripoli sous l'occupation italienne 1911-1943* (en arabe), Tripoli, 2005.

à 25 103 et représentait 3,57 % de la population indigène⁵. Cinq ans plus tard, en 1939, les juifs de Libye se comptaient à plus de trente mille personnes.

Au cours de l'année 1932, le gouvernement italien impose pour tout élève libyen la fréquentation obligatoire de l'école le samedi. L'occupation italienne avait introduit le repos hebdomadaire du dimanche, concurrençant ainsi le samedi juif et le vendredi musulman. Cette obligation nouvelle nourrit l'altération rapide des rapports entre juifs et autorités italiennes : c'est la première crise qui s'exprime.

Au même moment, les incidents entre juifs et musulmans se multiplient et augmentent en intensité au cours du printemps 1933, en relation étroite avec les événements de Palestine. Les incidents provoquent des blessés des deux côtés. Le gouverneur Pietro Badoglio, sous couvert d'impartialité, impose, alors, une amende à la communauté juive et fait fouetter sur la place centrale de Tripoli les principaux protagonistes, juifs et arabes, responsables de ces incidents⁶. L'Union des communautés israélites italiennes à Rome est très préoccupée. Elle s'alarme et envoie à Tripoli son président Felice Ravenna et le rabbin Gustavo Castelbolognesi. La mission échoue car le gouverneur annonce son intention de réitérer l'année suivante l'obligation pour les élèves juifs de fréquenter l'école le samedi⁷.

En janvier 1934 arrive à Tripoli un nouveau gouverneur italien, Italo Balbo. Cet homme, très haut placé dans le parti fasciste italien, avait été un des quatre leaders (avec Mussolini) à ouvrir la Marche sur Rome qui, le 22 octobre 1922, avait permis l'instauration du régime fasciste. La communauté juive de Libye se réjouit de cette nomination car on savait que, dans la ville de Ferrare, Balbo comptait, parmi ses meilleurs amis, des membres de familles juives. Balbo annonce son intention de faire de la Libye un pays moderne et développé du point de vue économique. Pour cela il cherche le soutien des familles les plus haut placées, musulmanes et juives. Il compte également sur leurs sentiments italophiles pour favoriser l'italianisation du pays et aider à la promotion sociale des groupes les plus pauvres. Mais, lui non plus n'accepte pas l'idée de revenir sur l'obligation faite aux élèves juifs de fréquenter l'école le samedi. Par ailleurs, le 1^{er} décembre 1936, une nouvelle obligation vient

5. Roberto Bachi, « Gli ebrei nelle Colonie italiane. Note statistiche sul censimento del 1931 », in *La Rassegna Mensile di Israel*, janvier-février 1936, p. 386.

6. De Felice, *Gli ebrei, op. cit.*, p. 211-214.

7. Felice Ravenna, *Relazione sull'attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane dal giugno 1933 al settembre 1934*, Tipografia La Professionale, Rome, 1934, p. 7.

s'ajouter à la première : les magasins devront rester ouverts tous les jours de la semaine sauf le dimanche, sous peine de résiliation des licences commerciales. Dans *L'Avvenire di Tripoli*, journal officiel fasciste de Tripoli, la mention de cet ordre est accompagnée du commentaire suivant : « Tripoli n'est pas Tel Aviv. »

L'ordonnance contrarie les propriétaires juifs de magasins de Tripoli, au point que quelques-uns d'entre eux désobéissent et n'ouvrent pas le samedi. La réaction de Balbo, entêté et décidé à montrer aux juifs la voie de la modernisation, est radicale. À nouveau, l'autorité italienne inflige la peine de coups de fouet sur la place publique à deux juifs, considérés comme les chefs de ce mouvement de désobéissance⁸.

Le régime fasciste, qui avait déjà manifesté en 1936 en Italie un penchant antijuif, impose, en septembre 1938 sur le territoire national italien, une législation discriminatoire qui limite les droits juridiques des juifs : droit à l'instruction, droit au travail et à la participation sociale et politique. Tout cela est intégré à une propagande antijuive diffusée par la presse et par les moyens de communication de masse de l'époque. Les juifs d'Italie sont privés de travail, de scolarité et de liberté d'expression. De nombreux militaires sont expulsés de l'armée et un certain nombre d'entre eux quittent le pays.

En 1940, l'Italie décide de rentrer en guerre aux côtés de l'Allemagne nazie. Tous les étrangers qui se trouvent sur le sol italien – des juifs réfugiés pour la plupart – sont enfermés dans des camps d'internement ou bien assignés à résidence au cours de l'hiver 1940-1941⁹. La même disposition d'internement s'étend aux juifs des colonies. La Libye compte de nombreux ressortissants étrangers. Ils sont plus de 2 500, dont 1 600 titulaires d'un passeport français, tunisien ou marocain et 870 titulaires de passeport britannique, principalement originaires de Gibraltar. Mais tous ces étrangers ne sont pas juifs. Il y a également de nombreux Maltais catholiques qui détiennent, eux aussi, un passeport britannique.

Trois camps d'internement pour les juifs sont créés en Libye par les autorités italiennes : à Tagiura (à 18 km de Tripoli), à Buerat el Hsun, et à Hun dans le

8. De Felice, *Gli ebrei*, op. cit., p. 224-236.

9. Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Turin, 1988 (éditions précédentes 1962, 1972 ; édition en anglais *The Jews in Fascist Italy. An History*, New York, 2001) ; Michele Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, Turin, 2007 (première édition 2000 ; édition en anglais *The Jews in Mussolini's Italy*, Wisconsin, 2007).

désert méridional du pays¹⁰. Mais les autorités coloniales italiennes n'arrivent pas à subvenir à l'entretien de tous ces internés ; l'économie libyenne est en crise et il faut se débarrasser de ces prisonniers. Elles décident alors de refouler les juifs de nationalité française en Tunisie et de transférer les juifs britanniques dans des camps d'internement en Italie où les juifs de nationalité non italienne sont déjà enfermés. La même décision est prise pour les chrétiens anglo-maltaïes, sous prétexte qu'ils sont ressortissants d'une puissance européenne ennemie de l'Italie¹¹.

Le reste des juifs libyens demeure sur place et seront victimes des lois antijuives italiennes promulguées le 1^{er} janvier 1942 et connues dans un premier temps sous le nom provisoire de « statut racial des juifs en Libye », puis à partir du 9 octobre 1942 (publiées le 17 décembre) sous le nom de « limitation de capacité des personnes de race juive en Libye ». Ces lois antijuives prévoient leur expulsion de l'armée, le travail obligatoire, l'interdiction d'avoir des domestiques chrétiens ou musulmans, l'obligation de donner des noms juifs aux nouveaux-nés, des limitations concernant la propriété d'entreprises et de biens immobiliers, la limitation dans l'exercice de professions libérales, l'interdiction de fréquenter les écoles musulmanes et les écoles italiennes¹².

Le 30 mai 1942, en Italie, les juifs âgés de 18 à 45 ans sont soumis au travail obligatoire et le 28 juin de la même année la même obligation est appliquée aussi en Libye¹³. Ainsi, 4 à 5 000 personnes sont mobilisées pour travailler dans les grands chantiers italiens de construction de routes dans le désert entre la Libye et l'Égypte, ou pour creuser des lignes antichar. Le centre de rétention est situé à Porta Benito à Tripoli ; les hommes, après contrôle, sont amenés dans le camp de travail de Sidi Azaz à 150 km au sud de Tripoli, à Buerat El Hsun dans le golfe de Syrte, ou bien à Buq Buq. Mais les infrastructures sont dérisoires et les autorités italiennes ne sont pas préparées. Seulement un millier de jeunes seront soumis au travail obligatoire¹⁴.

10. Abramski-Bligh Irit, *Pinkas Ha-keilloth : Luv. Tunisia*, Jérusalem, 1997, p. 29-204 (*Encyclopédie des communautés : Libye, Tunisie*, en hébreu).

11. Archives centrales de l'État, Rome, ministère de l'Afrique italienne, Direction générale des affaires politiques, archives secrètes (1906-1944), b. 18, fasc. 9 « Rientro sudditi stranieri dalla Libia », correspondance de septembre 1941 entre le gouverneur et le ministère.

12. Valerio Di Porto, *Le leggi della vergogna*, Florence, 2000, p. 265-276.

13. Décret gouvernemental, 28 juin 1942, pour la soumission des juifs à la mobilisation civile par le travail, cité par De Felice, *Gli Ebrei*, op. cit., p. 275-276.

14. Marcello Ortona, « Una persecuzione all'acqua di rose? Agosto 1938-gennaio 1943: da Balbo

Des trois camps mentionnés, celui de Buq Buq (situé en Cyrénaïque vers la frontière égyptienne) connaissait les conditions de vie les plus dures. Au moment de la retraite des troupes italo-germaniques vers l'ouest (suite à la bataille d'El Alamein), les prisonniers seront abandonnés à eux-mêmes dans le désert, sans ravitaillement¹⁵.

Mais il y a en Libye un autre groupe de juifs visé par les autorités italiennes, celui des juifs de Benghazi évacués de la ville au cours de l'été 1942. Deux raisons à cela : d'une part, il fallait écarter les civils du théâtre de la guerre entre Italiens, Allemands et armées alliées ; d'autre part, la population juive était suspecte de soutien aux Anglais et devait pour cela être sanctionnée¹⁶. Le transfert des juifs de Benghazi fut terrible : des centaines de familles furent déportées dans le camp de Yefren à côté de la petite ville de Garian, à 80 km au sud de Tripoli ou à Giado en plein désert, à 235 km de Tripoli. Les conditions de vie à Giado étaient très difficiles : les conditions sanitaires étaient défectueuses, l'eau, la nourriture et les médicaments manquaient, les soldats italiens étaient très nerveux et brutaux envers les prisonniers. En décembre 1942, une épidémie de typhus fit plus de 500 victimes¹⁷.

La déportation des juifs libyens en Italie

Revenons aux juifs libyens titulaires d'un passeport britannique. Ils sont déportés dans des camps d'internement sur le sol italien. Le 14 janvier 1942, les chefs de famille sont convoqués avec leur famille à l'école Roma de Tripoli pour être transférés en camion jusqu'au port. L'embarquement se déroule sans incident sur le navire *Monginevro* escorté par des carabinieri¹⁸. Mais le navire n'est pas adapté pour des passagers, tous les déportés sont enfermés dans la soute et installés tant bien que mal sur de la paille posée sur le sol. La direction prise est le port de Naples¹⁹.

a Montgomery, la legge razziale a Tripoli nel ricordo dell'ultimo testimone », in *Agorà*, Annuario V, Varese, 2001, p. 252-299.

15. *Ibid.*, p. 294 ; Abramski-Bligh, *Pinkas*, *op. cit.*, p. 66.

16. De Felice, *Gli ebrei*, *op. cit.*, p. 273-274.

17. Salerno Eric, *Uccideteli tutti. Libia 1943: gli ebrei nel campo di concentramento fascista di Giado*, Milan, 2008.

18. Archives centrales de l'État, Rome, ministère de l'Afrique italienne, direction générale des Affaires politiques, archives secrètes (1906-1944), b. 18, fasc. 9, du gouverneur de la Libye au ministre de l'Afrique italienne, 13 janvier 1942, communication de l'embarquement sur le *Monginevro* de 406 sujets étrangers et de leur liste.

19. Archives du CDEC, Milan, SHb, témoignage de Jacob Habib, juillet 1972 ; témoignage de Sion Burbea, 27 mai 1973 ; témoignage de Joseph Burbea, 14 avril 1972.

En janvier, un autre navire arrive à Brindisi et un autre à Tarente. D'autres suivront encore. Au total, le nombre des juifs transférés s'élève à près de 400 personnes. C'est une foule de personnes qui arrive en Italie avec des habits colorés, des livres de prières, des objets religieux, une façon de vivre et une cuisine tout à fait étrangères à celles des Italiens, et même aux traditions des juifs italiens.

Ces juifs libyens, de nationalité britannique, sont en nombre restreint, en famille, et sont assignés à résidence dans de petits villages d'Italie²⁰. Ils commencent, en exil, une vie tourmentée, marquée par le cauchemar du lendemain, peu sécurisant et dangereux. Les internés s'organisent comme ils peuvent par eux-mêmes afin de se procurer du bois pour se chauffer en hiver (le froid de l'Italie centrale est inhabituel pour eux) et de la nourriture autorisée par leur religion. Les aînés enseignent aux petits à lire et à écrire, la vie est monotone, sans aucune certitude du lendemain. Les prisonniers ne sont pas conscients de la situation générale, ne savent rien de la « solution finale », ne comprennent même pas pourquoi ils ne sont pas chez eux, ni pourquoi ils se trouvent loin de leur maison, au cœur de l'Italie, surveillés par la police italienne.

Ils vivront plus de 20 mois dans les lieux d'internement suivants²¹ : Civitella del Tronto dans la province de Teramo (Abruzzes)²², Civitella della Chiana et Badia al Pino dans la province d'Arezzo (Toscane)²³, Bagno a Ripoli dans la province de Florence (Toscane)²⁴, Pollenza dans la province de Macerata (Marches), Camugnano et Bazzano dans la province de Bologne (Émilie-Romagne)²⁵.

Entre-temps en Libye, la loi antijuive italienne est promulguée par les autorités dans son intégralité le 17 décembre 1942, mais heureusement pas pour très

20. Carlo Spartaco Capogreco, *L'internamento civile nell'Italia fascista (1940-1943)*, Turin, 2004.

21. Site Internet du CDEC www.cdec.it/ebrei_stamieri où sont publiés les noms de tous les internés juifs étrangers en Italie de 1940 à 1945 d'après les recherches d'Anna Pizzuti et de Francesca Cappella. Le site s'appelle *Indice generale degli ebrei stranieri internati in Italia 1940-1943 (Foreign Jews Interned in Italy 1940-1943)*.

22. Interview de Sion Burbea par Liliana Picciotto, Rome, 13 octobre 2004.

23. Valeria Galimi, *L'internamento in Toscana*, in Enzo Collotti (dir.), « La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943) », Florence, 1999, p. 528.

24. *Ibid.*

25. Archives de l'État, Bologne, fonds Juifs-Préfecture, b. 1, carton 1, fasc. 9 : d'un fonctionnaire de police de Camugnano au préfet de Bologne, 22 juillet 1942 ; Archives historiques de la ville de Bazzano, liste des juifs anglo-libyens internés.

longtemps puisque les Anglais libèrent le territoire libyen quelques semaines plus tard. Le cauchemar des juifs de Libye touche alors à sa fin²⁶.

Le sort des juifs libyens qui se trouvent en Italie est bien plus dangereux puisqu'ils sont installés dans un pays où la « solution finale » est appliquée par les nazis. Pour eux, le pire est à venir. Les 14 et 15 décembre 1942, ils reçoivent la visite de la délégation suisse en Italie qui représente les intérêts du Royaume-Uni. Après cette inspection, une note de protestation sur les conditions épouvantables d'emprisonnement est présentée aux autorités italiennes qui ne prennent même pas la peine de répondre. L'Italie fasciste est alors l'alliée de l'Allemagne nazie. Elle est engagée avec elle contre l'Union soviétique et tous les États qui font partie de l'alliance anti-allemande : la Grande-Bretagne, les États-Unis d'Amérique, les pays de l'Amérique latine et les dominions britanniques.

Les événements politiques qui se déroulent durant l'été 1943 vont changer la perspective politique et militaire de l'Italie dans le cadre de la guerre : le 25 juillet 1943 a lieu un putsch contre la dictature de Benito Mussolini, organisé par ses lieutenants, en accord avec le roi Victor-Emmanuel II. Le putsch est suivi par l'emprisonnement de Mussolini, la nomination d'un nouveau Premier ministre et le retrait de l'Italie de l'alliance avec l'Allemagne. Mais rapidement, Mussolini est libéré grâce aux Allemands et replacé à la tête d'un nouveau gouvernement néofasciste dans le nord et le centre de l'Italie sur un territoire appelé la République sociale italienne. Le déploiement de l'armée allemande tel qu'il s'effectue alors est celui d'une armée non plus alliée, mais celui d'une armée d'occupation. La nouvelle configuration se résume ainsi : en septembre 1943, la partie méridionale de l'Italie est progressivement libérée par les Alliés qui ont débarqué en Sicile et qui remontent très lentement la Péninsule ; l'autre partie, septentrionale, est en même temps alliée et otage de l'Allemagne nazie.

La politique d'extermination des juifs, déjà appliquée dans tous les pays occupés par l'Allemagne nazie, est aussi étendue à la partie italienne sous l'administration de la République sociale italienne. Les juifs italiens, depuis septembre 1943, commencent à souffrir de la persécution déjà pratiquée dans les autres pays de l'Europe occidentale par les nazis. Les arrestations, les concentrations et les déportations vers les camps de la mort se multiplient...²⁷ Les juifs libyens sont

26. Maurice M. Roumani, *The Jews of Libya. Coexistence, persecution, resettlement*, Brighton, 2008.

27. Picciotto, *Il libro*, op. cit.



internés dans les provinces d'Arezzo, de Florence, de Macerata, de Bologne. Ce sont de petits villages où ils n'ont aucun moyen de se sauver et nulle part où se cacher : ils ne connaissent pas le contexte géographique de leur lieu d'internement, ils n'ont pas d'argent et ils ont la responsabilité de familles nombreuses avec des dizaines d'enfants et des vieillards. Ils seront donc très facilement arrêtés de nouveau, cette fois-ci, par les Allemands.

La déportation des juifs libyens par l'Allemagne nazie

Les premiers à être visés par la politique de persécution nazie sont les 59 juifs internés à Bazzano dans la province de Bologne. Le matin du 1^{er} novembre 1943, des militaires allemands se présentent et ordonnent à tout le monde de préparer ses affaires personnelles et de monter dans les camions. Il y a avec eux des vieillards, de nombreux enfants, dont deux nourrissons. À la gare de Bologne, un train les attend qui partira vers le camp de concentration de Reichenau près d'Innsbruck en Autriche. Nous avons un témoignage sur ce premier groupe de victimes, celui d'Abraham Reginiano, qui nous a raconté qu'à l'arrivée les femmes étaient immédiatement séparées des hommes et que le camp avait un régime de travail très dur²⁸. Son jeune frère Shalom, âgé de 27 ans, qui n'avait pas compris un ordre allemand a été torturé avec des jets d'eau glacé et tué. Dans le camp est également mort Mevorach Labi, âgé de 73 ans, vieux savant de la petite communauté²⁹. Le groupe déporté d'Italie reste au camp de Reichenau jusqu'au 18 avril 1944, puis sera transféré au camp de Vittel dans le département français des Vosges, gardé non pas par des SS, mais par des militaires. Les conditions de vie étaient bien meilleures : pas de violence, les détenus recevaient des paquets de la Croix-Rouge, les enfants prenaient des leçons d'anglais auprès de sœurs anglaises. En juin 1944, le camp est libéré par les troupes américaines³⁰.

Les autres juifs libyens restés en camps d'internement sont transférés vers le grand camp de concentration de Fossoli près de Carpi dans la province de Modène. C'est le camp choisi par les autorités italiennes de la République sociale italienne pour tout juif arrêté en Italie selon la loi du 30 novembre 1943. Les juifs y restaient enfermés le temps que les Allemands organisent leur déportation vers les camps de

28. Interview d'Abraham Reginiano par Liliana Picciotto, Bat Yam, 10 septembre 2004 et Bazzano, 12 mai 2011.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*



Pologne ou d'Allemagne. Fossoli a la même fonction que Drancy pour la France, ou Westerbork pour la Hollande. Le deuxième convoi de juifs libyens quitte Fossoli le 26 janvier 1944 pour le camp de concentration de Bergen Belsen en Allemagne. Un autre convoi suivra le 19 février 1944 et un autre le 16 mai 1944³¹.

Les déportés à Bergen Belsen sont épouvantés : leur transport dans des convois fermés est inhumain, le froid des mois d'hiver, l'entassement les uns sur les autres, l'ignorance de leur destination, l'angoisse de voir des enfants souffrir, la faim et la soif. Ces déportés, comme ceux qui sont déjà partis vers Reichenau, ont tout de même une chance : celle d'être titulaires de passeports britanniques. Cela ne les préserve pas de la déportation mais les préserve de la mort presque certaine. Car les nazis avaient décidé de protéger certaines catégories de juifs en les utilisant comme monnaie d'échange contre des citoyens allemands prisonniers dans les pays alliés.

Pour cela, le gouvernement nazi avait décidé de créer un camp de détention ou camp de résidence (Aufenthaltslager) afin d'y enfermer momentanément des juifs dispensés de déportation vers les camps de la mort. Malgré sa singulière fonction, Bergen Belsen entra dans le système des camps de concentration nazi administrés par le bureau central économique des SS (Wirtschaftsverwaltungshauptamt, WVHA). L'échange entre juifs qui se trouvaient entre les mains de l'Allemagne nazie et Allemands internés à l'étranger avait déjà été recommandé par Himmler lui-même et le ministère des Affaires étrangères allemand dès la fin de 1939, lorsqu'ils avaient essayé de rapatrier en Allemagne un certain nombre d'Allemands de Palestine. Ces derniers étaient les descendants d'émigrés du Wurtemberg, membres de la communauté des templiers, un groupe de chrétiens évangéliques qui s'était fixé en Palestine au XIX^e siècle³².

La destination des juifs anglo-libyens, contrairement aux juifs italiens, fut donc, fort heureusement, non pas le camp d'extermination d'Auschwitz mais les camps qui recevaient des prisonniers destinés à être échangés contre des sujets allemands entre les mains des Alliés. Les catégories concernées par cette politique allemande furent

31. Liliana Picciotto, *L'alba ci colse come un tradimento. Gli ebrei nel campo di Fossoli 1943-1944*, Milan, 2010.

32. Eberhard Kolb, *Bergen-Belsen. Du camp d'hébergement au camp de concentration. 1943-1945*, Goettingen, 1985 ; Schulze Rainer, « Keeping very clear of any iKuh-Handeli: The British Foreign Office and the Rescue of Jews from Bergen Belsen », in *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 19, n° 2, automne 2005, p. 226-251.

les suivantes : les juifs sujets espagnols, portugais, turcs, britanniques, américains et même les Hongrois jusqu'en mai 1944 (c'est seulement à cette date que le pays tombera aux mains des nazis).

C'est ainsi que le groupe de juifs libyens de nationalité britannique déporté en Italie a souffert des tourments du camp de concentration (faim, froid, violences), mais a échappé à la mort. La majorité d'entre eux furent en effet échangés contre des internés civils allemands qui se trouvaient dans les pays des Alliés. Passant par des camps de la Croix-Rouge, ils furent libérés, avant la fin des hostilités.

La libération

Quelques mots enfin sur le retour en Libye. Le premier groupe des Anglo-Libyens quitta le camp d'internement de Vittel le 20 juillet 1944. Il traversa, en train, la France, l'Espagne et le Portugal. Le 14 août, il embarqua pour Casablanca. Le groupe des rescapés y fut hébergé sous des tentes durant deux mois. Le 13 octobre, il rejoignit Alger en train ; de là, ils embarquèrent le 5 novembre en direction de Tripoli. Ils arrivèrent finalement à la maison le 10 novembre 1944, soit deux ans et neuf mois après leur arrestation³³.

Un autre groupe partit du camp d'internement de Biberach en juillet 1945 et fut transféré à Jordanbad près d'Ulm. En août, le rapatriement s'effectua en train à travers l'Europe et l'Italie. À Naples, ils embarquèrent en direction de Tripoli, où ils arrivèrent le 12 septembre 1945. Trois ans et huit mois étaient passés depuis leur arrestation³⁴.

33. Archives CDEC, fonds CRDE, fasc. « Lettere liberati », dossier 5 : lettre de Musci Labi à un parent de Rome, Tripoli, 12 décembre 1944 ; déposition de Béatrice Goldstein Labi, Rome, 29 mai 1973.

34. Témoignage de Sion Burbea, 27 mai 1973, *op. cit.*



Les « réfugiés » juifs européens au Maroc pendant la Seconde Guerre mondiale

JAMAÀ BAÏDA

C'est désormais chose connue que la Seconde Guerre mondiale a été un cauchemar pour les juifs d'Europe. Mais ce que l'on connaît moins, c'est que des centaines parmi eux ont été contraints de « chercher refuge » en Afrique du Nord, particulièrement au Maroc, dans l'espoir de transiter vers des pays d'accueil en Amérique du Nord ou au Canada. Le film américain *Casablanca* de Michael Curtiz, réalisé en 1942 avec comme têtes d'affiche Humphrey Bogart et Ingrid Bergman, fait, avec un accent de fiction hollywoodienne, un clin d'œil à cette réalité. Mais le sort de ces « réfugiés » au Maroc demeure une page d'histoire encore mal élucidée puisqu'il a pris des formes diverses allant de l'installation dans des familles au passage par des camps de transit ou de vrais centres d'internement gardés par des militaires.

Nous avons choisi de nous pencher sur cet épisode, non seulement parce qu'il a été mal exploré et qu'il vient de commencer à l'être à l'occasion de ce colloque dédié au thème de « Migrations, identité et modernité », mais encore parce que la publication aux États-Unis, en 2006, d'un livre de Robert Satloff¹, consacré

1. Robert Satloff, *Among the Righteous: Lost Stories From the Holocaust's Long Reach Into Arab Lands*, Public Affairs, États-Unis, 2006.



bestseller par *The Washington Post*, a été accompagnée d'articles de presse, au Maroc et ailleurs, comportant bien des amalgames². Pour des lecteurs non avertis, le pas est vite franchi de se représenter le Maroc pendant la Seconde Guerre mondiale comme un espace parsemé de camps de concentration nazis quasiment similaires à ceux érigés par le III^e Reich en Europe³.

Des fonds d'archives, récemment ouverts au public, notamment en France et aux États-Unis, permettent heureusement de démêler l'écheveau de cette affaire, de voir de plus près la nature des camps au Maroc, nuancer le propos et éviter par conséquent des généralisations, innocentes ou malveillantes, qui constituent toujours une entorse à l'histoire.

Des camps d'internement ont bel et bien existé sur le territoire marocain pendant la Seconde Guerre mondiale. Ils étaient sous l'autorité soit de la Direction des affaires politiques, soit de la Direction du département de l'industrie et de la production. En 1942, la Croix-Rouge internationale a envoyé en mission le Dr. Wyss-Denant, son délégué pour l'Afrique du Nord, pour visiter les camps des « réfugiés » européens. Nous avons pu lire ses rapports au sujet de Sidi El-Ayachi, de Bou-Arfa, de Berguent, d'Oued-Zem, de Moulay Bouazza et de bien d'autres. Ces rapports décrivent la situation générale dans ces camps : localisation, conditions climatiques, nombre de « résidents », habitation, hygiène, nourriture, culte, loisirs, etc. Ils étaient, selon la même source, au nombre de 14, regroupant quelque 4 000 personnes, dont 500 juifs de diverses nationalités. La majorité des internés étaient des Espagnols. Quant au genre, la plupart des camps avaient accueilli uniquement des

2. Le livre en question s'intéresse à l'attitude du monde arabe face au sort des juifs persécutés ou menacés de persécution par le III^e Reich ou par ses collaborateurs et sympathisants. La politique antijuive qui a vu le jour en Europe n'a pas manqué de trouver des échos, voire des disciples, au Moyen-Orient et en Afrique du Nord. Cependant, il y eut des cas, dans ces mêmes régions, de dissidences contre cette injustice. Robert Satloff essaie de réhabiliter ces épisodes oubliés, mais une lecture non avisée ou trop rapide de son récit pourrait laisser croire que certaines régions du monde arabe furent directement concernées par l'Holocauste ; d'où des amalgames qui s'écartent de la vérité historique.

3. Ainsi, le magazine *Tel Quel* de Casablanca consacre-t-il la couverture de son n° 274, du 19/25 mai 2007, à ce qu'il considère comme des « révélations » : « Des camps de concentration au Maroc : sous Mohammed V, entre 1940 et 1942, des centaines de juifs ont été internés dans des camps nazis entre Oujda et Errachidia. *Tel Quel* en dresse la carte et raconte leur histoire secrète. » Parler de camps nazis au Maroc me semble trop téméraire !

hommes, sauf celui de Sidi Al-Ayachi qui comprenait hommes, femmes et enfants (quelque 60 enfants de moins de 16 ans).

Ces camps ont accueilli des populations hétérogènes, civiles et militaires : des républicains espagnols, des prisonniers de pays de l'Axe, des antifascistes pouvant être considérés comme des déserteurs par les pays de l'Axe, des anciens soldats de la Légion étrangère, des ex-volontaires dans la Légion étrangère... mais aussi des ressortissants étrangers qui vivaient paisiblement au Maroc avant le déclenchement de la guerre et qui étaient jugés « suspects » ou « dangereux » sous le régime de Vichy. C'est ainsi que furent licenciés, pour des raisons idéologiques ou raciales, des centaines de personnes que les autorités françaises ont internées dans des camps officiellement appelés Centres de séjour surveillé (CSS). Les internés des CSS étaient privés de liberté et assujettis à des corvées d'autosubsistance. Les CSS accueillait indifféremment communistes, socialistes, gaullistes, francs-maçons, nationalistes, musulmans, juifs et chrétiens. Une victime de cette période, Maurice Rué, journaliste communiste, nous apprend que, dans le centre de Boudenib où il était interné, il y avait sur une quarantaine d'internés trois-quarts de communistes, des socialistes et deux gaullistes... avant l'arrivée d'une quarantaine de juifs pour quelques mois⁴.

Mais les dénominations des camps varient. À côté des Centres de séjour surveillé, figuraient dans le lexique de la résidence générale des camps pour les réfugiés, des camps de transit, des centres, des camps d'internement pour travailleurs étrangers, des camps disciplinaires, etc. Bien entendu, il serait imprudent de mettre tous ces centres sous une même rubrique.

Illustrons tout d'abord ce propos en donnant, brièvement, quelques exemples de camps, dans leur diversité, avant de nous attarder sur le sort réservé aux « réfugiés juifs », l'essentiel des renseignements étant puisé dans les rapports de la Croix-Rouge internationale (CRI)⁵.

4. Pierre Jalée [pseudonyme de Maurice Rué], *L'ancre dans l'avenir. Mémoires d'un militant heureux*, Éd. Karthala, Paris, 1981, p. 60-61.

5. Nous avons pu consulter ces archives au centre de documentation de The Holocaust Museum, Washington DC, États-Unis.

Le camp Sidi El Ayachi

Cet ancien camp militaire, situé près d'Azemmour, au sud de Casablanca, à l'embouchure de l'Oum Rabi', fut transformé en camp régulier pour les réfugiés en transit, c'est-à-dire qu'il n'est pas à confondre avec les camps de travail. Il a reçu, à plusieurs reprises, la visite du consul américain à Casablanca dans le but d'y améliorer les conditions de séjour. Un rapport de la Croix-Rouge internationale, daté de Genève le 17 août 1942, nous apprend qu'il héberge à cette date 288 personnes (dont 138 hommes, 99 femmes et 51 enfants). La plupart de ces réfugiés étaient espagnols (86 personnes), le reste composé de nationalités diverses. Ledit rapport constate que les conditions générales y étaient plutôt confortables ; mais il signale également que des marins belges et norvégiens qui y étaient internés en mai 1942 ont été transférés dans un camp à Oued-Zem après une tentative d'évasion.

En l'absence d'un lieu de culte israélite sur place, les juifs de ce centre pouvaient se rendre à une synagogue à Azemmour. Parmi les « réfugiés » juifs qui ont séjourné à Sidi el Ayachi, mentionnons le cas du futur philosophe Stéphane Mosès, décédé à Paris en décembre 2007. C'est pendant l'été 1938, qu'il arriva en famille au Maroc venant de Hollande où ses parents s'étaient installés depuis qu'ils avaient quitté l'Allemagne en 1937. En 1939, la petite famille fut rejointe par les grands-parents en provenance de Berlin. Mais l'avènement de la guerre allait bientôt assombrir la joie des retrouvailles. Les uns furent internés comme « étrangers ennemis » (ex-Allemands) à la prison pour femmes de Casablanca, les autres incarcérés pour le même motif au pénitencier de Port-Lyautey (Kénitra). Plus tard, en avril 1942, les autorités vichyssoises de Rabat procédèrent à l'internement de la famille Mosès, parce que juive, à Sidi El Ayachi qu'elle ne quittera qu'au lendemain du débarquement américain⁶.

Le camp d'Oued-Zem

Initialement, c'était un petit camp militaire prévu pour héberger quelque 40 personnes. Mais, à la suite du transfert des marins norvégiens et belges de Sidi El Ayachi, il fut transformé en camp civil pouvant recevoir jusqu'à 200 personnes dans des baraques de type militaire, chacune d'elles étant prévue pour 30 à 40 personnes.

6. Le jeune Hans Stefan Moses, natif de Berlin mais devenu « apatride », fréquentera, de 1944 à 1949, le lycée Lyautey de Casablanca où il décrochera son baccalauréat. En avril 1949, il obtint la nationalité française et put ainsi troquer son nom allemand contre celui de Jean Stéphane Mosès.

Lorsque le Dr. Wyss-Dunant, de la CRI, le visita le 14 août 1942, l'ensemble des internés se composait comme suit :

- 110 marins norvégiens
- 22 marins belges
- 22 sujets britanniques
- 51 personnes originaires de Tanger, Gibraltar et Malte.
- 32 nationalités diverses.

Selon Wyss-Dunant, les Norvégiens du camp se plaignaient de la chaleur qui régnait dans la région, mais lorsqu'on leur offrit de les libérer à condition qu'ils regagnent leur pays, ils refusèrent et préférèrent rester.

Le camp de Bou-Arfa

Le camp est pris en charge par la compagnie de chemin de fer Méditerranée-Niger, appelée communément Mer-Niger. En 1941, le gouvernement de Vichy avait voulu reprendre le vieux rêve de la construction d'un chemin de fer transsaharien qui partirait de Nemours en Oranie et aboutirait au Niger, passant par Oujda, Bou-Arfa et Colomb Béchar (charbon), mais le débarquement américain, en novembre 1942, a mis fin à la poursuite du projet.

À la fin du mois de juillet 1942, le camp de Bou-Arfa abritait 818 personnes réparties comme suit :

- | | |
|------------------|---------------|
| - 694 Espagnols | - 2 Français |
| - 21 Allemands | - 2 Algériens |
| - 19 Autrichiens | - 2 apatrides |
| - 11 Italiens | - 1 Hongrois |
| - 5 Belges | - 1 Roumain |
| - 4 Yougoslaves | - 1 Grec |
| - 4 Russes | - 1 Brésilien |
| - 2 Hollandais | - 1 Cubain |
| - 2 Portugais | |

Concernant les Allemands signalés dans la liste ci-dessus, le rapport en date du 30 juillet 1942 indique que deux d'entre eux ont déclaré avoir peur d'être réclamés par leur consulat et traités comme des « déserteurs ».

Le camp de Berguent

Situé dans l'Oriental, au lieu dit Aïn Beni Mathar, il était sous l'autorité du Département de la production industrielle. À la fin du mois de juillet 1942, il comprenait 155 personnes, toutes juives. Le chiffre atteindra 400 personnes, six mois après. C'est, à notre connaissance, l'unique camp exclusivement réservé aux juifs européens en territoire marocain. Un rapport de la CRI mentionne d'ailleurs qu'en ce qui concerne le culte les internés pouvaient bénéficier des services de trois rabbins affiliés respectivement à la communauté juive algérienne de la région, à la communauté de Figuig et à celle de Debdou. Mais ce réconfort spirituel ne réduisit en rien le fait que le camp de Berguent était entre tous les autres camps le plus ignoble. Les conditions y étaient très précaires. Un rapport de synthèse daté de Casablanca, le 7 novembre 1942, nous apprend que le délégué de la CRI a d'ailleurs demandé sa fermeture, mais sa doléance n'a pas été prise en considération par les autorités françaises de Rabat.

90 % des internés de Berguent étaient alors des anciens volontaires de l'armée française ; des juifs d'origines diverses ayant, à un certain moment, élu domicile en France, considérée comme terre d'asile pour les opprimés. Lorsque la guerre a éclaté, ils se sont engagés, pour la durée de la guerre, dans les régiments de la Légion étrangère pour défendre leur patrie d'adoption. Certains de ces régiments se sont retrouvés en Afrique du Nord lorsque, après la débâcle de la France, en juin 1940, le gouvernement annonça la démobilisation des engagés volontaires. Ce fut le cas, à titre d'exemple, d'un certain Albert Saul, né à Smyrne, en Turquie, en 1910, de nationalité turque mais d'origine judéo-espagnole. Il s'était installé avec sa famille en France depuis 1922. Engagé volontaire en 1940, il se retrouva au Maroc au moment de la démobilisation. Les options idéologiques du gouvernement de Vichy l'ont alors destiné, avec d'autres compagnons d'infortune, au camp de Bou-Arfa, « par mesure administrative ». Il ne sera libéré qu'en mars 1943. Durant sa détention, il a tenu un journal⁷ entre janvier 1941 et février 1942. Nous pouvons y glaner notamment quelques bribes d'informations pouvant donner une idée approximative de la situation :

7. Communiqué par sa fille Angel Saul sur le site web www.combattantvolontairejuif.org/38.html (date de consultation : janvier 2010).

« 7 février 1941 : Arrivée à 10 km de Bou Arfa. Nous apprenons que les libérations commencent ...

10 février : Cassé des cailloux toute la journée. 27 prisonniers sont partis d'ici ; Fin mars tout le monde devrait partir...

2 mars : Transféré au 5^e groupe avec des juifs allemands. Je ne m'y plais pas du tout. Le travail n'est pas le même; Il faut faire du ballast...

6 avril : On nous fait creuser des trous pour faire des habitations car on va nous prendre nos marabouts. Je n'en peux plus de cette vie, on travaille trop et on se fait engueuler. J'ai la fièvre, mal aux dents...

9 juin : Il est arrivé une note disant qu'on doit faire 1/2 m³ de pierre cassés par jour, pour ne pas aller en prison...

14 juillet : On ne devait pas travailler, mais on nous a obligés...

22 septembre : Rosch Hachana : personne n'a voulu travailler...

30 septembre : Yom Kippour 1^{er} octobre : pas mangé...

5 octobre : Tous les juifs doivent travailler pour remplacer le mercredi...

23 novembre : Les catholiques vont partir pour Colomb-Béchar et nous, les juifs, pour Berguent...

25 novembre : Ils sont partis et nous on continue à casser des cailloux...

Janvier 1942 : Froid et neige qui tombe. Travaillé dans le froid toute la journée. Toutes les pierres sont cassées...

4 janvier : Touché 1 kg de figues du Comité des engagés volontaires...

27 janvier : Camp de Berguent. Le travail est assez dur, on répare une route...

4 février : De bon échos sur notre libération, mais je ne me fais plus d'illusion. Une lettre écrite à Sarah [son épouse] m'est revenue... »

Le débarquement américain en Afrique du Nord, en novembre 1942, suscita une vague d'espoir dans les camps. Cependant, les considérations stratégiques ayant priorité, il n'y eut pas d'empressement pour libérer les détenus des camps, surtout les plus éloignés de la capitale comme celui de Berguent. D'où le cri d'alarme lancé, le 28 décembre 1942, dans un rapport sous forme de pétition adressée aux « autorités intéressées ». On y relève une description sombre des conditions de vie dans les camps, surtout à Berguent :

« Les malades, notamment à Berguent, se sont vu infliger des peines de prison par le chef de groupe Jansen avant d'être hospitalisés. Les punitions étaient fréquemment prononcées pour les moindres délits, délits qui souvent ont été imaginaires.

Coups de toute civilisation dans le bled ou dans le désert, les EV [engagés volontaires] trimaient comme des forçats dans des conditions de travail déplorables, tâches surhumaines à remplir sous la garde vigilante de surveillants malveillants qui – anciens sous-officiers de la Légion étrangère – déclarent en grande partie la nationalité allemande ou étant naturalisés français – auraient mieux figuré dans la fameuse SS nazie, tant leur attitude était hostile aux internés. »

Nous ne savons pas jusqu'à quel point la commission d'armistice allemande au Maroc était au courant de l'état des camps d'internement, particulièrement celui de Berguent. En tout cas, il est évident que toute comparaison entre Berguent et le sort des victimes des camps d'extermination nazis en Europe est une témérité qu'un historien n'a pas, tant sur le plan éthique que sur le plan professionnel, le droit de se permettre.

À Berguent, les détenus avaient cessé de travailler et avaient exprimé le désir de s'enrôler dans les forces américaines, mais ils furent forcés de reprendre le travail. Ailleurs, des détenus ont pu s'évader de leurs camps pour aller chercher refuge à Casablanca, avec l'espoir d'y trouver la protection de l'oncle Sam ; mais ce dernier avait une autre appréciation de la situation. Pour lui, tantôt l'affaire des camps était une affaire intérieure ne regardant que la France, tantôt il craignait que ces camps ne soient le repère d'une « cinquième colonne » ou de militants « rouges ».

Il y avait bien sur place une unité de Corps francs, dépendant du général Giraud, qui enrôlait tous les volontaires désirant poursuivre la lutte contre l'Axe. Mais ceux qui avaient enduré l'expérience de la Légion étrangère hésitaient à tenter une nouvelle expérience sous la bannière française.

Cependant, les internés juifs de Berguent se dispersèrent à la mi-janvier 1943 comme suit : certains ont rejoint la Légion étrangère, d'autres les Corps francs, d'autres encore (à l'exception des originaires des pays de l'Axe) ont embarqué pour l'Angleterre afin de combattre dans les rangs des forces alliées. Enfin, les derniers ont été évacués vers le camp voisin de Bou-Arfa ... en attendant de leur trouver une destination appropriée.

Interventions humanitaires

Plusieurs acteurs ont essayé d'améliorer les conditions dans les camps. Ainsi, le consulat américain prêtait une attention particulière au sort des internés britanniques. Il y avait aussi le comte Emeryk Hutten-Czapski, délégué du gouvernement de la République de Pologne pour l'Afrique du Nord, qui gérait une agence polonaise, avec

quelques subsides consacrés aux internés polonais au Maroc. Mais Les Espagnols, largement majoritaires parmi les internés étrangers, étaient les plus démunis, car aucun organisme ne s'intéressait particulièrement à leur secours.

Quant à la défense des internés juifs, elle était assurée par Jacques Cottinger (du Comité d'aide aux engagés volontaires étrangers de l'armée française) et par Rachel Héléne Cazès Benatar. Un rapport de la CRI, daté de Casablanca, le 7 novembre 1942, soit à la veille même du débarquement américain, évoque ces deux personnes : « *The Jewish Committees represented by Mr. Cottinger and Mme Benatar have done splendid work for all nationalities of Jewish Origin, particularly in immigration.* » Héléne Benatar, juive tangéroise dont la famille s'était installée à Casablanca en 1917, a été une des premières bacheliers du Maroc. Elle a poursuivi ses études à Bordeaux pour devenir par la suite la première femme avocate du Maroc. Engagée très tôt dans différentes œuvres caritatives, elle se mobilisa pendant la Seconde Guerre mondiale en faveur des victimes juives, notamment auprès de la Croix-Rouge de Casablanca. Après le débarquement, lorsque le consulat de Pologne manqua de moyens pour s'occuper des internés juifs polonais du camp de Sidi El-Ayachi, ce fut Héléne Benatar, en sa qualité de représentante du Jewish Joint Committee de New York qui se chargea d'eux. À travers l'action de cette femme, il est permis d'entrevoir la compassion des communautés juives marocaineq à l'égard de leurs coreligionnaires en détresse ; au moment même où les juifs marocains étaient sous la menace des lois raciales promulguées sur instructions de Vichy par la résidence générale, malgré l'opposition du sultan Sidi Mohammed Ben Youssef (futur Mohammed V) qui n'entendait faire aucune différence entre ses sujets musulmans et juifs⁸. Cette attitude, qualifiée de « dissidence » dans une dépêche du journaliste René Touraine en date du 24 mai 1941 à l'Agence française de l'information, a certainement épargné aux juifs marocains le sort des juifs étrangers de Berguent, voire pire. D'où l'image d'un sultan adulé par les juifs marocains parmi lesquels des voix se sont élevées, il y a quelques années, pour proposer son entrée dans le Panthéon des Justes.

8. Des *dahirs*, décrets et circulaires antijuifs ont été promulgués au Maroc à partir de 1940 sur instigation du gouvernement de Vichy. Si ces textes ne visaient point l'internement généralisé des Marocains de confession juive, ils constituaient néanmoins une atteinte à leur statut de sujets marocains. Un *numerus clausus* leur a été imposé dans certaines professions, l'obligation leur a été faite de quitter les quartiers européens, ainsi que l'interdiction d'employer des femmes musulmanes dans des tâches ménagères...



En conclusion, il faudrait souligner que la question des « camps » au Maroc pendant la Seconde Guerre mondiale ne devrait pas être traitée sans nuance. Leur cas n'est pas à confondre avec les camps nazis en Europe et la diversité de leurs statuts doit être prise en considération, loin de toute généralisation abusive. Ainsi, il serait aberrant de mettre sur le même pied d'égalité les quatorze camps dont l'existence a été signalée à travers le pays et qui comptaient environ 4 000 internés ; le camp Sidi El Ayachi, camp régulier pour les réfugiés en transit, n'avait rien à voir, par exemple, avec le camp de Berguent où les internés, exclusivement juifs européens, souffraient le martyre. Enfin, il n'est pas dénué d'intérêt de rappeler que si les camps destinés aux étrangers se trouvaient bien en territoire marocain, leur gestion échappait complètement au *Makhzen* et était exclusivement du ressort de la résidence générale, qui recevait alors ses instructions de Vichy.



Des étudiants juifs algériens dans le mouvement national algérien à Paris (1948-1962)

PIERRE-JEAN LE FOLL-LUCIANI

« Le chemin de la France, c'est le chemin de l'anti-France. »¹

« Émigrer constitue objectivement (c'est-à-dire à l'insu de tous les partenaires et indépendamment de leur volonté) un acte qui, à n'en pas douter, est fondamentalement politique. »²

Cette étude s'inscrit dans une thèse en cours, consacrée aux juifs algériens anticolonialistes. Parmi les individus dont j'étudie la trajectoire, certains ont milité dans le mouvement national algérien à Paris, alors qu'ils étaient étudiants.

1. Titre du *Courrier saïgonnais* cité par Thierry Levasseur, « Les Vietnamiens en France du milieu des années 1920 au milieu des années 1950. Une immigration entre nationalisme et communisme », in Ahmed Boubeker, Abdellali Hajjat (dir.), *Histoire politique des immigrations (post)coloniales. France, 1920-2008*, Paris, Amsterdam, 2008, p. 32.

2. Abdelmalek Sayad, « Nationalisme et émigration », in *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1999, p. 135-159 ; article original : « Émigration et nationalisme : le cas algérien », *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des représentations*, Rome, Collection de l'École française de Rome, 168, 1993, p. 407-436.



L'historiographie a insisté sur les rapports ambivalents des mouvements anti-colonialistes à la métropole : d'une part, leurs militants prennent en partie appui sur des armes intellectuelles et politiques forgées dans la société colonisatrice pour les retourner contre elle ; d'autre part, la métropole constitue pour les immigrés des colonies, qu'ils soient travailleurs ou étudiants, un espace de lutte politique spécifique.

Les « étudiants coloniaux », comme on les appelle alors, forment une catégorie spécifique de migrants. J'analyserai ici la potentialité et l'effectivité *politiques* de l'acte d'émigrer/immigrer en métropole, pour ces jeunes juifs algériens, dans l'après-Seconde Guerre mondiale et pendant la guerre d'indépendance algérienne. Cette arrivée « dans la gueule du loup »³ a en effet des conséquences objectives et subjectives déterminantes sur le plan politique pour ces jeunes hommes et femmes. J'insisterai sur la construction à Paris d'une algérianité politico-affective, qui se compose et se recompose dans l'engagement politique, avant et pendant la guerre d'indépendance.

Je m'appuie sur trois types de sources. D'une part, des entretiens biographiques ou des autobiographies, permettant de suivre dix trajectoires : huit hommes, nés entre 1927 et 1931, originaires de Constantine (pour cinq d'entre eux), d'Oran (pour deux d'entre eux) et de Tiaret ; et deux femmes, nées en 1937, originaires d'Oran et de Bône (Annaba)⁴. Les huit hommes participent d'une même génération étudiante (celle des années 1948-1955) et ont lutté ensemble ; les deux femmes sont d'une autre génération étudiante, et se sont croisées dans la lutte. D'autre part, je m'appuie sur des périodiques auxquels ont participé activement ces étudiants, notamment *L'Algérien en France* (édité par le Parti communiste français entre 1950 et 1962) et *Étudiants anticolonialistes* (édité par les étudiants communistes des colonies à Paris entre 1949 et 1953), ainsi que sur des publications du Front de libération nationale (FLN). Enfin, des archives de l'administration coloniale et de la police sont convoquées⁵.

3. Selon l'expression de Kateb Yacine.

4. Il s'agit de MM. André Akoun, Jean Beckouche, André Beckouche, Guy Bensimon, Rolland Doukhan, Hubert Hannoun, Claude Ouazana et Claude Sixou, et de Mmes Andrée Bensoussan et Martine Timsit-Berthier, tous et toutes interrogés entre 2006 et 2010.

5. Archives conservées au Centre des archives d'outre-mer (CAOM).

Des points communs objectifs et subjectifs avec les étudiants musulmans

La croyance en « deux France » : la valorisation de la métropole et le malaise en colonie

En Algérie coloniale, les juifs partagent globalement avec les musulmans les mêmes représentations de la métropole, ce qui les distingue, malgré leur statut juridique commun, des Européens d'Algérie⁶. De manière générale, juifs et musulmans croient en effet à l'existence de « deux France » et de deux types de « Français » : d'un côté, la France d'Algérie, peuplée d'Européens largement racistes et antisémites (tous les témoins racontent les bagarres et les injures à fondement « racial » qui ont marqué leur enfance) ; de l'autre, la France de métropole, la « vraie France », démocratique et libre, peuplée de « Français de France » perçus comme moins racistes. Ces représentations sont partagées dans l'ensemble des familles des témoins : « la France » est admirée, non seulement parce qu'elle a accordé aux juifs la citoyenneté, mais aussi comme un contrepoint à la France d'Algérie. Cette croyance en l'existence de « deux France » résulte d'une position de dominés dans la société coloniale : il s'agit, pour les juifs et *a fortiori* pour les musulmans, de se consoler de leur situation en colonie.

Parmi les juifs, ces représentations sont particulièrement affirmées à la faveur de la Seconde Guerre mondiale. Les témoins ont en effet subi la législation antisémite française : la nationalité française leur a été ôtée et, pour la plupart, ils ont été exclus de l'école. Le moment vichyssois est évoqué par la majorité d'entre eux comme un moment déterminant, une *rupture* sur le plan biographique. Ils subissent en effet de plein fouet ces discriminations à un âge où se forment et se transforment les représentations et les idées politiques. Or, ce processus, dit de socialisation politique, est lié au processus de construction identitaire, c'est-à-dire d'identification à des groupes : affirmer délibérément ou sous la contrainte des événements sa solidarité ou son identité de point de vue avec *les siens* (*nous*) et marquer sa différence avec *les autres* (*eux*) en est un mécanisme essentiel. Or, sous le régime de Vichy, à travers les yeux de ces jeunes adolescents juifs, le monde social est globalement binaire : il y a nous et eux. Ce nous est pour beaucoup un nous juif : assignés à

6. Les dénominations musulmans/juifs/Européens sont employées ici par commodité, faute de mieux ; quoi qu'il en soit, les trois catégories qu'elles désignent recouvrent indéniablement des réalités sociologiques tangibles en Algérie coloniale.

leur judéité, certains s'investissent dans des mouvements sionistes, d'autres dans des études religieuses, d'autres enfin voient leur enfance hantée par la menace de persécutions antisémites. À ce *nous* juif s'oppose un *eux* européen : l'attitude de nombreux Européens après Vichy ne change guère, et l'antisémitisme demeure très présent dans les interactions quotidiennes – autant de moments micropolitiques au fondement de ces représentations binaires. Mais cette opposition nous/eux recouvre aussi les oppositions Résistance/collaboration, France libre/Vichy, et en définitive « bonne France »/« mauvaise France », et il n'y a pas alors, pour les témoins, de désidentification par rapport à la nation française (même pour ceux qui s'engagent dans le mouvement sioniste⁷).

Dans l'après-guerre, les représentations valorisantes d'une métropole vue comme la « bonne France » demeurent donc. S'oppose à elles un malaise quotidiennement vécu en Algérie coloniale : plusieurs témoins parlent d'un « étouffement » face au racisme ambiant, à la violence quotidienne et à la tripartition communautaire. Cette tripartition dessine un *ordre du monde* colonial dans lequel baignent les individus. Mais les femmes et les hommes étudiés refusent cet ordre, non pas tant dans l'élaboration de ce qu'on a coutume d'appeler une « conscience politique », mais d'abord par un rejet *physique*. Plusieurs affirment ainsi que, pour eux, partir d'Algérie c'était vouloir « respirer » hors d'un « insupportable » monde colonial :

La fac d'Alger, c'étaient des petits bourgeois, antisémites et racistes. Voilà, c'est très clair. Insupportable. [...] Et je suis parti [à Paris].⁸

Je souffrais de la situation que j'avais en Algérie : c'est-à-dire la ségrégation, l'esprit de tribu. [...] Quand j'étais tout petit, [le cloisonnement] était visible, mais c'était pas frappant. Mais plus je grandissais, plus... non seulement c'était frappant, mais des fois c'était insupportable. C'était insupportable.⁹

7. Les notes de police (CAOM, préfecture de Constantine) rendant compte exhaustivement des réunions publiques ou privées de la NOSA (Nouvelle organisation sioniste d'Algérie) à Constantine dans les années 1945-1947, à laquelle participent plusieurs des témoins alors qu'ils sont lycéens, témoignent bien de l'ambivalence des identifications de ses jeunes membres, tiraillés entre leurs appartenances française et juive-sioniste. Voir Pierre-Jean Le Foll-Luciani, « Les juifs algériens anti-colonialistes. Étude biographique. De l'enfance en Algérie coloniale au mouvement national algérien en métropole (1948-1955) », mémoire de Master 2 sous la direction de Vincent Joly, ENS-LSH, 2009, p. 106-152.

8. Entretien avec Guy Bensimon, 25 juin 2007.

9. Entretien avec Claude Sixou, 22 janvier 2009.

Vraiment, très jeune, j'ai senti un grand malaise en Algérie : ça sonnait faux. [...] Je voulais partir, je m'enrageais à Bône.¹⁰

Ces individus développent ce qu'on peut appeler un rapport hétérodoxe au monde colonial, dont ils saisissent en partie l'arbitraire et l'injustice. Cet élément les rapproche de la minorité de musulmans qui accède aux études supérieures et qui, dans l'après-guerre, part de plus en plus massivement étudier en métropole¹¹. Les autorités coloniales en sont d'ailleurs conscientes :

[...] beaucoup d'entre eux [les étudiants musulmans algériens] préfèrent l'atmosphère de la métropole, qu'ils jugent, non sans quelque raison, plus libérale et plus accueillante que celle de l'Algérie (où des préjugés racistes subsistent dans de larges couches des diverses populations).¹²

L'arrivée en métropole, entre libération et déception : l'entre-soi des « coloniaux »

La plupart des témoins, même s'ils avaient déjà développé un rapport hétérodoxe au monde colonial avant leur départ pour Paris, considèrent leur arrivée en métropole comme une rupture, à maints égards. Cette idée de rupture avancée dans les témoignages est à prendre au sérieux.

D'une part, tous évoquent une « libération » à leur arrivée : sortis de la structure communautaire de l'Algérie coloniale, il leur apparaît que leur judéité n'est plus un élément étouffant, déterminant, et que les rencontres avec des *Français* leur sont possibles. En Algérie, la plupart ne fréquentaient que des juifs et, pour ceux du quartier juif de Constantine ou du Sud algérien, des musulmans. Tous parlent d'une « excitation », d'un « enthousiasme » lors de la découverte de la métropole. Parmi d'autres éléments, plusieurs des hommes interrogés racontent qu'à Paris ils ont pu fréquenter des jeunes femmes *françaises*, ce qui était très improbable en Algérie. On sait combien l'enthousiasme peut être un affect disposant à l'action politique : sa force de sape dispose le sujet à accueillir du « nouveau » en ébranlant son rapport

10. Entretien avec Martine Timsit-Berthier, 2 décembre 2006.

11. Les années 1946-1951 sont pour les musulmans la période d'un véritable exode vers Paris. Voir Guy Pervillé, *Les étudiants algériens de l'université française 1880-1962*, Paris, CNRS, 1984, p. 22 et 30.

12. CAOM ALG 6 81 F 1032 : courrier du gouverneur général Edmond Naegelen adressé au ministre de l'Intérieur, 26 février 1951 (« Objet : étudiants algériens musulmans dans la métropole »).

au monde « ancien », c'est-à-dire au monde tel qu'il est¹³. Dès lors, l'historicité de la situation coloniale devient une évidence pour ces exilés qui relativisent d'autant plus leur condition originelle qu'ils en découvrent l'arbitraire. Cet enthousiasme est partagé par les étudiants musulmans. Il est beaucoup moins évident chez des étudiants européens, dont la sortie du monde colonial ne les extirpe pas d'un rapport de domination à leur désavantage.

D'autre part, et cependant, cette « autre France » découverte à Paris est source de désillusions. Comme les étudiants musulmans, les étudiants juifs se trouvent confrontés à « la France » réelle, décevante au regard des représentations valorisantes qui ont cours dans leurs familles. Les préjugés racistes de certains étudiants, de la police et de l'administration sont forts, et leur provenance d'« outre-mer » éloigne les témoins de *Français* peu accueillants et les rapproche *a contrario* des autres étudiants « coloniaux ». Ils partagent en effet avec ces derniers des conditions de vie objectives : la plupart peuvent être considérés comme des étudiants pauvres, c'est-à-dire obligés de travailler ; ils vivent dans les mêmes logements (dont la maison des Lettres du 6 rue Férou), et mangent dans les mêmes restaurants (dont le foyer de l'Association des étudiants musulmans d'Afrique du Nord, du 115 boulevard Saint-Michel) ; enfin, ne pouvant rentrer chez leurs parents lors des week-ends et vacances scolaires, ils se retrouvent ensemble, entre « coloniaux ». C'est le cas de Martine Timsit-Berthier :

Les Parisiens n'étant pas du tout accueillants, le samedi et le dimanche au restaurant universitaire on se retrouvait entre [...] ceux qui n'avaient pas de famille à Paris. On a appris à se connaître. J'ai eu d'excellents copains bretons, et j'ai connu alors les étudiants musulmans algériens, marocains, tunisiens, et des Vietnamiens, des Cambodgiens. J'ai découvert que les Algériens n'étaient pas des barbares, des sauvages, et qu'ils étaient des garçons bien plus plaisants que les pieds-noirs – parce que j'avais horreur des petits copains pieds-noirs de mon frère en Algérie : très machos, très incultes, ne pensant qu'à danser, qu'à courir les filles (je me souviens que mon frère m'avait « vendue » contre une cousine d'un de ses copains...).¹⁴

Étudiante en médecine arrivée à Paris en 1954, ce témoin n'avait jamais fréquenté de musulmans à Bône (Annaba) où elle a passé son enfance. Son témoignage souligne combien les rapports sociaux de sexe et de race ont un contenu proprement *politique*. Pour elle, la figure des étudiants musulmans algériens de Paris, présentés

13. Christian Ruby, *L'enthousiasme. Essai sur le sentiment en politique*, Paris, Hatier, 1996, 80 p.

14. Entretien avec Martine Timsit-Berthier, 2 décembre 2006.

comme cultivés et agréables, s'oppose à celle des jeunes hommes français d'Algérie, jugés sexistes et inintéressants. Or, à travers cette figure du « macho pied-noir », c'est bien le monde colonial lui-même qui est rejeté. Andrée Bensoussan, qui n'avait jamais fréquenté d'autres musulmans que la femme de ménage du foyer familial à Oran, évoque également des amitiés avec des hommes algériens à Paris et la possibilité de relations amoureuses¹⁵. Ces relations interpersonnelles inédites apparaissent quasi transgressives au regard des règles tacites de la société coloniale, et on voit ici à l'œuvre un rejet *en pratique* de l'ordre du monde colonial, à travers une remise en cause effective des catégories croisées de genre et de race qui norment la société algérienne.

Ainsi, les témoins se lient tous d'amitié avec des musulmans algériens, et leurs fréquentations se font majoritairement dans une forme d'entre-soi qui n'inclut pas les *Français*. Cet entre-soi n'est plus l'entre-soi juif – dominant pour la plupart des témoins – de l'Algérie coloniale. Se constitue, par ces rencontres « internationales », un entre-soi des « étudiants coloniaux ». L'administration française craint d'ailleurs, et à juste titre (stéréotypes raciaux mis à part), les conséquences politiques de cet entre-soi :

Il m'est signalé de divers côtés que le groupement, dans la capitale, d'une grande partie, sinon de la majorité, des jeunes musulmans algériens qui font leurs études en France, et leur mode de vie, le plus souvent en « foyers » spéciaux, ne sont pas sans présenter, du point de vue éducatif et même politique, de graves inconvénients. D'autre part, l'atmosphère fiévreuse de la capitale, où toutes les propagandes s'exercent avec une particulière activité, les incite à militer dans des mouvements politiques (ce à quoi leur tempérament méditerranéen ne les incline déjà que trop), souvent au détriment de leurs études, parfois aussi au détriment de leur santé morale. Cet état de choses favorise grandement l'emprise qu'exercent sur eux les partis extrémistes, qui, voyant en eux une pépinière de cadres, s'attachent avec méthode et persévérance à les pénétrer. [...] ¹⁶

15. Entretien avec Andrée Bensoussan, 1^{er} décembre 2006.

16. CAOM ALG 6 81 F 1032 : courrier du gouverneur général Edmond Naegelen adressé au ministre de l'Intérieur, 26 février 1951 (« Objet : étudiants algériens musulmans dans la métropole »).

L'affirmation d'une algérianité politico-affective

Algérianité, judéité et francité en mouvements

La naturalisation collective des juifs d'Algérie en 1870 a accéléré un mouvement que l'on peut qualifier, à défaut d'autres termes, de *francisation*. Par francisation, j'entends l'intériorisation des normes dominantes, aussi diverses soient-elles, de la société française. Les témoins sont les produits de ce processus, qu'il faut étudier en termes de générations.

Leurs grands-parents, nés dans le dernier tiers du XIX^e siècle, peuvent être qualifiés d'*algériens juifs*. Ils cumulent en effet des marqueurs culturels d'algérianité : noms et prénoms judéo-arabo-berbères, langue maternelle arabe ou berbère, habillement traditionnel, logement dans un quartier juif ou judéo-arabe, amitiés avec des musulmans, culture algérienne au sens large (musique, chansons populaires, cuisine, etc.), croyances et pratiques religieuses du judaïsme maghrébin (trois grands-pères sont des rabbins, dont le grand rabbin Halimi de Constantine ne prêchant qu'en arabe). Leur judéité et leur algérianité se confondent largement et, dans l'ensemble, leur mode de vie et leur culture sont peu marqués par la francisation. Les petits-enfants, qui côtoient dans leur enfance ces grands-parents, ont donc devant les yeux la preuve vivante de leur enracinement maghrébin.

La génération des parents, adulte dans l'entre-deux-guerres, présente déjà des traits très différents : « une enfance judéo-arabe, un âge d'homme français », disait André Chouraqui, cité par Benjamin Stora qui parle de « génération-tournant »¹⁷. Pour analyser cette génération, on peut reprendre en partie les travaux sur la « seconde génération » immigrée en France. En effet, ces individus « sont soumis [dans l'enfance] à des formes contradictoires de socialisation », prises dans un « enchevêtrement inextricable » : d'une part, la socialisation dans le milieu d'origine ; d'autre part, la socialisation à la société environnante et ses institutions¹⁸. La première fait que des traits constitutifs de l'algérianité demeurent (langue arabe, pratique religieuse, culture judéo-arabe, les prénoms parfois). Cependant, un « décrochage » se fait sentir : plusieurs des grands-parents donnent des prénoms français et chrétiens à leurs enfants. Mais ce « décrochage » se fait surtout du fait de la confrontation

17. Benjamin Stora, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, Paris, La Découverte, 2004, p. 33.

18. Gérard Noiriel, « "Deuxième génération" : à la recherche d'une définition », in *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1988, p. 211-222.

avec le « troisième partenaire »¹⁹ que sont la société française et ses institutions : socialisés dans l'école et l'armée de la III^e République, la moitié des pères abandonne la pratique et la croyance religieuses, et tous se veulent *français* et *républicains*. À travers les témoignages de leurs enfants, certains de ces parents apparaissent comme des « fous de la République » et rappellent les études menées sur les juifs de France « émancipés » aux XIX^e et XX^e siècles : cette France chérie est la France républicaine, issue de la Révolution, admirée pour les valeurs qu'elle s'attribue – liberté, égalité, fraternité – et pour ses réalisations visibles, et notamment celles qui touchent les juifs d'Algérie. À l'exception d'une mère, les parents sont tous francophones ; deux sont fonctionnaires (dont un cheminot), trois sont comptables, et la plupart vivent dans des quartiers européens, ce qui témoigne d'une ascension sociale et d'une sortie des métiers traditionnels juifs (artisanat et boutique, qui occupent encore 55 % des actifs juifs en 1931). Cependant, du fait de la structure sociale de l'Algérie coloniale, la plupart d'entre eux continuent à ne fréquenter véritablement que des juifs.

Ces mouvements générationnels ont un fort impact sur la judéité, la francité et l'algérianité de la génération des témoins. Dans l'ensemble, chez eux, les marqueurs de l'algérianité ne sont plus que résiduels. Sur les dix individus étudiés, seuls deux parlent l'arabe, et les parents s'adressaient à tous en français, ce qui témoigne d'une forte intériorisation des normes républicaines assimilationnistes. D'autre part, tous ont des prénoms français et chrétiens. Enfin, l'éducation religieuse de la plupart des témoins est assez limitée. La francité occupe une place importante : par leur prénom, leur langue, les préoccupations et les projets de leurs parents (dont l'accès aux études supérieures, *a fortiori* en métropole, constitue une concrétisation nouvelle), ces enfants sont élevés comme de petits français, de confession ou d'« origine » juive.

Mais la judéité demeure présente voire très présente au sein de la cellule familiale, et joue à plein dans les relations entretenues avec les autres enfants. Surtout, la période de Vichy ébranle fortement ces mouvements identitaires : cette génération est celle des « enfants de Vichy », profondément marquée par l'injustice. Bien plus, l'exil en métropole est propice à de nouveaux bouleversements identitaires.

19. Abdelmalek Sayad, « Le mode de génération des générations "immigrées" », in *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Tome 2 : *Les enfants illégitimes*, Paris, Raisons d'agir, 2006, p. 179.

Un engagement anticolonialiste algérien

Dans l'exil métropolitain et dans l'engagement politique anticolonialiste, une certaine algérianité, que je qualifierais de politico-affective, se construit et s'affirme.

À leur arrivée en métropole, tous les témoins adhèrent au Parti communiste français, mais placent l'anticolonialisme au cœur de leur engagement : les huit hommes adhèrent entre 1948 et 1952 au PCF à travers son *groupe de langue algérien*, et les deux femmes adhèrent au PCF en 1956 *sur la question algérienne*, même si elles s'en détachent plus ou moins pour fournir une aide directe au FLN.

Les groupes de langue des travailleurs coloniaux ont été créés par le PCF dans l'entre-deux-guerres pour regrouper par colonie d'origine les communistes luttant sur les questions spécifiques aux colonisés. Les groupes de langue des étudiants sont organisés dans l'après-guerre (à une époque où les étudiants coloniaux deviennent de plus en plus nombreux – ils sont 4 000 à la fin des années 1940) ; cette organisation vient en fait institutionnaliser des regroupements qui s'étaient faits spontanément²⁰ :

Vous savez, quand on arrive comme ça dans un pays, on se regroupe avec les gens de notre langue.²¹

En parlant symboliquement de « langue » (tous parlent en fait le français), Jean Beckouche évoque implicitement tous ces éléments subjectifs qui font qu'un exilé se sent mieux parmi « les siens » (ceux qui vivent une expérience proche de la sienne) que parmi les autochtones de la société dite d'accueil. Ainsi, les témoins partagent avec les autres coloniaux non seulement des conditions objectives de vie, mais aussi des références, des réactions, des affects et, en définitive, un rapport au monde proches qui en font un groupe spécifique au sein de la société étudiante parisienne. Hubert Hannoun évoque ainsi deux éléments forts qui le lient aux étudiants musulmans algériens : la langue arabe (sa langue maternelle) et la musique arabo-andalouse. Bien plus, tous les témoins interrogés affirment que dans ces années d'étude en métropole, et jusqu'à aujourd'hui, ils ne se sentent pas *français* :

20. Voir le témoignage d'Annie Kriegel, à l'époque responsable des étudiants communistes français et en lien avec les étudiants coloniaux, *Ce que j'ai cru comprendre*, Paris, Robert Laffont, 1991, p. 424. Les archives de la section coloniale du PCF étant introuvables, nous en sommes réduits à n'utiliser que des témoignages.

21. Entretien avec Jean Beckouche, 14 mai 2007.

Paradoxalement, c'est à Paris que j'ai pris conscience de mon algérianité : je n'étais pas française. Vraiment, je n'étais pas française. [...] Je n'avais rien de commun avec eux.²²

[Les étudiants des colonies, à Paris] ne parlaient que français. Et malgré ça, on se considérait à part. [...] Je ne me sens pas français.²³

Leur expérience affective les amène donc à militer ensemble, entre coloniaux. Leur vie quotidienne baigne littéralement dans l'anticolonialisme. Il s'agit là d'un anticolonialisme en théorie et en pratique, par la transgression des normes sociales de la société coloniale algérienne et la constitution, par l'intermédiaire de l'institution qu'est le groupe militant, d'une « contre-société globale en miniature préfigurant la société socialiste à venir »²⁴. Dans cette microsociété communiste se mêlent en effet musulmans, juifs et européens, militant tous contre le colonialisme et pour le socialisme. On tient là le propre même de *l'égalité*, qui « est moins d'unifier que de déclassifier, de défaire la naturalité supposée des ordres pour la remplacer par des figures polémiques de la division »²⁵. Il s'agit, en effet, de briser le caractère supposé naturel de l'ordre colonial en remplaçant ses divisions juridico-ethniques par des divisions *politiques* à base socio-économique : à la bourgeoisie colonialiste s'opposent les colonisés et les classes populaires européennes et juives. Le clivage *eux/nous* se recompose sur ces bases politiques et socio-économiques.

Jean Beckouche est pendant plusieurs années le responsable fédéral des groupes de langue des étudiants coloniaux. S'ils sont liés au PCF par l'intermédiaire de sa section coloniale, et s'ils suivent globalement sa ligne, ces groupes de langue centrent entièrement leur action politique sur la lutte anticolonialiste, qui est loin d'être la priorité du PCF²⁶. Dans les années 1949-1955, le groupe de langue des Algériens est composé de 15 à 30 personnes, presque tous juifs et musulmans (très peu d'Européens) : proportionnellement, les juifs y sont « surreprésentés »²⁷.

22. Entretien avec Martine Timsit-Berthier, 2 décembre 2006.

23. Entretiens avec Jean Beckouche, 14 mai 2007 et 10 décembre 2008.

24. Annie Kriegel, « Les communistes français et le pouvoir », in Michelle Perrot, Annie Kriegel, *Le socialisme français et le pouvoir*, Paris, EDI, 1996, p. 105-107.

25. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 151-152.

26. Voir Alain Ruscio, *Les communistes français et la guerre d'Indochine. 1944-1954*, Paris, L'Harmattan, 1985, 422 p., et *La question coloniale dans « l'Humanité ». 1904-2004*, Paris, La Dispute/SNEDIT, 2005, 600 p.

27. Entretien avec Claude Sixou, 12 février 2007. Parmi les militants juifs algériens du groupe de langue se trouvent notamment, dans les années 1949-1955, André Akoun, Claude Sixou, André

Pourquoi ces juifs militent-ils plutôt au groupe de langue et moins dans les cellules du PCF, à l'inverse des quelques Européens communistes de Paris ? L'analyse de leurs trajectoires en Algérie, ainsi que les points communs objectifs et subjectifs entre juifs et musulmans algériens à Paris fournissent des éléments d'explication. Les témoins interrogés à ce sujet avancent plusieurs éléments – qui font ressortir l'idée d'une radicalité moindre parmi certains Européens communistes comparativement aux juifs. La radicalité dont il est ici question concerne essentiellement le rapport à la revendication d'indépendance nationale de l'Algérie, variable parmi les militants du PCA comme du PCF. Ce qu'affirment tous les témoins et confirme un certain nombre de documents, c'est qu'au sein du groupe de langue, la lutte anticolonialiste, au sens de lutte pour l'indépendance nationale, est centrale. Par ailleurs, il est clair que, quand ils arrivent à Paris, ces jeunes hommes pensent retourner vivre en Algérie. La lutte algérienne les intéresse donc au premier chef : il s'agit de définir leur propre avenir.

Organisés de manière relativement autonome par rapport au PCF, les étudiants coloniaux le sont totalement par rapport au syndicalisme étudiant français, l'UNEF ne pouvant être un cadre satisfaisant pour les luttes syndicales et anticolonialistes des étudiants coloniaux²⁸.

Face à l'UNEF et en lien, d'une part, avec les étudiants communistes français, d'autre part avec le mouvement étudiant international gravitant dans l'orbite soviétique, est créé en 1948-1949 le Comité de liaison des associations d'étudiants anticolonialistes. Ce comité, constitué sous l'impulsion de Jacques Vergès (étudiant

Beckouche, Rolland Doukhan, Hubert Hannoun, Fernand Sebbah, Jean-Claude Melki, Claude Ouazana. Jean Beckouche, juif algérien qui vient de Tunis, est membre du groupe de langue des Tunisiens mais milite aussi avec les Algériens. Les militants musulmans sont plus nombreux, et on compte parmi eux des figures importantes comme Ahmed Inal, Amokrane Ould Aoudia ou Abdelaziz Benmiloud. Gravitent également autour du groupe de langue des artistes algériens communistes ou communistes comme les écrivains Kateb Yacine et Malek Haddad, ou le peintre Mohammed Issiakhem. Colette Grégoire (plus connue sous son nom de poétesse, Anna Greki) est une des rares membres européennes (et femmes) du groupe.

28. Sur le mouvement étudiant français d'après-guerre et ses relations avec les étudiants colonisés, voir Didier Fischer, *L'histoire des étudiants en France. De 1945 à nos jours*, Paris, Flammarion, 2000, p. 47-76 et p. 141-208 ; Annie Kriegel, *Ce que j'ai cru comprendre*, op. cit., p. 371, p. 398, p. 426-430 ; Nicolas Bancel, « Le conflit entre l'UNEF et l'UGEMA et la radicalisation des mouvements étudiants coloniaux (1938-1960) », in Nicolas Bancel, Daniel Denis et Youssef Fates, *De l'Indochine à l'Algérie. La jeunesse en mouvements des deux côtés du miroir colonial. 1940-1962*, Paris, La Découverte, 2003, p. 250-256.

en droit, membre du groupe de langue des Réunionnais), édite le journal *Étudiants anticolonialistes* entre 1949 et 1953. S'il prétend regrouper tous les étudiants coloniaux, ce comité et son journal sont avant tout animés par des étudiants communistes originaires de tout l'Empire français. Des Algériens musulmans et juifs – Amokrane Ould Aoudia, Rolland Doukhan, André Akoun, Claude Ouazana et Jean Beckouche – comptent parmi ses principaux rédacteurs.

Les articles écrits dans ce journal par les témoins sont une source de première importance pour étudier leur positionnement politique et leur algérianité. Ils sont alors les tenants d'un anticolonialisme radical, débordant le PCF. Le journal est d'ailleurs financièrement indépendant du PCF. L'impérialisme français est au cœur de leurs dénonciations, là où le PCF attaque prioritairement l'impérialisme américain. La revendication constante est celle de l'indépendance nationale, et l'Union française, défendue à cette époque par le PCF, est condamnée dans le journal. Quant à l'administration française, elle n'est jamais considérée comme un partenaire, ni dans le cadre des luttes étudiantes ni dans le cadre des luttes nationales. Cette rupture a un pendant lexical très net. Il n'est que rarement fait mention d'étudiants *coloniaux* : ils sont rebaptisés *anticolonialistes* et « patriotes ». Il s'agit clairement de rompre avec la fiction de l'appartenance commune à la « nation française », et de refuser le vocabulaire franco-centré pour le remplacer par un vocabulaire politique aux promesses insurrectionnelles (qui trouvent leur écho dans l'exaltation des luttes armées et dans l'insistance sur la haine comme sentiment politique²⁹). En clair, l'indépendance de leurs pays se joue déjà dans l'organisation des luttes, dans la vie quotidienne et dans le vocabulaire des étudiants coloniaux. Et, à travers leur journal, ils apparaissent intraitables sur cette indépendance.

Cette radicalité vaut aux étudiants anticolonialistes une certaine méfiance de la part du PCF. Jean Beckouche se souvient des discours « exaltés » qu'il prononçait pour défendre les luttes armées dans des conférences communistes ce qui, d'après son témoignage, a pu entraîner son éviction de la tribune lors d'un congrès du PCF³⁰.

29. Voir par exemple les articles consacrés à la lutte des Tunisiens, signés Jean Beckouche (*alias* Ben Youssef) : « La lutte des étudiants tunisiens pour l'indépendance nationale », *Étudiants anticolonialistes* n° 8 (novembre 1950), « Pour rectifier une coquille et un démenti », *Étudiants anticolonialistes* n° 10 (janvier-février 1951), « Enfidaville », *Étudiants anticolonialistes* n° 9 (15 décembre 1950-15 janvier 1951), « Vive la Tunisie libre et indépendante », *Étudiants anticolonialistes* n° 14 (février 1952).

30. Entretien avec Jean Beckouche, 10 décembre 2008.

Il est indéniable que le PCF apparaît plutôt *aux côtés* et non pas véritablement *avec* les peuples colonisés en lutte. Et bien que membres du PCF, beaucoup d'étudiants coloniaux ne sont pas des communistes *français*. Ce sentiment d'étrangerité tient notamment, en plus de tout ce qui a déjà été noté, au déficit de connaissance et d'intérêt pour leur cause qui existe parmi les communistes français :

Quand quelqu'un commençait à parler de la CED, du réarmement allemand, on voyait tous les gens se lever : « Oh !!! » Ils auraient tout cassé ! Mais tu parlais de l'Algérie... « Qu'est-ce qui se passe ? » Ils savent pas, c'est pas leur problème.³¹

Pour nous, le Parti français et les Français, c'étaient des étrangers quand même. C'était pas *nous*.³²

Un devenir-algérien

Dans ces années 1948-1955, les militants juifs s'affirment donc Algériens au même titre que leurs camarades musulmans, et se font les porte-parole d'un nous algérien, en s'identifiant totalement à la « nation », à la « patrie » et au « peuple » algériens³³. Ces termes sont révélateurs d'une identification nouvelle, qui s'affirme également à travers la littérature : certains écrivent des poèmes s'inscrivant dans la littérature nationale algérienne naissante³⁴, d'autres rédigent des articles consacrés à l'art algérien³⁵ ; cette identification passe enfin par la connaissance et la valorisation de l'histoire proprement algérienne. Interrogés sur leurs lectures d'alors concernant l'Algérie, les témoins évoquent, d'une part, la littérature algérienne, d'autre part, des

31. Entretien avec Claude Sixou, 12 février 2007.

32. Entretien avec Jean Beckouche, 10 décembre 2008.

33. Ce sont les mots qu'ils utilisent. Voir par exemple Claude Ouazana, « Les dockers algériens refusent de décharger les tanks américains », *Étudiants anticolonialistes* n° 9 (15 décembre 1950-15 janvier 1951) ; Rolland Doukhan, « Dans le Sud-Oranais, où chantent les grillons, se ferment les zones interdites : futures pistes de mort », *Étudiants anticolonialistes* n° 10 (janvier-février 1951) ; Claude Ouazana, « L'Union des étudiants algériens de Paris », *L'Algérien en France* n° 43 (février 1954).

34. Voir les poèmes de Rolland Doukhan, « Pour toi, mon peuple ! », *Étudiants anticolonialistes* n° 8 (novembre 1950), « Je connais de l'exil », *L'Algérien en France* n° 43 (février 1954).

35. Voir par exemple Rolland Doukhan, « La naissance du roman algérien. À propos du livre de Mohamed Dib », *Étudiants anticolonialistes* n° 15 (décembre 1952), Claude Ouazana, « "La terre et le sang", de Mouloud Feraoun », *L'Algérien en France* n° 71 (juillet 1956), et une série d'articles d'André Beckouche : « Ghani Merad, jeune musicien tlemcenien nous parle de la musique algérienne », *L'Algérien en France* n° 58 (juin 1955) ; « Mohamed Issiakhem, jeune artiste algérien, et la peinture algérienne », *L'Algérien en France* n° 60 (août 1955) ; « Le romancier algérien Mohamed Dib nous parle de son recueil de nouvelles "Au Café" », *L'Algérien en France* n° 64 (décembre 1955).

ouvrages d'histoire ou des brochures consacrés à l'Algérie. Ils sont notamment au fait de l'histoire des juifs d'Algérie et savent que nombre d'entre eux sont probablement descendants de Berbères convertis au judaïsme. André Akoun écrit que s'engageant dans la lutte anticolonialiste, il se met à « prêter attention à tout ce qu'auparavant il refoulait, sa spécificité, c'est-à-dire sa judéité définie non comme religion mais comme son enracinement maghrébin »³⁶. Rolland Doukhan, dans ses poèmes, chante l'amour d'une patrie algérienne perdue dans l'exil et qu'il espère bientôt libérée et retrouvée. Pour sa part, Jean Beckouche signe la plupart de ses articles du pseudonyme arabe de « Ben Youssef ». Interrogé sur ce choix, il répond :

Parce que je m'appelle Joseph [son premier prénom]. [...] Mon grand-père m'appelait « Youssef ». [...] « Ben Youssef », pourquoi ? Bah comme ça. Ça faisait bien, « Ben ». Ça faisait comme les juifs avant le décret Crémieux.³⁷

Mais on ne trouve nulle référence, dans leurs articles, à la judéité ou même à la situation des juifs du Maghreb. Ils se veulent avant tout communistes et ne font logiquement aucune référence à leur origine juive. Mais ils se veulent aussi et tout autant algériens, ce qui peut les amener à prêter attention à leur judéité comprise comme algérianité. Cependant, le sentiment d'appartenance algérien ne prend pas forcément appui sur la connaissance ou des références à l'histoire des juifs d'Algérie. Mais il est clair que l'algérianité de ces hommes n'a pas du tout le même sens qu'un banal attachement à la terre où l'on est né. Il s'agit d'un sentiment qui a une composante politique forte, et qui s'est départi des représentations ancrées dans la société coloniale. L'algérianité de ces individus mêle donc clairement affectivité et politique.

Ces juifs algériens anticolonialistes connaissent donc une désidentification par rapport à la nation française : ils déniaient publiquement la réalité affective et politique de cette identité nationale imposée. Dans le processus de subjectivation politique qui est le leur, ils s'identifient à un autre nous : un nous algérien. On pourrait plutôt qualifier ce *nous de devenir-algérien*³⁸. D'une part, cette expression permet d'insister sur le caractère construit et processuel de tout sentiment d'appartenance. En effet, les identifications ne sont jamais figées, et particulièrement une identification nationale

36. André Akoun, *Né à Oran. Autobiographie en troisième personne*, Paris, Bouchène, 2004, p. 66-67.

37. Entretien avec Jean Beckouche, 10 décembre 2008.

38. La notion de « devenir-... » est empruntée à Gilles Deleuze. Voir Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 8.

en cours d'élaboration, qui est une construction sociale issue d'un véritable travail de mobilisation politico-affective. D'autre part, l'idée de *devenir-algérien* insiste sur l'ouverture potentielle de « l'identité nationale » : il y a plusieurs manières de concevoir la nation algérienne, de se vouloir et de se dire algérien, surtout tant que l'État indépendant – qui, souvent, tente de figer l'idée de nation – n'est pas sur pied. Enfin, s'agissant de militants communistes, l'idée de *devenir* est d'autant plus importante qu'ils tendent à une révolution et à l'établissement d'une société, d'une nation et d'un homme *nouveaux*. Ainsi, l'algérianité de ces juifs n'est pas à appréhender sur le mode d'une imitation des musulmans ou d'une *assimilation* à une nation arabo-musulmane, qui reviendrait à une négation de soi. Lorsqu'ils écrivent des articles ou des poèmes *algériens*, ils n'écrivent pas comme des Algériens : ils *sont* algériens.

Dans le mouvement national algérien. De la lutte politique à la guerre (1953-1962)

Quelle nation algérienne ? Les conflits entre étudiants nationalistes et communistes à Paris (1953-1955)

Les militants anticolonialistes juifs algériens sont sans doute le reflet le plus éclatant des contradictions de la colonisation. Issus de familles juives profondément algériennes, élevés comme des Français juifs, ils se veulent membres d'une nation algérienne indépendante, à égalité avec les musulmans et les Européens. Leur position au cœur des tensions de la société coloniale fait de leur présence dans le mouvement national un problème. Du fait de leur marginalité, mais aussi de leur investissement et de leur présence bien réels au sein de ce mouvement, ils participent en effet à un certain nombre de débats fondamentaux en partie provoqués par leur présence.

L'une des questions centrales qui se pose au mouvement national est celle de la définition de la nation algérienne. Qui est membre de cette nation ? Il s'agit de définir et de délimiter la population nationale, donc de définir ceux qui peuvent exercer le pouvoir – à trois échelles : dans le mouvement étudiant, dans le mouvement général de libération nationale et, à terme, dans l'État algérien indépendant. Cette question est inséparable de la question du pouvoir et d'une lutte d'influence entre nationalistes et communistes.

Globalement, les camps sont tranchés entre la conception nationaliste d'une nation *arabe et musulmane* et la conception communiste d'une « *nation en formation* » ouverte à toutes les composantes de la société algérienne. Cette

dernière conception demeure assez floue et sujette à diverses interprétations parmi les militants communistes : à quoi juge-t-on qu'une nation est « formée » ? Faut-il que la nation algérienne soit « formée » avant l'indépendance étatique ? Parmi les étudiants communistes algériens de Paris, il est clair que l'indépendance nationale s'impose sans préalable, et que la nation algérienne indépendante doit accueillir en son sein Européens et juifs d'Algérie. Des nationalistes, menés par Abdesselam Belaïd, s'opposent à cette idée.

La « bataille » commence avant la création de l'Union des étudiants algériens de Paris (UEAP), en décembre 1953. Pour les communistes et une partie des nationalistes, cette union doit regrouper nationalistes et communistes sans distinction d'origine. La majorité des nationalistes s'oppose à cette perspective. Ainsi Abdesselam Belaïd affirme clairement : « nous [les nationalistes], nous disions : les Algériens, ce sont les musulmans ». Sa crainte est de voir les communistes avoir le dessus numériquement du fait de leurs militants non musulmans :

Quand nous avons lancé l'Union nationale des étudiants, il s'agissait pour nous des étudiants algériens, des étudiants arabes, des étudiants qui vivaient dans la condition d'*indigènes*... Eux [les communistes] disaient : « Non... Les étudiants algériens, ce sont tous les individus qui acceptent d'être algériens, y compris les juifs, les Français... » On ne pouvait pas accepter cette logique. Parce que, si on devait la pousser jusqu'à l'absurde, même sur le plan tactique, le nombre d'étudiants algériens en Algérie et en France ne dépassait pas 500. Si les juifs et les Français commençaient à entrer dans l'organisation, les communistes pouvaient à travers les étudiants algériens qui étaient en France, d'origine européenne ou juive, rassembler facilement 500 à 600. On aurait donc eu une Union nationale algérienne formée en majorité de non musulmans..., alors ils criaient : « Ah ! Alors là, il s'agit d'un critère confessionnaliste. Vous faites entrer, en ligne de compte, la religion. Vous n'êtes pas progressistes. Vous êtes rétrogrades. Vous voulez introduire des critères raciaux, religieux, ignorer les Juifs qui sont enracinés ici et qui ont le droit de se revendiquer Algériens comme les autres... » Nous rétorquions : « On regrette, ils ne sont pas algériens comme les autres ; ils bénéficient d'autres conditions. »³⁹

Ce témoignage rend sans doute assez fidèlement compte des propos tenus par les uns et les autres. Il est confirmé par des membres juifs de l'UEAP, qui se souviennent de propos tenus par Abdesselam Belaïd lors de ces débats :

39. Mahfoud Bennoune, Ali El-Kenz, *Le hasard et l'histoire. Entretiens avec Belaïd Abdesselam*, ENAG, 1990, p. 98.

Abdesselam [...] a dit – je m’en souviens – dans une de nos réunions : « L’Algérie avec un million d’Européens serait ingouvernable. » Nous, on disait : « il n’y a pas de raison ! Ils sont algériens ! »

Abdesselam [...] m’a dit personnellement dans une réunion :
« Tu es juif, tu ne peux pas défendre l’Algérie aussi bien qu’un Arabe.
— Je peux la défendre aussi bien qu’un juif, c’est déjà pas mal... ».
Pour lui, l’Algérie ne pouvait être défendue que par un musulman.⁴⁰

Je me souviens d’une réunion où ça a commencé à discuter au 115 [...]. Les nationalistes se sont aperçus qu’ils allaient perdre la bagarre, dans la discussion, alors il y a un type qui s’est levé – c’était Abdesselam – et qui a dit : « on ne peut pas continuer à discuter, il y a des gens qui sont ici et qui ne doivent pas y être. » Voilà. C’est la seule fois où j’ai entendu une attaque aussi directe.⁴¹

L’appartenance de ces militants juifs au mouvement étudiant et, partant, à la nation algérienne, est donc remise en cause par des étudiants nationalistes lors de discussions et d’interactions quotidiennes, parce qu’ils sont non musulmans et/ou parce qu’ils sont communistes (nombre de nationalistes algériens considèrent que le PCA demeure un parti français, « *roumi* »). Hubert Hannoun et Claude Sixou témoignent cependant du fait qu’une certaine fraternité l’emporte et qu’ils sont acceptés dans le mouvement comme des « exceptions »⁴².

Les partisans d’une nation algérienne non exclusive sont finalement vaincus dans le mouvement étudiant à Paris. Certes, l’UEAP est créée fin 1953 dans un contexte de crise au sein du Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques (MTLD). Mais en juillet 1955, alors que l’insurrection algérienne a éclaté depuis plusieurs mois, rendant centrale la question du pouvoir, deux congrès séparés se tiennent à Paris : l’un pour créer une Union générale des étudiants algériens (UGEA), l’autre pour créer une Union générale des étudiants *musulmans* algériens (UGEMA). L’UGEA ne fonctionnera jamais et l’UGEMA s’impose⁴³.

40. Entretien avec André Beckouche, 29 mars 2007.

41. Entretien avec Claude Sixou, 12 février 2007.

42. Entretiens avec Hubert Hannoun, 11 avril 2007, et avec Claude Sixou, 12 février 2007.

43. Sur toute cette période, voir Mohammed Harbi, *Une vie debout. Mémoires politiques*. Tome 1 : 1954-1962, Paris, La Découverte et Syros, 2001, 420 p.

En guerre. Pour le FLN à Paris (1954-1962)

Le 1^{er} novembre 1954 éclate l'insurrection algérienne. Comment réagit-on à Paris ? L'idée de lutte armée n'est évidemment pas étrangère aux étudiants algériens : dans une nouvelle publiée début 1951, Rolland Doukhan faisait dire à un de ses personnages : « Vois-tu, le Viet-Nam et l'Algérie, eh ! bien, ce n'est qu'une différence de stades ! »⁴⁴ Certes, ces attentats surprennent les étudiants. Mais au groupe de langue, tous sont unanimes pour affirmer immédiatement leur soutien à l'insurrection armée⁴⁵.

Cette position les distingue, jusqu'à la rupture, du PCF, qui publie le 9 novembre 1954 une déclaration dans laquelle il sous-entend, tout en condamnant le régime colonial, que les attentats du FLN et les actions armées des maquis algériens sont des « actes individuels » – c'est-à-dire coupés du peuple – dont on est en droit de se demander s'ils ne sont pas l'œuvre de provocateurs colonialistes⁴⁶. Dans le mensuel du PCF *L'Algérien en France*, qui reprend toutes les positions du parti sur la guerre qui s'y déroule, la « reconnaissance du fait national » algérien est réclamée en 1956, le sigle FLN apparaît dans les titres du journal en novembre 1956 et le « droit à l'indépendance » est affirmé dans un éditorial en janvier 1957, plus de deux ans après le début de la guerre. Des éléments incontestables expliquent cette position du PCF : il est hors de question pour lui de soutenir des actions sortant de la légalité, et il fait une priorité de son alliance stratégique avec les socialistes, inconcevable s'il appuie le FLN. Plus fondamentalement, le PCF apparaît, dans ces premières années de guerre, favorable au maintien de la présence française en Algérie.

Les militants du groupe de langue adoptent début novembre un texte soutenant l'insurrection, « sans demander l'autorisation du PCF »⁴⁷. Jean Beckouche se souvient avoir été « convoqué » à la section coloniale du PCF suite au 1^{er} novembre 1954, avec Amokrane Ould Aoudia et probablement Jacques Vergès :

Il y avait Élie Mignot, Laurent Casanova, et Léon Feix. Et ils ont eu une position très dure, en nous expliquant que *l'Union française...*, *le Parti communiste...*, *on ne pouvait pas être dépendant d'un parti nationaliste...*, *les Américains allaient prendre la suite de la*

44. Rolland Doukhan, « Acceptez-vous de prendre cette ville pour épouse ? », *Étudiants anticolonialistes* n° 10 (janvier-février 1951).

45. André Akoun, *Né à Oran...*, *op. cit.*, p. 112-113.

46. Déclaration du Parti communiste français, 8 novembre 1954.

47. Entretien avec André Beckouche, 29 mars 2007.

*France en Algérie... [...] Et puis on a été exclus du Parti. Je ne sais pas si on n'a pas déchiré notre carte dans un geste théâtral. Mais je sais qu'on s'était dit en sortant que si le Parti avait eu le pouvoir – c'est quelque chose qui m'est resté –, ils nous auraient fusillés. C'était un *diktat* : ils nous ont interdit de prendre position du côté du FLN, et il n'était pas question pour nous d'intégrer tant soit peu le FLN en tant que tel. C'était un ordre, hein. Un ordre du Parti. Bon. Et on n'a pas obéi.⁴⁸*

À l'image de leurs camarades de l'université d'Alger, les étudiants communistes algériens de Paris désirent en effet rejoindre la lutte de libération nationale, en métropole ou en Algérie. Plusieurs militants décident alors, courant 1955, de rentrer en Algérie. Ils agiront au sein des réseaux clandestins du PCA, plus ou moins liés selon les lieux et les tâches au FLN et à l'ALN⁴⁹. Ceux qui demeurent en métropole entrent dans la Fédération de France du FLN (FF-FLN) ou dans ses réseaux de soutien et rompent avec le PCF (le groupe de langue est, d'après le témoignage de Claude Ouazana qui en est alors le dirigeant, dissout après la contestation par les étudiants du vote des pouvoirs spéciaux par le PCF en février 1956). Les tâches qui leur sont assignées sont diverses : hébergement de réunions et de militants clandestins, cotisations, transport de « valises » (armes, propagande, argent liquide), mais aussi renseignement (Jean Beckouche est chargé par le FLN d'observer la grande manifestation du 17 octobre 1961), liaison pour des discussions clandestines entre le PCF et le FLN (Claude Ouazana) et autres missions (Andrée Bensoussan subtilise, à la demande du FLN, une carte des Aurès à l'Institut de géographie).

Andrée Bensoussan et Martine Timsit-Berthier sont âgées de 17 ans en 1954. La première se souvient de sa réaction le 1^{er} novembre 1954, à Oran :

Je suis en seconde et je reviens du théâtre, tard, et mon père me reçoit très inquiet, me reprochant d'être rentrée si tard ; je lui demande ce qui se passe, et il me dit qu'il y a eu des attentats. Je lui ai dit : « Si les Arabes veulent l'indépendance, c'est légitime, et ils l'auront. » Je me suis reçu deux paires de claques – mon père n'avait jamais levé la main sur moi. Ce n'était pas vraiment une conscience politique, mais une espèce de logique de gosse, qui n'allait pas plus loin que de trouver légitime que les opprimés se révoltent.⁵⁰

48. Entretien avec Jean Beckouche, 14 mai 2007 et 10 décembre 2008. La date de cette entrevue est incertaine.

49. Il s'agit notamment d'Ahmed Inal, André Beckouche, Jean-Claude Melki, Hubert Hannoun, Colette Grégoire.

50. Entretien avec Andrée Bensoussan, 1^{er} décembre 2006.

C'est en arrivant à Paris qu'elle développe cette « conscience politique » en lisant des ouvrages sur l'Algérie et en entrant en contact avec des ouvriers algériens membres du FLN ; elle participe alors, à la marge, à quelques missions pour le FLN. La seconde a une expérience différente. Elle vient d'arriver à Paris lorsque la guerre d'indépendance se déclenche. Elle n'éprouve pas de solidarité avec les insurgés. Quelques mois plus tard, elle se rend à un meeting organisé par l'UGEMA :

Je voyais qu'il y avait la guerre dans le pays où j'avais passé mon enfance : ça m'intriguait, j'ai voulu m'informer. [...] J'y suis allée avec une certaine naïveté. J'ai défendu l'Algérie française – on m'avait appris à l'école que l'Algérie c'était un désert et qu'heureusement que les Français étaient venus planter des arbres et mettre du blé. [...] Très gentiment, le responsable algérien – c'était Mohamed Khemisti – m'a dit : « écoutez, allez à la bibliothèque, prenez le livre de Charles-André Julien, regardez... » ; je l'ai fait, j'ai lu, et je suis tombée de haut : je me suis rendue compte que tout ce qu'on m'avait appris, c'étaient des mensonges. Et petit à petit, j'ai pris conscience et je me suis dit que ce n'était pas possible que je ne m'engage pas pour les Algériens. [...] La violence me dérangeait profondément. Mais j'ai fini par m'engager du côté du FLN, alors que mon frère faisait son service militaire : je concevais que je pouvais faire des actes qui se retourneraient contre lui.⁵¹

Martine Timsit-Berthier s'engage alors pleinement dans les réseaux de soutien au FLN et auprès des étudiants de l'UGEMA.

Judéité, genre, exil : identités en guerre

On peut poser l'hypothèse que la période de la guerre constitue un nouveau moment de rupture, débouchant potentiellement sur des « crises existentielles de la subjectivité », de « rupture d'équilibre entre diverses composantes » structurant l'activité d'identification⁵². Elle serait, de ce point de vue, un troisième moment critique, après Vichy et l'émigration en métropole. Il s'agit de voir, dans ce contexte de guerre, comment se recomposent judéité et algérianité, mais aussi comment jouent et se rejouent les identités de genre et d'exilé.

L'UGEMA étant une association d'étudiants musulmans, les juifs, comme les Européens, ne peuvent en être membres. Dès lors, plusieurs solutions se présentent à eux pour entrer dans la lutte.

D'une part, et c'est un élément absent de l'historiographie, des étudiants juifs et européens créent à Paris en 1955 ou 1956 « un groupe qui s'appelait association des

51. Entretien avec Martine Timsit-Berthier, 2 décembre 2006.

52. Claude Dubar, *La crise des identités. Interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2000, p. 9-11.

Algériens d'origine européenne », lié à l'UGEMA⁵³. Selon Martine Timsit-Berthier qui en est initiatrice et porte-parole, ce groupe édite des tracts, prend publiquement la parole dans des meetings, et ses membres aident individuellement le FLN. Même si certains de ses membres sont juifs, ils se qualifient donc dans ce groupe d'« Algériens d'origine européenne ».

D'autre part, les étudiants juifs peuvent entrer organiquement au FLN ou le soutenir. C'est le cas des témoins qui demeurent en métropole, et notamment de Claude Sixou. Fin 1956-début 1957, il participe à la mise en place, à l'initiative de Mohamed Lebjaoui et de Mohammed Harbi (responsables de la FF-FLN), d'un « Comité d'Algériens israélites pour la négociation »⁵⁴.

La création de ce comité se présente comme une réponse à la partie de la plateforme politique du FLN d'août 1956 consacrée aux juifs puis à l'appel lancé aux juifs algériens par le FLN en octobre 1956. Ces deux textes ont suscité des débats internes au FLN, avant ou après leur publication⁵⁵. Sans entrer dans les détails de ces débats, il est clair que l'appel aux juifs algériens s'inscrit pour ses promoteurs dans une stratégie politique visant à signifier l'ouverture du FLN à une conception ouverte de la nation. Le texte est donc adressé, d'une part, aux juifs algériens, dont le FLN espère des engagements individuels (en actes), et aux institutions juives dont le FLN attend des prises de position collective (en paroles). Et il est adressé, d'autre part, à l'opinion métropolitaine, internationale et notamment onusienne. Cela ne veut pas nécessairement dire que ces textes sont de purs calculs : Mohammed Harbi, lui-même lié d'amitié avec des juifs algériens anticolonialistes, souligne dans ses mémoires la sincérité de Mohamed Lebjaoui⁵⁶. L'argumentaire déployé par le FLN dans ces deux textes est le même : les juifs algériens sont des autochtones et sont donc membres de la nation algérienne à égalité avec les musulmans ; comme les musulmans, ils ont souffert du racisme, et antisémites et colonialistes se confondent

53. Entretien avec Martine Timsit-Berthier, 2 décembre 2006.

54. Entretiens avec Claude Sixou, 12 février 2007 et 22 janvier 2009. Sur la genèse et la création de ce comité, voir Mohamed Lebjaoui, *Vérités sur la révolution algérienne*, Paris, Gallimard, 1970, p. 114-123, Mohammed Harbi, *Une vie debout...*, *op. cit.*, p. 200-201.

55. CAOM GGA 7 G 1224 (der.) : Dissensions internes au FLN (1956-1962) : lettre manuscrite de Abbane Ramdane à Hocine Aït Ahmed et lettre manuscrite de Mohammed Larbi Ben M'Hidi (pour le CCE) aux « frères détenus à la prison de la Santé Ben Bella, Khider, Boudiaf et Aït Ahmed », 7 janvier 1957 ; lettre dactylographiée d'Ahmed Ben Bella au CCE, février 1957.

56. Mohammed Harbi, *Une vie debout...*, *op. cit.*, p. 200-201.

largement ; enfin, des juifs algériens ont d'ores et déjà rejoint la lutte, et il appartient à leurs « coreligionnaires » d'en faire autant. Les détracteurs de ces textes estiment que leur ton est trop « fraternel » et « chaleureux » (Ben M'Hidi⁵⁷) et que trop d'« importance » est accordée au « rôle de la minorité juive » dans le texte de la Soummam (Ben Bella⁵⁸).

Début 1957, le premier communiqué du Comité des juifs algériens affirme :

Algériens d'origine israélite, nous avons pris connaissance dans la presse française de l'appel du Front de libération nationale (FLN) aux Israélites d'Algérie. Touchés par cet appel qui déclare notamment : « ... le peuple algérien considère qu'il est aujourd'hui de son devoir de s'adresser directement à la communauté israélite pour lui demander d'affirmer d'une façon solennelle son appartenance à la nation algérienne. Ce choix affirmé dissipera tous les malentendus et extirpera les germes de haine entretenus par le colonialisme français. » Nous approuvons son contenu et les perspectives politiques qu'il ouvre. Nous condamnons avec force la politique de reconquête coloniale dite de « pacification ».⁵⁹

En réalité, ce n'est pas par la « presse française » que les membres du comité ont pris connaissance de l'appel du FLN : ils sont liés ou membres du FLN. Claude Ouazana et Claude Sixou sont des camarades de Mohammed Harbi et d'Abdelaziz Benmiloud, qui leur fournissent les textes du FLN. Pierre Attal, professeur de lettres, est le beau-frère de Jean-Claude Melki, militant du groupe de langue et de l'UEAP et ami de Mohammed Harbi. Daniel Allouche, enfin, a été instituteur dans le Sud algérien et a été expulsé d'Algérie pour ses positions anticolonialistes. Selon les témoignages de ses membres, le comité conteste dans un autre texte la prétention des consistoires à parler au nom des juifs, et son action consiste, au cours de l'année 1957, en l'impression clandestine et l'envoi, d'une part, de communiqués à la presse métropolitaine, d'autre part, de textes politiques et de brochures à des juifs en Algérie ; enfin, le comité aurait envisagé d'organiser une souscription financière

57. D'après Mohamed Lebjaoui, *Vérités sur la révolution algérienne*, op. cit., p. 116-118.

58. CAOM GGA 7 G 1224 (der.) : lettre imprimée d'Ahmed Ben Bella au CCE, février 1957. La critique de Ben Bella porte surtout sur le sort fait à l'Égypte et au rapport de la nation et du futur État algériens à l'islam dans le texte de la Soummam : « Que dire aussi de l'étude aussi sommaire qu'injuste que vous accordez au rôle des États arabes comparée à l'importance que vous semblez accorder au rôle de la minorité juive ou à celui des libéraux français ! »

59. Paru dans *Résistance Algérienne*, édition B, n° 21-22, 28 février 1957, et reproduit dans *FLN Documents, édité par la Fédération de France du FLN*, « À l'adresse du peuple français » n° 5, décembre 1959 : « Les juifs d'Algérie dans le combat pour l'indépendance nationale ».

pour le FLN parmi les juifs algériens. Claude Sixou est alors persuadé qu'il peut convaincre de nombreux juifs algériens de rejoindre la lutte :

On était révoltés, il y avait des gens qui étaient entrain d'être guillotines... On leur disait « à quoi ça sert une carte d'identité qui peut se transformer en guillotine ? », des choses comme ça.⁶⁰

Par ailleurs, Claude Sixou rédige fin 1957 une lettre au président de la République française, dans laquelle il explique son insoumission militaire, avant de partir clandestinement pour la Tunisie. Il y raconte son parcours politique, son anticolonialisme, « seule base où la rencontre était possible entre deux communautés sœurs » séparées par une « carapace d'incompréhension » ; il affirme son patriotisme algérien et condamne l'assimilation des juifs algériens à la nation française :

[...] je redécouvrais les multiples affinités qu'un siècle d'une politique d'assimilation forcenée n'avait pu faire disparaître, je découvrais, et cela, croyez-le bien, sera porté au terrible dossier d'accusation du colonialisme français, que j'avais une Patrie, que je n'en avais jamais eu qu'une et que j'avais été incapable de la voir pendant plus de vingt ans.⁶¹

La portée de ces documents est inconnue. Ils ont, semble-t-il, été surtout diffusés par des brochures du FLN. L'action de ce groupe fut donc réduite et éphémère (d'après le témoignage de Claude Ouazana, les quelques membres actifs du Comité cessent de se réunir au printemps 1957). Elle n'en demeure pas moins fort intéressante. En effet, par de telles initiatives, la judéité (comprise comme algérianité), autrefois refoulée hors de la prise de parole publique par les militants anticolonialistes juifs algériens, devient, en contexte de guerre, une *arme politique*. En s'affirmant publiquement « Algériens d'origine israélite », ces jeunes militants martèlent une parole performative : ce simple énoncé est politiquement subversif et constitue un plaidoyer en actes pour une nation algérienne plurielle. Et il entre en résonance avec un vécu et une expérience affective réels.

En contexte de guerre, les frontières entre les genres jouent et se rejouent aussi dans l'action politique. L'expérience de Martine Timsit-Berthier, semblable à celle de nombreuses militantes anticolonialistes européennes et juives, est significative. Le fait qu'elle soit une femme lui donne en effet des rôles particuliers : d'une part,

60. Entretien avec Claude Sixou, 12 février 2007.

61. Joseph (Claude) Sixou, « Je ne répondrai pas », parue le 2 décembre 1957 dans *L'Action*, hebdomadaire tunisien, citée in *FLN Documents...*, *op. cit.*

c'est elle qui prend la parole dans des meetings « parce que les garçons avaient peur qu'on leur casse leur sursis » ; d'autre part, les militantes, moins suspectes que les hommes, *a fortiori* si elles sont « blanches », peuvent berner les services de police en jouant des rôles sociaux crédibles (notamment en mimant des couples avec des Algériens). Lorsqu'elle raconte une mission clandestine effectuée à Paris, Andrée Bensoussan évoque la *confiance* mutuelle entre la militante juive qu'elle est et le militant musulman qu'elle ravitaille⁶². Ces pratiques participent de subversions identitaires, à contre-courant des barrières sociales qu'impliquent théoriquement les catégories de genre et de race. Des enrichissements mutuels en naissent, des conflits avec « les autres » (*eux*) aussi, qui consolident le *nous* des « sœurs » et « frères » de combat. L'expérience de Martine Timsit-Berthier synthétise tous ces éléments :

Parmi les camarades algériens que j'ai fréquentés à Paris, il y en a un particulièrement, qui était dans la même année que moi, et qui était bônois. On revenait en vacances ensemble auprès de nos parents – on avait la même condition. Son père était professeur d'arabe, sa mère ne travaillait pas [...] Je trouvais ce garçon infiniment plus charmant que les pieds-noirs fréquentés par mes frères, et tout naturellement on continuait à se voir à Bône. Il jouait très bien au ping-pong et il venait à la maison pour jouer ; on travaillait ensemble. J'étais reçue dans sa famille très naturellement – il n'y a jamais eu de problème de communication, sa famille ne m'a jamais fermé la porte. Pourtant, ça pouvait leur paraître drôle qu'une jeune fille, amie de leur fils, entre dans cette maison, mais j'ai toujours été reçue comme leur fille. Son père m'a initié à l'arabe, pendant les vacances. Mon frère a fait des histoires, en disant « je ne veux pas de ce bicot chez moi » quand il venait, et il faut rendre hommage à ma mère qui avait des principes républicains et d'égalité entre garçons et filles : « chacun reçoit qui il veut, et si tu n'es pas content, tu ne viens pas. »⁶³

C'est aussi la place au sein de la famille et, par extension, de la « communauté » (juive ou, plus généralement, française d'Algérie) qui est remise en cause dans et par ces engagements. Plusieurs des témoins sont alors considérés au sein de leur famille ou de leur entourage comme des *traîtres*, qui remettent en cause l'héritage familial (le statut juridique – nationalité française – et socio-économique – quel avenir dans une Algérie indépendante ? – de leurs parents) et s'opposent politiquement à leur supposée « communauté ». Les deux femmes, notamment, évoquent la violence des discussions alors tenues dans leur famille. D'autres bénéficient cependant d'un soutien réel de parents, de sœurs ou de frères.

62. Entretien avec Andrée Bensoussan, 1^{er} décembre 2006.

63. Entretien avec Martine Timsit-Berthier, 2 décembre 2006.



Enfin, le statut d'exilé joue à plein lors de la guerre d'indépendance. Tout d'abord, aucun de ces militants ne vit dans la clandestinité (seules leurs actions politiques sont clandestines), contrairement à beaucoup de leurs camarades algériens. Si certains font de leur retour une priorité absolue, d'autres savent d'ores et déjà qu'ils ne vivront pas en Algérie indépendante⁶⁴ ; pour ces derniers, l'engagement algérien peut apparaître quelque peu abstrait, et plus « aisé », car hors du chaudron algérien. Andrée Bensoussan se souvient de son impuissance face à ses proches, lorsqu'elle rentre à Oran pendant des vacances scolaires :

J'avais aussi décousu *La Question* d'Henri Alleg et mis les feuilles dans mes vêtements, et je l'avais fait lire à ma cousine. Je croyais qu'il suffisait de lire des choses comme ça pour prendre conscience, mais ça a été un pétard mouillé... Ça dépend où on lit : moi je lisais ça à Paris, elle à Oran, prise complètement dans la propagande.⁶⁵

De même, Martine Timsit-Berthier évoque le choc qui est le sien lors d'une action clandestine menée à Alger pendant des vacances scolaires (en 1959 ou 1960) : son « contact » qui la reçoit lui « passe un savon terrible » en lui reprochant d'agir trop ostensiblement, imprudemment :

J'étais effarée parce que c'est vrai qu'en France, ce n'était pas la même chose. Je suis sortie de là assommée, la mort dans l'âme j'ai fait 100 mètres, en me disant que ma dernière heure était arrivée... Mais ma dernière heure n'était pas arrivée : je suis repartie en rasant les murs, et là j'ai pris conscience du danger dont je n'avais pas conscience. Il y avait un énorme décalage. On ne vivait pas la même chose.⁶⁶

Cependant, la lutte en métropole n'est pas sans danger. La plupart des individus étudiés subissent des perquisitions, des interdictions de retourner en Algérie à certaines périodes, ou des pressions par la police ou des colonialistes. Amokrane Ould Aoudia, meilleur ami de Jean Beckouche, ancien dirigeant du groupe de langue des Algériens devenu l'un des avocats du collectif du FLN, est assassiné par le SDECE (Service de documentation et de contre-espionnage, subordonné au Premier ministre Michel Debré) en 1959 ; pendant plusieurs semaines, Jean Beckouche, qui se sait surveillé depuis plusieurs années, craint pour sa propre vie. Le même Jean Beckouche, ainsi que Claude Sixou, parviennent à éviter leur envoi au sein de l'armée française en Algérie, le premier en soudoyant un colonel, le second en fuyant vers la

64. La plupart parce qu'ils sont mariés, avec enfants, en France.

65. Entretien avec Andrée Bensoussan, 1^{er} décembre 2006.

66. Entretien avec Martine Timsit-Berthier, 2 décembre 2006.



Tunisie ; tous deux savent le sort qui les attend fort probablement en cas d'envoi en Algérie : « une balle dans la nuque »⁶⁷.

Ces derniers mots amènent à conclure sur la notion de *traîtrise*. Dans les postes et les rapports de police, dans la presse et les milieux colonialistes, dans les casernes et les tribunaux militaires, ces individus sont désignés comme l'*anti-France* : des traîtres à leur supposée patrie. Comme on l'a vu, certains ont également pu être qualifiés de traîtres au judaïsme. En réalité, leur parcours migratoire et politique témoigne de la non-fixité et du caractère toujours en devenir des identifications et des catégories d'appartenance. Si traîtrise il y a, ces individus sont des « traîtres au monde des significations dominantes et de l'ordre établi »⁶⁸. Car c'est bien de ces positions frontalières, à la croisée des identifications, sur les bords des catégories et au point d'impact de trajectoires minoritaires, que peuvent éclater le scandale et l'arbitraire du monde social et s'inventer les possibilités de sa remise en question. Il ne s'agit pas, dès lors, d'évaluer des succès ou des échecs, ni de (dis)qualifier des utopies ou des désillusions : l'importance de ces figures d'émancipation réside dans leur capacité à déchirer, lors de moments politiques, le tissu de la domination.

67. Entretien avec Claude Sixou (12 février 2007). La menace est formulée à mots couverts par le commandant de Vincennes à Jean Beckouche : « Vous avez un dossier énorme. Quoi qu'il vous arrive, je n'y suis pour rien. » (Entretien du 14 mai 2007.)

68. Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues, op. cit.*, p. 53.



L'émigration des juifs maghrébins et le camp du Grand Arénas 1946-1966

NATHALIE DEGUIGNÉ

Mon étude sur le camp du Grand Arénas de Marseille est issue d'un travail de recherche dans le cadre universitaire, en archives et sur le terrain sous forme d'enquêtes orales¹. Le camp n'avait alors jamais fait l'objet d'une étude historique approfondie.

L'idée centrale de ce travail était de recueillir alors, trente ans après la démolition du camp (1966), les souvenirs et les traces de cette histoire pour en reconstituer les mémoires individuelles et collectives.

Cette étude a fait par la suite l'objet d'une publication en collaboration avec Émile Temime². Je tiens ici à lui rendre hommage³.

-
1. *Le camp du Grand Arénas et l'émigration des juifs d'Afrique du Nord : 1946-1966*, Université d'Aix-en-Provence, 1997, mémoire sous la direction de Robert Ilbert.
 2. *Le camp du Grand Arénas - Marseille, 1944-1966*, Éd. Autrement, Paris, 2001.
 3. Émile Temime est décédé en novembre 2008. Parler du Grand Arénas me donne la possibilité d'évoquer la mémoire de ce grand historien, spécialiste des migrations, devenu un ami très cher.

La migration des juifs du Maghreb

L'émigration des juifs maghrébins en Israël, dans les années 1950 et 1960, demeure une histoire difficile à établir car elle est étroitement liée aux multiples contextes politiques de cette période : protectorats français au Maroc et en Tunisie, puis indépendance de ces deux pays en 1956 ; ces changements impliquent dès lors une attitude et un contrôle différents sur les mouvements migratoires selon les autorités gouvernantes (françaises ou nouvellement indépendantes).

Du côté du jeune État israélien, la politique d'émigration à l'égard des juifs d'Afrique du Nord se traduira par un accueil massif mais aussi par des applications de quotas et par des critères sélectifs.

Avant la création de l'État d'Israël, l'émigration clandestine des juifs maghrébins demeure très limitée en nombre. Au Maroc et en Tunisie, la propagande sioniste, qui se manifestait déjà avant la guerre, connaît un nouvel essor à partir de 1943 avec la venue d'émissaires envoyés par le Yishouv. Les premiers départs organisés débutent après la Seconde Guerre mondiale mais se révèlent très irréguliers. La proportion de juifs marocains et tunisiens décidés à tenter le voyage en Palestine est infime voire même dérisoire par rapport à celle des juifs d'Europe centrale.

Pour rejoindre la Palestine, ils transitent au camp de Bouzaréah près d'Alger. Le passage par l'Algérie se fait de manière clandestine car les autorités françaises s'opposent à ces départs et rendent difficile l'obtention des passeports. Elles ne leveront cette interdiction qu'en septembre 1948, quelques mois après la création de l'État d'Israël et face à l'accélération des mouvements de départs. Ces derniers ne toucheront guère la communauté israélite d'Algérie⁴.

L'organisation de cette émigration juive maghrébine est déléguée à l'Agence juive. 35 946 juifs marocains partiront en Israël, sur une population totale de plus de 250 000 habitants, et la grande majorité passera par le camp du Grand Arénas⁵. Cette émigration est qualifiée d'« *alyah* de masse ». Il s'agit d'une émigration familiale, issue des *mellahs* des grandes villes – Casablanca, Rabat, Fez, Marrakech – et des villes moyennes : Tétouan, Tanger, Meknès. Elle touche aussi les régions montagneuses

4. Communauté devenue française depuis le décret Crémieux, plus de 90 % des juifs d'origine algérienne ont quitté ce pays dans les années 1960 et ont choisi la France.

5. Doris Bensimon-Donath, *Immigrants d'Afrique du Nord en Israël : évolution et adaptation*, Anthropos, Paris, 1970, p. 115.

du Moyen et Haut-Atlas avec des départs massifs de villages entiers. En Tunisie, elle concerne surtout les villes de Sfax, Sousse, Tunis, Gabès et Tétouan.

Les émigrants qui passent par le Grand Arénas sont souvent d'origine modeste et leur prise en charge directe par l'Agence juive permet ainsi des départs regroupés et nombreux.

Devant l'importance de ces mouvements, des négociations secrètes entre le délégué de l'Agence juive en France, M. Gerzuni, et le résident général du Maroc, le général d'armée Juin, se tiennent de mars à juillet 1949 et aboutiront à un accord :

« Les émigrants qui quittent le Maroc en groupe ou individuellement obtiendront des visas d'entrée en Israël. Les frais de retour au Maroc en cas d'impossibilité seront à la charge de l'Agence juive. Les départs ne doivent causer aucune gêne sinon ils seront interrompus à la demande de la Résidence. Les départs ne sont autorisés que dans la mesure où le nombre de juifs partant sous le contrôle de Gerzuni et en transit à Marseille ne soit pas supérieur à ce qui est raisonnable. »⁶

Par le terme « raisonnable », le gouvernement français reste assez indéterminé sur cette question. En 1951, l'ambassadeur français en Tunisie précise :

« Il importe que nous sachions dès maintenant si nous voulons favoriser les départs en masse de juifs, si nous voulons nous y opposer ou si nous conserverons une attitude indifférente devant les entreprises de l'Agence juive. »⁷

Ces départs seront limités par un quota d'émigration, fixé la même année. De l'ordre de mille départs par mois, il ne sera en réalité jamais respecté. Les autorités françaises permettront ainsi un certain laisser-faire malgré leur souhait de voir se maintenir une communauté juive en Afrique du Nord.

En avril 1949, un bureau d'émigration, la Kadima, est ouvert à Casablanca pour enregistrer les départs des juifs marocains pour Israël *via* Marseille et le camp du Grand Arénas. D'autres bureaux s'ouvrent à Fès et Marrakech. Les candidats au départ sont regroupés dans un deuxième temps au camp de Mazagan à 200 km de Casablanca où ils reçoivent leur titre de voyage. Puis ils embarquent généralement à bord des bateaux de la compagnie Paquet. Mais cette relative facilité ne dure pas. En 1956,

6. Archives diplomatiques, archives de la Haganah, Tel Aviv ; source citée par Mickaël Lansquier in *L'intervention des juifs de France sous l'alyah d'Afrique du Nord 1948-1955*, Colloque langues orientales, Paris, 1987, p. 104.

7. Archives diplomatiques du ministère des Affaires étrangères, Tunisie 1944-1945, dossier 457, lettre du 4/11/1951.

le gouvernement chérifien, multiplie les obstacles pour arrêter ces mouvements. Le camp de Mazagan et les bureaux de l'Agence juive sont fermés. L'émigration se développe mais de nouveau dans la clandestinité et les lieux d'embarquement se déplacent vers Tanger. Les transports par bateau ne s'effectuent pas dans des conditions idéales ; le trajet est long. Il dure environ 60 heures de Casablanca à Marseille. Les émigrants voyagent en quatrième classe et ne se déplacent que très rarement sur le navire.

À la fin de l'année 1957, les juifs marocains munis d'un passeport sont de nouveau autorisés à quitter le pays. Mais la délivrance des passeports se fait rare. Un réseau clandestin se développe jusqu'à la catastrophe du *Piscès*, bateau transportant des émigrants, pris dans une violente tempête entre la côte marocaine et Gibraltar. Il fait naufrage le 11 janvier 1961 provoquant la mort de 43 passagers.

Ce drame révèle à l'opinion internationale l'histoire cachée de cette émigration clandestine. Une campagne de presse contre Mohammed V poussera ce dernier à prendre des dispositions pour autoriser les juifs marocains à quitter librement son royaume. Après son décès le 26 février, son fils Hassan II lèvera officiellement l'interdiction mais sous certaines clauses, dont celle interdisant l'émigration en Israël. Cette clause ne sera bien évidemment pas respectée, les départs pour la Terre promise demeureront nombreux, orchestrés par des filières clandestines.

En Tunisie, il n'y aura ni quotas ni interdictions mais un mécontentement affirmé contre les mouvements sionistes qui rallient à leur cause les juifs tunisiens les plus pauvres mais aussi les élites. Les candidats se font enregistrer dans un bureau de l'Agence juive mondiale à Tunis et passent un examen médical. Il n'ont pas l'obligation de passer par un camp de transit. Si une famille entière émigre et, de ce fait, vend sa maison, elle peut loger chez des proches en attendant le moment du départ.

En Israël, le gouvernement fait preuve d'une grande capacité à accueillir cette *alyah* de masse mais décidera de freiner ces arrivées dès 1952. Les clauses d'émigration sélective envers les juifs maghrébins demeurent liées à une grave récession économique qui touche le jeune État. Ces clauses soulèveront nombre de débats notamment lors d'un Congrès des juifs d'Afrique du Nord qui se tient à Marseille le 10 février 1953. Il réunit les délégués des organisations sionistes maghrébines, des représentants des gouvernements israéliens, de l'Agence juive et de la Fédération sioniste mondiale. Mais l'annulation de la plupart de ces clauses ne prennent effet

qu'en 1954. En revanche, la fin des protectorats aura une résonance particulière en Israël. Un élargissement des quotas d'émigration est voté car le gouvernement considère dès lors l'émigration maghrébine comme une *alyah* de sauvetage.

Le passage par le camp du Grand Arénas : des conditions de vie difficiles

Au Grand Arénas, on compte environ 37 000 transitaires de janvier à octobre 1956, année des indépendances du Maroc et de la Tunisie. Un ralentissement s'opère jusqu'aux années 1961-1962. La levée de l'interdiction de l'émigration juive au Maroc, l'affaire de Bizerte en Tunisie et l'indépendance de l'Algérie relancent une nouvelle vague de départs. De juin à décembre 1961, 14 592 migrants sont consignés à l'unité prêt sur les registres du camp⁸. Avant sa fermeture en 1966, le Grand Arénas connaît une dernière hausse de sa population avec 14 310 juifs maghrébins en 1964. La dernière année de son existence, le camp comptera 7 673 transitaires dont 6 453 juifs marocains⁹.

Pourquoi ce camp est-il devenu pendant plus de vingt ans le lieu de transit incessant de milliers d'émigrants juifs maghrébins ?

Plusieurs facteurs expliquent ce phénomène. Le camp se situe à l'abri des regards, entouré par un mur d'enceinte, à l'extrême sud de la ville de Marseille. La solidité de ses baraquements et sa grande capacité d'accueil permettent de regrouper en un seul lieu l'ensemble des transitaires.

La construction du camp du Grand Arénas date de 1945. Marseille, sortie de la guerre, abrite alors des groupes de prisonniers dans l'attente de leur rapatriement. Le ministère des Prisonniers, Déportés et Réfugiés confie la réalisation d'un nouveau camp à l'architecte Fernand Pouillon¹⁰. Ce dernier propose le terrain vierge d'une cinquantaine d'hectares du Grand Arénas. Proche de La Cayolle, petit village de près de 500 habitants, le camp est relativement isolé, sur un territoire aride qui s'étend jusqu'au pied des collines tout près de la mer. Les toits des baraquements sont dessinés en arc de cercle. L'ensemble du Grand Arénas se présente alors comme un immense champ de demi-tonneaux¹¹. Ces derniers représentent environ

8. Agnès Bensimon, *Hassan II et les juifs, Histoire d'une émigration secrète*, Seuil, Paris, 1991, p. 178.

9. Archives départementales des Bouches-du-Rhône, 137 W 686.

10. Fernand Pouillon, *Mémoires d'un architecte*, Éd. du Seuil, 1968, p. 35.

11. Cette forme insolite a son importance car elle identifie véritablement le camp ; les autorités locales ainsi que les habitants du quartier du Grand Arénas et les transitaires du camp parleront couramment des « tonneaux » à l'évocation du camp de Grand Arénas.

quatre-vingt baraquements rudimentaires, répartis sur une superficie avoisinant les 12,5 hectares. Ils sont orientés dans le même sens et disposés parallèlement les uns aux autres. Ils mesurent 30,50 m de long, 6,50 m de large et 3,50 m de haut et comportent chacun un numéro inscrit sur le haut de leur façade¹².

Après avoir servi de lieu de transit pour le rapatriement de travailleurs indochinois, ce camp accueillera également des travailleurs émigrés, des émigrants juifs d'Europe centrale partant clandestinement pour la Palestine et ses premiers juifs maghrébins. Le camp du Grand Arénas est alors un camp parmi tant d'autres dans l'histoire de la période clandestine. Après la création de l'État d'Israël, les juifs nord-africains deviendront progressivement majoritaires. La plupart des autres camps de transit à Marseille et dans la région fermeront leur porte, laissant le Grand Arénas être le lieu de transit principal de cette émigration.

Pour de nombreux émigrants juifs maghrébins, l'arrivée au camp est difficile. Je me souviens de témoins qui n'hésitaient pas à parler de « premier choc », de « cour des miracles » lors de leur arrivée au camp. Plusieurs familles vivent dans le même tonneau, tendant des cordes pour s'isoler.

Douches et toilettes se trouvent à l'extérieur. Les repas sont servis derrière des guichets dans des gamelles. L'attente est longue pour chaque tâche quotidienne. La vie au Grand Arénas implique ainsi une vie en collectivité mais aussi une soumission à la règle.

Le personnel du camp et ses dirigeants se souviennent des conditions de vie difficiles dans lesquelles vivaient les transitaires du Grand Arénas, notamment dans les baraquements où, l'hiver, il faisait très froid et, l'été, très chaud, car une partie des constructions était constituée de tôle et les toits enduits de goudron. La terre battue rend de plus l'hygiène difficile à l'intérieur. En cas d'intempéries, il pleut dans les tonneaux dont les toits sont bien mal isolés. L'hiver 1956, les canalisations du camp se fissurent et le camp doit être ravitaillé par les pompiers. Toujours la même année, le Grand Arénas est surpeuplé. Nous sommes, en effet, en pleine période d'indépendance du Maroc et de la Tunisie. Le commandant est contraint de faire installer des tentes entre les baraquements. Des transitaires dorment même dans les bus qui assurent la navette entre le port et le camp.

12. Inventaire Fernand Pouillon, laboratoire INAMA (école d'architecture de Marseille-Luminy).

À l'intérieur d'autres difficultés, d'ordre culturel, apparaissent. Le Grand Arénas se présente dès lors comme un « petit bout d'Israël » et les appréhensions ressenties dans ce pays à l'égard des juifs marocains sont déjà visibles dans le microcosme marseillais. Les différences de langue, de culture, d'habitudes alimentaires sont mal ressenties et créent d'inévitables malentendus. Le camp compte une trentaine d'employés recrutés par les soins de l'Agence juive – employés de recrutement local ou employés israéliens pourvus de contrat de trois ans¹³ – qui habitent généralement en ville ou dans des logements en préfabriqué à l'intérieur du camp. La grande majorité d'entre eux sont d'origine ashkénaze. Les émigrants nord-africains de culture séfarade, ont parfois l'impression d'être mal compris. L'arrivée d'un commandant d'origine tunisienne améliorera sensiblement les relations entre l'encadrement et les transitaires.

Mais cette diversité étonne aussi et crée naturellement des rencontres. Les employés regardent avec curiosité ces juifs qui viennent des régions montagneuses et qu'on appelle les « chleuhs ». Ils apprécient leur convivialité, leur générosité. Le magasinier du camp m'avait confié cette anecdote sur les habitudes alimentaires de certains émigrants tunisiens :

« Les Djerbiens, lorsqu'on leur a offert la soupe à la juive polonaise comme on fait tous les soirs, étaient horrifiés... Ils préféraient avoir pour leurs petits-enfants, même à peine sevrés, un morceau de pain frais sur lequel ils étalaient de l'huile d'olive. Ils pimantaient ça très fort et c'était leur façon de manger. »¹⁴

Mais les problèmes les plus importants restent liés à la question sanitaire. Celle-ci devient primordiale côté français et surtout israélien avec l'application des clauses d'émigration sélective. Au camp du Grand Arénas, on assure les soins et la prise en charge des malades avant leur départ pour Israël. Un médecin, le docteur Henefeld, vit en permanence dans le camp. Il loge dans la propriété Colgate que l'Agence juive a achetée dans les années 1949-1950 et transformée en dispensaire. Ce petit château sera appelé Mizrahbé, la « maison de l'espoir ». Il sera réservé aux malades dont l'état de santé réclame l'isolement ou, tout au moins, des soins intensifs. Les hospitalisations et les accouchements ont lieu dans les hôpitaux de la ville. Un autre médecin, vacataire de l'OSE¹⁵, des infirmières et des assistantes sociales s'occupent

13. Ces derniers, revêtus du statut de *chlikhim*, ont souvent des postes d'encadrement ou d'animation.

14. Enquête orale : S. C.

15. Œuvre de secours aux enfants.

également des malades. Le camp s'équiper en 1957 d'un appareil de radiographie. Les maladies contagieuses les plus répandues demeurent la tuberculose, la teigne et le trachome.

Mais la politique d'émigration sélective empêche le départ de nombreux émigrants. Certains mourront au camp, d'autres seront rapatriés s'ils ont encore un parent proche en Afrique du Nord, certains même finiront par rester en France.

À Marseille, on ferme les yeux sur la présence irrégulière de ces transitaires. Leur transit ne doit pas, en principe, dépasser un mois. Au Grand Arénas, nombre de séjours se prolongent pourtant durant des semaines, voire des années dans l'attente de guérisons ou d'un relâchement de la politique d'émigration sélective pratiquée par Israël. Cette dernière s'applique au camp dès 1952 avec les visites d'un inspecteur médical envoyé par l'Agence juive de Jérusalem. Juifs marocains et tunisiens font l'objet d'un examen minutieux, assorti parfois de considérations déplaisantes. Certains émissaires israéliens tiennent même des propos violents à leur égard. Le journal *L'Écho d'Israël* précise, en 1952, notamment à propos des juifs tunisiens les plus déshérités :

« Ceux qui ne possèdent rien et qu'on appelle en Tunisie les sans-culottes présentent un très grand nombre de cas sociaux. Les malades atteints de trachome, de la teigne, etc. sont maintenant admis en Israël mais il n'en est pas de même pour les aveugles, les malades mentaux... et les personnes âgées de plus de 40 ans sans métier dont l'immigration en Israël est restreinte. »¹⁶

Il arrive aussi que des mesures radicales soient prises comme en 1953 lorsque le camp se voit exiger un rapatriement immédiat de l'ensemble des malades résidant à Colgate.

Une identité communautaire

Mais le camps'avère aussi être un lieu où le judaïsme, vecteur commun des employés et des transitaires, permettra de resserrer des liens entre les communautés.

Un baraquement blanchi à la chaux sert de synagogue au rabbin Scharwtzfuchs, nommé par l'Agence juive et responsable des offices jusqu'à la fermeture du camp. Le shabbat est respecté. Quand les bateaux arrivent au port le samedi, on n'embarque pas les passagers pour Arénas. On prépare la *dafina* la veille et un *choret*, présent au camp, surveille la cachérisation. Les fêtes sont célébrées. Pour Pessah, les

16. Extrait de *L'Écho d'Israël* du 27 mars 1952.



responsables instaurent une distribution de galettes de pain azyme. Pour Soukkot, certains émigrants construisent des baraques à ciel ouvert avec des branches de pins. Les circoncisions sont pratiquées lors des naissances. Des *bar-mitzvah* se déroulent dans la synagogue du camp. Des conversions ou des mariages religieux ont lieu avant de faire son *alyah*.

Le lien avec Israël se renforce avec les visites du président Ben Zvi en 1955 et 1957. Lors de son premier passage, il se rend à la synagogue à laquelle il donnera son nom. Les émigrants reçoivent aussi la visite de rabbins israéliens comme celles en 1964 du rabbin marocain Rabbi Israel Abehassera, surnommé Baba Salé, et en mars 1965, du grand rabbin d'Israël, Itshak Nissim.

On aménage également une école dans un baraquement. Les enfants y apprennent leurs premiers mots d'hébreu. Paul Paoli, projectionniste marseillais, est embauché au camp à partir de 1956. Je l'ai rencontré à plusieurs reprises. Il se plaisait à me raconter certaines de ces projections :

« On a obtenu d'avoir des courts métrages qui venaient d'Israël et qui étaient évidemment très prisés. J'avais également réussi à avoir des actualités mensuelles qui m'étaient envoyées d'Israël, ça avait énormément de succès. Les gens applaudissaient à tout rompre quand le drapeau apparaissait. »¹⁷

Une enclave restée sous surveillance

Le camp semble jouir d'un véritable droit d'exterritorialité, en dépit des rapports étroits que ses responsables entretiennent avec les autorités françaises. La Ville de Marseille souhaite cependant conserver un certain droit de regard et les autorités israéliennes veulent s'assurer que les transitaires poursuivent leur émigration. Un inspecteur des garnis et un inspecteur chargé de la police des étrangers seront affectés dans un bureau du camp en 1953 et y resteront jusqu'en 1957. Leur mission : contrôler les identités et recenser, par pays, les « transitaires ». Ces derniers sont accueillis à leur arrivée au camp par des secrétaires qui tentent d'établir des fiches d'identité, transmises par la suite aux inspecteurs. Une réglementation détaillée est officiellement décidée par les autorités ministérielles et préfectorales au mois de décembre 1953. Ces mesures sont destinées à mettre un terme à certaines infractions, notamment celles qui concernent la durée de transit et les départ effectifs pour Israël. Chaque personne « fera l'objet d'une fiche individuelle comportant en

17. Enquête orale : Paul Paoli.





particulier : son état civil complet, ses empreintes digitales, le pays dont il provient, l'indication du passeport, titre de voyage, ou laissez-passer qu'il possède, la nature du visa qui lui permet de pénétrer en France, la durée de transit accordée ainsi que la date d'entrée en France »¹⁸. Un des inspecteurs m'apprendra que ces indications étaient rarement recueillies dans leur totalité : « Un certain nombre d'identités figurant sur les titres de voyage avaient été établies phonétiquement et mal orthographiées. »¹⁹ Les empreintes digitales exigées ne seront jamais relevées.

Officiellement, des mesures de contrôle existent. Mais à l'échelon local, d'autres relations s'instaurent, établies davantage sur une base de confiance ou de laissez-faire.

Au camp, l'enregistrement préalable des transitaires permet d'établir des visas pour Israël. Sur cette délicate question, la présence de Frédéric Thau, président sous la période de l'émigration clandestine de la Fédération des sociétés juives de France, est primordiale. Cet homme, médiateur indispensable entre les autorités françaises et israéliennes, a un incontestable pouvoir auprès des autorités marseillaises. Il s'occupe de toutes les démarches administratives auprès du préfet et des demandes de sorties du territoire pour Israël.

Les liens avec l'extérieur

Pendant leur séjour au Grand Arénas, les transitaires obtiennent des laissez-passer pour sortir du camp et se promènent dans le quartier. Des échanges se créent inévitablement. Plusieurs témoins qui vivaient à La Cayolle pendant ces années (certains y vivent encore) se souviennent de familles juives maghrébines qui leur portaient du pain pour leurs bêtes en échange de bouquets de menthe pour faire du thé. D'autres jouaient au foot ensemble. Certains jeunes arrivent même à rentrer au camp pour assister à des projections de films de l'époque²⁰.

Les transitaires profitent de ces sorties pour préparer leur voyage en achetant des marchandises aux commerçants qui stationnent aux abords du Grand Arénas. L'Agence juive, de son côté, autorise la présence de deux magasins fixes à l'intérieur

18. Lettre du ministère de l'Intérieur du 15 décembre 1953 adressée au préfet des Bouches-du-Rhône, Archives diplomatiques du ministère des Affaires étrangères.

19. Témoignage écrit : J. S.

20. Activité première du projectionniste du camp qui avait une entreprise cinématographique itinérante.



du camp. Les marchandises les plus achetées sont les appareils électroménagers, télévisions, radios, literies, savonnettes et surtout la bicyclette. Dans la mémoire du personnel, l'ambiance folklorique créée par la foule des commerçants n'était pas toujours appréciée des responsables du camp.

Des contacts existent également entre les deux enclaves du Grand Arénas. Mitoyenne à l'enclave juive se trouve une cité de relogement, la cité du Nouvel Arénas, qui abrite depuis 1951 des familles expulsées, des travailleurs émigrés et des familles à la recherche de logements peu coûteux. Des barbelés séparent les deux enclaves. Les baraquements sont divisés en trois pour accueillir plusieurs familles. En dehors des échanges inévitables entre ces deux populations, notamment à l'extérieur du camp, certaines personnes de la cité seront aussi embauchées au camp dans les cuisines ou à l'entretien. J'ai retrouvé des témoins, enfants et adolescents à cette époque, qui vivaient à la cité du Nouvel Arénas. D'origine maghrébine, ils se souvenaient des discussions qu'ils entretenaient avec les transitaires de l'enclave juive au cours desquelles ils apprenaient à mieux connaître leur pays d'origine. Le témoignage de Saddok Bouchoucha, certes dominé et influencé par un élan nostalgique, exprime cette rencontre, ces retrouvailles involontaires mais qui font sens.

« Il y a eu cette non-volonté des responsables politiques de l'époque de rassembler des populations différentes, pas physiquement mais spirituellement et religieusement. Ils les ont mis devant le fait accompli : et c'était comme des atomes, obligé que ça fusionne, que ça donne une lumière. Qu'elle soit de longue ou de courte durée, elle a existé. Elle a existé et on ne pourra jamais l'enlever pour quelqu'un comme moi qui a vécu sur le site, pour n'importe quel individu qui a vécu sur le site [...] J'ai compris qu'à ce moment-là, il y avait un mariage des trois écrits universels et que l'on n'a jamais rien compris. Et ça c'est merveilleux car on est tous en train de se poser la même question. Tous les gens qui ont vécu ici depuis que je suis là, qu'ils soient de n'importe quelle religion, de n'importe quelle couleur, on a vécu quelque chose d'identique et ça on ne pourra jamais le retrouver ailleurs. Car on n'aura jamais été dans une arène. On a poussé, acculé une population à l'extrême ; c'est-à-dire qu'après il y a la mer et ensuite il n'y a plus le choix. Les gens avaient envie de vivre le bonheur. Il y a eu l'Holocauste, il y a eu la guerre d'Indochine, il y a eu la guerre d'Algérie, il y a eu le Maroc, la Tunisie, il y a eu la misère en France, les gens ont souffert. On ne pouvait pas les mener plus loin. Et je crois que la dernière flamme, c'était ça, c'était de les rassembler. »

Le transit des juifs maghrébins au Grand Arénas s'arrête à la fin de l'année 1965. Le transfert des émigrants se fait progressivement vers un ancien hôpital militaire acheté par l'Agence juive dans le quartier marseillais de Montolivet. Des juifs maghrébins s'y trouvent encore en 1966. Il y a même certaines familles qui s'installent dans la cité de relogement. Mais le camp du Grand Arénas qui ressemble de plus en plus à un bidonville semble promis à la démolition. Il sera définitivement démoli et entièrement résorbé le 8 juin 1966.

Quand je suis retournée sur les lieux, il ne restait rien du camp, si ce n'est un petit bout de mur avec écrit « hôpital à 250 m » qui fait référence à la propriété Colgate, témoignant ainsi de la présence des émigrants juifs maghrébins.

Les archives et les témoignages ancrent le Grand Arénas dans la grande histoire politique mais également dans une histoire des mentalités, celle de milliers de personnes qui se sont retrouvées ensemble à attendre, à échanger et à espérer.

Références bibliographiques

- ATOM, *L'aide aux travailleurs migrants de la région marseillaise*, Hommes et migrations, Paris, 1968.
- Robert Attal, *Les Juifs d'Afrique du Nord*, Institut Benzvi, Université hébraïque, Jérusalem, 1993.
- Agnès Bensimon, *Hassan II et les Juifs, Histoire d'une émigration secrète*, Éditions du Seuil, Paris, 1991.
- Doris Bensimon-Donath, *Immigrants d'Afrique du Nord en Israël : évolution et adaptation*, Anthropos, Paris, 1970.
- Bernard Blumenkranz, Joseph Klatzmann, *Histoire de l'État d'Israël*, Éditions Privat, Toulouse, 1982.
- André Chouraqui, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, Hachette, Paris, 1985.
- Marius Ganay (Abbé), *La poétique histoire de Mazargues*, Société nationale des entreprises de presse, Marseille, 1947.
- Michel Farhi, *Histoire de l'alyah de Marseille (1946-1953)*, brochure éditée dans le cadre de l'exposition *Histoire de l'alyah de Marseille (1946-1953)*, Marseille, 1984.
- Charles Haddad de Paz, *Juifs et Arabes au pays de Bourguiba*, Imprimerie Paul Roubaud, Aix-en-Provence, 1977.



_____ L'émigration des juifs maghrébins et le camp du Grand Arénas 1946-1966

Mickaël Lanskier, *L'intervention des juifs de France sous l'aliya d'Afrique du Nord 1948-1955*, Colloque Langues orientales, Paris, 1987.

Edmond Nadjari, *Contribution à l'histoire des juifs de Marseille de l'Antiquité à 1960*, Comité du Vieux-Marseille n° 29, Marseille, 1986.

Fernand Pouillon, *Mémoires d'un architecte*, Éditions du Seuil, Paris, 1968.

Fernande Schulmann, *Les enfants du juif errant*, L'Harmattan, Paris, 1990.

Émile Temime, Jean-Jacques Jordy, Abdelmalek Sayad, *Histoire des migrations à Marseille, le choc de la décolonisation 1945-1990*, Édisud, Aix-en-Provence, 1991.

Martine Yana, *La Table juive*, Édisud, Aix-en-Provence, 1992.







Juifs d'Algérie. Les choix du départ

Réflexions sur les vagues de départ des juifs d'Algérie
en direction de la France (1958-1968)

BENJAMIN STORA

Cette intervention s'appuie sur un certain nombre de travaux d'historiens. Ceux, pionniers, réalisés par André Chouaraoui qui a beaucoup publié sur les juifs d'Afrique du Nord. Mais, également, en ce qui concerne les juifs d'Algérie, il faut citer les travaux de Robert Attal, de Raphaël Dray qui ont particulièrement étudié les juifs de Constantine. Également signaler les ouvrages de Jean Laloum, de Claude Tapia et de Jacques Taïeb, sur la démographie des juifs au Maghreb, et les études de Doris Bensimon, qui nous a quittés cette année. Elle a animé pendant de nombreuses années un travail d'investigation sur l'histoire des juifs du Maghreb et leur installation en Europe, particulièrement en France.

Il me faut également évoquer, dans le registre des études portant sur les « départs » et les chiffres de la démographie des juifs d'Algérie, tout le travail effectué, il y a déjà longtemps par Maurice Eisenbeth, grand rabbin d'Alger¹.

Dans le registre bibliographique, il faut signaler qu'en Algérie commence un travail d'investigation, de réflexion sur cette histoire. Une démarche certes embryonnaire,

1. Voir bibliographie en fin d'article.



mais qui commence à intéresser des chercheurs algériens, à l'instar d'Abdelmajid Merdaci, professeur à l'université de Constantine, qui traite de la musique de Constantine et des juifs d'Algérie au sens large dans sa contribution (volume 3).

Ma communication est difficile parce qu'elle ne porte pas simplement sur les départs, mais sur toute une série de causes qui s'enchevêtrent conduisant à un exode. Le problème va être de les sérier. Dans les idées communément admises sur le départ des juifs d'Algérie, il existe cette image puissante, sur laquelle on pourra s'interroger : celle de l'arrachement instantané de toute une communauté durant l'été 1962. C'est une image très forte à la différence d'autres pays du Maghreb, Maroc ou Tunisie, où l'on évoque les départs par vagues successives, progressives. En Algérie, l'image dominante, véhiculée notamment par le cinéma (je pense à un film comme *Le Coup de sirocco* réalisé par Alexandre Arcady en 1979), est celle d'un d'arrachement instantané, immédiat, rapide, de plus de cent mille personnes en quelques semaines (grosso modo entre mai 1962 et juillet 1962). Un déracinement massif, rapide, radical de toute une communauté en quelques semaines. Ce cliché correspond-il à la réalité historique ? Cette façon de mettre en scène la rapidité dans le départ signifie-t-elle quelque chose ?

La réalité historique de l'arrachement instantané n'est pas vraiment établie. Des études ont précisément montré que ces départs de « pieds-noirs » (et les juifs d'Algérie se fondaient dans l'ensemble des Européens d'Algérie) vers la métropole française n'ont pas véritablement eu lieu en même temps et en quelques semaines. Si l'on regarde attentivement les départs des juifs d'Algérie vers la France notamment, on s'aperçoit qu'ils sont beaucoup plus échelonnés dans le temps. À partir des archives et de mon expérience personnelle (d'enfant, de jeune adolescent), quatre types de départs, avec le pic de mai à juillet 1962, peuvent se dessiner.

La fin du judaïsme rural en Algérie et l'intégration dans la nationalité française

Le premier départ des juifs d'Algérie se situe, de mon point de vue, dans les années 1945-1948. Ce premier déplacement signifie une mobilité (une migration) des juifs d'Algérie des centres ruraux vers les grands centres urbains. Entre 1945 et 1948, on assiste pratiquement à la fin de ce qu'on pourrait appeler le judaïsme rural en Algérie. Car il existait un judaïsme rural en Algérie, contrairement ce qu'on pourrait croire et j'en veux pour preuve mon expérience personnelle. Le berceau de ma famille se situait dans les Aurès, dans la ville de Khenchela (dont mon grand-

père était le maire) ; et du côté de ma mère, la famille Zaoui était originaire d'un village, Fedj M'Zala, près de Constantine. Ces deux familles après 1945 ont pris le chemin de départ non pas vers la France métropolitaine, mais vers une autre « France », celle des villes de l'Algérie intérieure ou de l'Algérie méditerranéenne. Cette mobilité indique bien un premier grand départ. L'évocation de la notion de migration renvoie trop souvent au déplacement de distances de plusieurs centaines de kilomètres parcourues ou à la traversée de la mer. Or, la migration c'est aussi quitter son village, son bourg et aller vers une ville toute proche. Cette mobilité est décisive, parce qu'un arrachement à un paysage, à des habitudes, à des coutumes, à des traditions familiales conduit à une autre vie.

Après 1945, c'est la fin du judaïsme rural, à l'exception du Mزاب, région très particulière en Algérie où les juifs n'avaient pas acquis la nationalité française y compris par le décret Crémieux de 1870 (cette région saharienne a été conquise par la France au début du XX^e siècle). La fin d'un judaïsme paysan algérien, aujourd'hui oublié, et son installation définitive dans ses ancrages urbains est à mettre en lien avec plusieurs événements. L'histoire intérieure algérienne, en 1945, est celle de l'écrasement des insurrections, des manifestations et de la répression de Sétif et de Guelma de mai 1945 qui ont fait plusieurs milliers de morts. Cette date est une rupture essentielle dans l'histoire de l'Algérie française. Elle marque la fin d'une histoire commune possible, et donc une séparation profonde entre les communautés. En effet, d'un côté, le nationalisme algérien, de plus en plus important, réclame la séparation avec la France. On le voit dans les élections d'octobre 1947 où, au second collège « indigène musulman », les listes nationalistes algériennes l'emportent de façon très nette. De l'autre côté, la communauté juive n'a de cesse de réclamer sa réintégration dans la cité française en demandant le rétablissement complet du décret Crémieux, abrogé par le régime de Vichy en 1940, et péniblement rétabli à la fin de l'année 1943. Cette bataille spécifique livrée par la communauté juive d'Algérie, pour pouvoir revenir dans la cité française, s'éloigne des préoccupations musulmanes de l'époque.

Une séparation s'opère sur le plan politique, idéologique, culturel entre, d'une part, des « indigènes musulmans » qui veulent une nation qui leur appartient en propre (c'est le nationalisme algérien) et, d'autre part, une communauté juive, qui, en allant vers les villes, signifie aussi son attachement à l'Algérie française, urbaine, citadine permettant l'élévation du statut social. La séparation se fait par la migration et le statut juridique. Cette « mobilité » paradoxale s'opère tout en restant en

Algérie. C'est une occidentalisation sur place : les juifs d'Algérie s'occidentalisent non pas en allant par la migration en France, mais en se dirigeant vers les grandes villes algériennes (Alger, Oran, Constantine, Bône...). Dans le même temps, ils poursuivent leur marche vers l'occidentalisation, commencée après la Première Guerre mondiale, par intégration/réintégration dans la nationalité française. En revenant à la nationalité française par le rétablissement du décret Crémieux, ils poursuivent en 1944-1945 le changement de statut social et investissent encore plus qu'auparavant la fonction publique. Ils quittent progressivement les métiers traditionnels qui étaient les leurs (artisanat, commerce bijouterie...) pour s'investir dans la fonction publique à travers les concours (dans les impôts, les hôpitaux, mais, aussi et surtout, l'enseignement). Le processus d'occidentalisation est social par la recherche d'une protection et par l'intégration juridique à la cité française.

Avant même que la guerre d'Algérie ne commence, la séparation s'est mise en place. Elle existe sur le plan culturel, les nouvelles générations de juifs d'Algérie perdant progressivement l'usage de la langue arabe (à l'exception de quelques villes de l'intérieur, comme Constantine ou Tlemcen). La guerre d'indépendance algérienne ne sera pas vraiment à l'origine de la séparation : elle ne fera qu'accentuer, accélérer et aggraver les différences. L'éloignement existait auparavant. Les juifs d'Algérie, dans leur majorité, étaient déjà, à partir de 1945 et jusqu'en 1955, pratiquement du côté d'une Algérie française, égalitaire, et n'étaient pas avec le nationalisme algérien, qui se radicalise en reprenant la phrase de responsable des Oulémas, Abdelhamid Ben Badis : « L'arabe est ma langue, l'islam est ma religion et l'Algérie est ma patrie. » Une minorité engagée dans les rangs du Parti communiste algérien pense en termes d'une nation algérienne séparée, mais ce n'est pas le cas de l'immense majorité des juifs d'Algérie.

Cette première mobilité, synonyme d'une occidentalisation sur place, est décisive. Elle est profondément différente de l'histoire marocaine. Les juifs marocains, ou même tunisiens, ne vivaient pas avec ce rapport exclusif, ce tête-à-tête, ou de face à face avec la France, avec la métropole coloniale. L'histoire des juifs d'Algérie est celle d'une intégration voulue, d'une assimilation culturelle (et pas religieuse) souhaitée à la France. Ce rapport à la métropole française est d'une grande singularité, elle pourrait paraître aujourd'hui incompréhensible à un observateur marocain. Ce désir très grand d'intégration explique en grande partie pourquoi, entre 1945 à 1955, les juifs d'Algérie sont beaucoup plus préoccupés par ce rapport à la France, que touchés par la création de l'État d'Israël en 1948. Même s'ils éprouvent, pour

la plupart d'entre eux, une évidente sympathie pour la création de l'État d'Israël, ils regardent surtout vers la France. En 1962, l'immense majorité d'entre eux ira vers la France et très peu, à la différence des juifs marocains, vers Israël.

Les départs liés à la guerre d'Algérie

La deuxième vague est celle qui se situe dans la période de la guerre d'Algérie et qui se décompose en trois séquences. Une première vague s'opère très tôt en amont, en 1956-1957. La consultation des archives permet de le voir, même s'il est difficile, quand on travaille sur l'histoire de l'Algérie, d'établir une différence statistique entre les populations françaises et les juifs d'Algérie, assimilés sur le plan juridique à la population européenne/française. Mais néanmoins, en 1956-1957, une première vague de départs commence vers la France, consécutive à plusieurs événements qui tiennent à la fois de la situation intérieure algérienne et du plan international. En 1956, plusieurs événements vont expliquer ou aggraver cette séparation. Le 19 mai 1956 à Constantine, à la suite d'un attentat à la grenade contre un café juif, de graves affrontements intercommunautaires, encore peu étudiés, provoquent la mort de plusieurs dizaines d'Algériens musulmans. Cela a réveillé le souvenir douloureux des affrontements du 5 août 1934 entre les deux communautés et aggravé la séparation. D'autres attentats ont eu lieu à la fin de l'année 1956 et au début de 1957. Toute la violence qui se déploie autour de la bataille d'Alger frappe les imaginations de ce qu'on appelait alors la population européenne, dont la population juive était partie prenante. L'attentat du dancing de la Corniche en mai 1957 touche particulièrement les jeunes juifs qui fréquentaient ce lieu. Les événements internationaux jouent également un grand rôle. En particulier, la nationalisation du canal de Suez par Nasser en juillet 1956 et la possibilité d'une guerre entre Israël et ses voisins arabes frappent les imaginations. Pour la première fois le regard des juifs d'Algérie se porte d'avantage en direction d'Israël que de la France. Cette inclinaison du regard par la crise de Suez durcit les comportements. À l'époque, la guerre du canal de Suez était intimement liée, dans son règlement politique, à la guerre d'Algérie. L'interpénétration entre la guerre de Suez et la guerre d'Algérie s'opère dans les imaginaires à la fin de l'année 1956. Ce qui fait qu'on a une vague de départs et d'inquiétudes dans la communauté juive. On assiste aux premières installations de ceux qui quittent l'Algérie en 1957 vers la France. Ceux qui quittent le peuvent à partir d'une situation sociale favorable.

L'arrivée au pouvoir du général de Gaulle rassure dans un premier temps et freine les départs. Mais son discours du 16 septembre, prévoyant la possibilité

d'une autodétermination pour l'Algérie, réveille les inquiétudes. Les premières négociations avec le GPRA dans l'année 1960 ne laissent plus de place au doute. La deuxième vague se situe logiquement en 1961, à la suite de l'échec du putsch des généraux en avril qui suscite une très grande inquiétude parmi la communauté juive. Dans l'année 1961, trois événements secouent fortement cette communauté : l'échec du putsch des généraux, qui signifie la fin possible de l'Algérie française ; l'assassinat de Raymond Leiris à Constantine le 22 juin 1961, grand chanteur de musique arabo-andalouse, vécu comme le signal de la fin d'une histoire millénaire pour tous les juifs d'Algérie ; et un troisième événement, la sortie du drapeau algérien dans les rues d'Algérie, avec la répression des manifestations musulmanes du 5 juillet 1961, qui montre que l'indépendance approche. L'heure n'est plus au « replatrage » du scénario de la « troisième force », rassemblant contre les « ultras » les partisans du « vivre-ensemble » sur un pied d'égalité. Cette solution libérale a longtemps eu les préférences des juifs d'Algérie. L'été 1961 est la fin de la possibilité de cette troisième force. Il faut désormais être dans un camp ou dans l'autre : être du côté de l'Algérie française ou vouloir l'Algérie algérienne.

Les juifs d'Algérie ont, depuis longtemps, fait le choix de la France. Quand l'indépendance de l'Algérie se dessine avec les accords d'Évian de mars 1962, ce qui domine avant tout dans les préoccupations c'est de « suivre la France ». Et là où elle va, c'est de l'autre côté de la Méditerranée... De nombreux juifs d'Algérie en 1962 sont devenus des fonctionnaires de l'État français et ils « suivent la France » pas simplement sur le plan juridique, culturel ou autre... Ils la suivent, aussi, sur le plan social. Les instituteurs, les fonctionnaires des impôts, le personnel hospitalier, les gendarmes et les policiers « suivent » tout simplement, par peur de l'inconnu, ce qui leur permettra de continuer d'avoir un salaire pour entretenir leurs familles. Ces aspects sociaux ont pesé très lourd dans les décisions très rapides qui ont été prises dans ces fameux deux derniers mois de l'Algérie française. Pour la plupart des gens qui appartenaient à la communauté juive, la question de la précarité sociale, de la peur avec ce qui s'était passé durant la guerre, avec les attentats et les représailles provoquent un enchevêtrement de peurs multiples conduisant au départ. Une forte poussée s'exerce en mai-juin 1962 qui marque la fin de cette histoire ancienne de la présence juive en terre algérienne. Un certain nombre d'entre eux resteront en Algérie après 1962 jusque dans les années 1970-1980, leur histoire reste à écrire. Les derniers juifs d'Algérie partiront au moment de la tragédie algérienne des années 1990.

L'effacement

J'avais évoqué dans mon introduction l'image d'un *déracinement instantané* à propos du départ des juifs d'Algérie. Cette représentation d'un arrachement brutal de l'été 1962 est à mettre en relation avec une autre forme de violence : *l'effacement rapide des traces* de l'existence juive en Algérie. La première explication d'une existence vieille de plusieurs siècles renvoie à la nature du régime algérien mis en place après l'indépendance. Son système politique à valeur exclusive, unanimiste, a éliminé toute expression de la différence, politique, culturelle, religieuse. Une autre dimension est à prendre en compte dans l'effacement de ces traces : les juifs d'Algérie se sont vécus pendant très longtemps, après ces « événements », comme des Européens d'Algérie, comme des « pieds-noirs ». Ils ont appartenu à ce mouvement européen et ont eux-mêmes voulu effacer ces traces singulières. Et ce n'est que très récemment qu'ils retrouvent ou cherchent à retrouver les marques de ce qui a été leur histoire, leurs deux mille ans d'histoire en Algérie. L'effacement est ainsi venu des deux côtés : d'un pouvoir politique qui a voulu construire une légitimité identitaire sur une base exclusive arabo-musulmane ; mais aussi des juifs qui ont voulu appartenir à ce monde européen, celui des Français d'Algérie. La distinction ne s'est opérée que très récemment. Le désir d'Orient, ce regard porté vers le Maghreb est très récent. Et j'en veux pour preuve le succès de mon livre, *Les trois exils*. J'en ai été le premier surpris, 10 000 exemplaires ont été vendus en quelques semaines, succès porté par les jeunes générations, ceux qui ont 25 ou 30 ans. Ils voulaient savoir quelle était leur part de Maghreb, d'Orient qu'ils savaient instinctivement porter dans l'espace privé, familial, intime à travers les photos, les récits des grands-parents, des parents. Avec ce qui demeurait de mystérieux et de complètement insaisissable. La volonté de retrouvailles de mémoire commence donc, difficile et complexe.

Un mot pour conclure, une prolongation d'interrogation autour de la figure d'Atlan, ce peintre né à Constantine, évoqué par Anissa Bouayed. À travers ce personnage se pose la non-visibilité de celui qui déclarait en 1958 : « je suis juif et berbère, de Constantine », alors qu'il appartenait à la communauté juive qui voulait profondément être française. Il meurt la même année que Camus, en 1960, et ils sont nés tous les deux la même année, en 1913. Autant pour Albert Camus existait la certitude de l'appartenance au monde européen, autant pour Atlan la question était beaucoup plus compliquée car il n'appartenait pas simplement à cet univers occidental. L'effacement d'une mémoire juive, la fin de l'Algérie française et

l'édification d'une idéologie algérienne homogène : tout cela fait que cet homme ne pouvait être porté par aucun groupe de mémoire particulier. Il se revendiquait lui-même comme appartenant à plusieurs mondes. Cela prouve bien, pour revenir à ce qu'Abdelmadjid Merdaci écrit, que sur l'inachèvement, l'acculturation et le déracinement, la personnalité d'Atlan nous dit beaucoup de choses sur le destin singulier des juifs d'Algérie.

Bibliographie

- Michel Abitbol, *Les Juifs d'Afrique du nord sous Vichy*, Paris, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983, 220 p.
- Jean-Luc Allouche, Jean Laloum (sous la dir.), *Les Juifs d'Algérie. Images et textes*, Paris, Éd. du Scribe, 1987, 332 p.
- Joëlle Allouche-Benayoun, Doris Bensimon, *Juifs d'Algérie, hier et aujourd'hui, Mémoires et identités*, Toulouse, Ed Privat, 1989, 290 p.
- Valérie Assan, « L'exode des Juifs de Mascara, un épisode de la guerre entre Abd el-Kader et la France », in *Archives Juives, revue d'histoire des Juifs de France*, n° 38, 2^e semestre 2005, p. 7-27.
- Robert Attal, *Les émeutes de Constantine, 5 août 1934*, Paris, Éd. Romillat, 2002, 215 p.
- *Regards sur les Juifs d'Algérie*, Paris, L'Harmattan, 1996, 254 p.
- Doris Bensimon, « Mutations sociodémographiques au XIX^e et XX^e siècle », in *Histoire*, n° 3 (numéro consacré aux juifs en France), novembre 1979, Paris, Hachette, p. 200-210.
- Henri Chemouilli, *Une diaspora méconnue. Les juifs d'Algérie*, Paris, À compte d'auteur, 1976, 327 p.
- André Chouraqui, *La saga des Juifs d'Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 1972, 395 p.
- *Chronique de Baba. Lettres d'Abraham Meyer, mon grand-père, à ses fils. 1914-1918*, Paris, Éd. Bibliophane-Radford, 2000, 389 p.
- Martine Cohen et Paule Ferran, *Une approche du judaïsme laïque en France*, Paris, avril 2004, Fondation Posen, CNRS, 142 p.
- Maurice Eisenbeth, *Les Juifs de l'Afrique du Nord, Démographie et onomastique*, Alger, 1936, réédition, Éd. La Lettre sépharade, Paris 2000, 189 p.

- Maurice Eisenbeth (grand rabbin d'Alger), « Les Juifs, esquisse historique depuis les origines jusqu'à nos jours », in *L'Encyclopédie coloniale et maritime*, sous la dir. d'Eugène Guernier, Paris, Éd. de Encyclopédie de l'Empire français, 1948, p. 143-158.
- Jean Laloum, « Sétif la fervente », in *Juifs d'Algérie, Images et Textes*, Paris, Éd. Scribe, 1987, p. 154-159.
- *Les Juifs dans la banlieue parisienne des années 20 aux années 50. Montreuil, Bagnolet et Vincennes à l'heure de la « Solution finale »*, Préface d'André Kaspi, Paris, CNRS, 1998, 496 p.
- Abdelmadjid Merdaci, Kouider Metaïr, *Constantine, Citadelle des vertiges*, Paris, Media Plus et Paris Méditerranée, Alger, Eddif, 2005, 182 p.
- Marthe Stora, « Constantine-Sartrouville, 1918-1993 », in *Esprit*, mars 1993, propos recueillis par Leïla Sebbar.
- Benjamin Stora, *Les trois exils, Juifs d'Algérie*, Paris, Stock, 2006, 232 p.
- Jacques Taïeb et Claude Tapia, « Portrait d'une communauté », in *Les Nouveaux Cahiers*, n° 29, 1972, p. 49-61.
- Claude Tapia, *Les Juifs sépharades en France, (1965-1985). Études psychosociologiques et historiques*, Paris, L'Harmattan, 1986, 410 p.
- Daniel Timsit, *Algérie, récit anachronique*, Paris, Éd. Bouchène, 1999.
- Colette Zytnicki, « Du rapatrié au sépharade. L'intégration des Juifs d'Afrique du Nord dans la société française : essai de bilan », in *Archives juives, revue d'histoire des Juifs de France*, n° 38, 2^e semestre 2005, p. 55-65.





Quatrième partie

Recompositions







The notion of «Libyan Jewry» and its cultural-historical complexity

HARVEY E. GOLDBERG



As is well known, immigration more than doubled the Jewish population of Israel within three-and-a-half years of its founding. About half of the approximately 650,000 newcomers arrived from countries across North Africa and the Middle East, where in three cases, close to the total Jewish population migrated within a short time: Yemen, Iraq, and Libya. Each of these countries, however, and the Jewish communities within them, experienced different patterns of history and contact with Europe, in the first half of the twentieth century. For example, Jews in Iraq were formally citizens of an independent state from the 1930s, while the status of *dhimmi* remained intact in Yemen until the large-scale exodus of Jews from there beginning in 1949 (Goldberg 1996).

Libya was conquered by the Italians in 1911, but energetic colonial penetration began in the region of Tripolitania only after World War I, and in Cyrenaica after the “pacification” of interior regions in the 1930s. The sociological study of Middle Eastern Jewish groups in Israel has tended to lump the Jewries of the large-scale immigration together, but I argue that it is also important to attend to specific historical and cultural processes within each group. This brief paper proposes to tap into such specificity by following two routes: 1) an examination of some of the labels applied to Jews from Libya and the evolving terminology used by them

in reference to themselves, and 2) a presentation of the development of a cultural center, or “heritage house,” that has achieved a salient place in the effort of Jews from Libya in Israel to represent themselves and their past, and also to point to their future.



Libyan Jewry Heritage Center.

Labeling Jews from Libya

Outside of Tel Aviv, in the town of Or Yehudah that had its beginnings as a ma’abra or “immigrant transit camp,” there stands a building with a Hebrew sign: The Heritage Center of Libyan Jewry.¹ The notion of “Libyan Jewry,” however, is not one to take for granted. In mid-twentieth century, about 38,000 Jews lived in Libya: approximately 32,000 in Tripolitania

and the rest in Benghazi and other coastal towns of Cyrenaica. When Israel gained its independence (May 1948), and close to 90 percent of the Jews from these regions migrated there between April 1949 and the end of 1951, Libya was not yet an independent entity (this took place at the end of 1951). In the international arena, it was not a foregone conclusion that a single nation-state would arise in the territory between Egypt and Tunisia (Wright 1989; Vandewalle 2006). Neither was it known that the Sanusi leadership from Cyrenaica (which was smaller in population than Tripolitania while larger in area), would emerge as the central authority in the yet-to-be country of Libya (Evans-Pritchard 1949). While perceptions of Libya as a unified, or better, a unifiable region go back to Ottoman times, and were furthered applied under Italian colonial rule, the formal establishment of a state named Libya clearly preceded the emergence of a Libyan national identity, and certainly before “Libyan Jews” became the self-defining label.

Jews lived in Cyrenaica in antiquity through the 2nd century C.E. (Haggiag-Liluf 2005). In the Jerusalem Talmud (*Kilaim* 8:31c), the current Hebrew term for Libya, Luv, first appears, with a clear link to Egypt. There is no continuity between that

1. This photo, and most others in this paper, was made available through the help and courtesy of Yacov Haggiag-Liluf.

ancient set of communities and the more recent Cyrenaican population, which began to grow in the 16th century, made up mostly of Jews from Tripolitania. The most common way that Jews from both these regions presented themselves in the mixture of ethnic categories in Israel during its first years was as “Tripolitarians.” This designation also fit the technical fact that the large-scale emigration entailed Jews throughout the country, including Cyrenaica, moving to Tripoli where boat travel to the port of Haifa was arranged by the Jewish Agency in the period before Libyan independence. The emergence of such general categories also was a way of simplifying the cognitive overload from the burgeoning diversity of cultural expression and labels that characterized Israel at the time (Willner 1969:200).

Relative to the other immigrations from North Africa, which first peaked around the time of Moroccan and Tunisian independence in 1956, the immigrants from Libya, going through the process of bureaucratic immigration and settlement, concentrated in Israel’s geographic center rather than being dispersed in development towns in the North and South. There are concentrations of “Tripolitarians” in Netanya, half an hour north of Tel Aviv, and in Bat-Yam, a city that may be considered part of “Greater Tel Aviv” extending southward. Other concentrations are in smaller towns like Ashkelon, or Or Yehudah, already mentioned. The latter grew out of three adjacent ma`abarot, two of them mainly inhabited by Jews from Iraq and a third by Tripolitarians (Cohen and Katan 1966). The presence in Or Yehudah of the Libyan Jewry Heritage Center is not unrelated to the establishment there, in the early 1980s, of the first successful initiative of this nature: the Babylonian Jewish Heritage Center of Jews of Iraqi origin.² Below, our discussion will benefit from a brief comparison of the two institutions.

Jews from Libya also settled in over a dozen agricultural cooperatives – *moshavim*: about half were almost “transplanted communities” from small market towns in the Tripolitanian hinterland. They constituted about one quarter of all immigrants from Libya, but the societal accent placed on agricultural settlement in those years gave them greater public visibility, and have been the subject of more research.

My first research contact with Jews from Libya was in such a setting: a *moshav* inhabited by Jews from the Gharian plateau south of Tripoli, a distance of two-and-a half days in pre-motorized times (Goldberg 1972). During my time in the

2. See <http://www.babylonjewry.org.il/index.html>

moshav (late 1963-Spring 1965), I learned that the terms used by these immigrants to describe where they came from took into account the ignorance of their interlocutors. Often they said they were “from Tripoli,” adding that they were not from the capital (*birah*), which they sometimes would refer to as *Luv*, signaling the central status of the city. This may reflect language conventions in North Africa. Many names appearing on maps of Tripolitania as small towns along the major routes also referred to the surrounding regions. In the local speech when wanting to indicate the town itself, one simply said: the *suq*. It took a special effort to get my interviewees to relate to locales and the names attached to them in greater detail. Eventually, I learned that Gharian referred to a region, and to the market town in its center. The “town” did not have many permanent inhabitants (although this changed somewhat with the Italian administration), but was full of people on market days. Jews,³ from the Gharian (and elsewhere), were active in the market, but in fact resided in two hamlets several kilometers outside of the center. This pattern was common elsewhere.



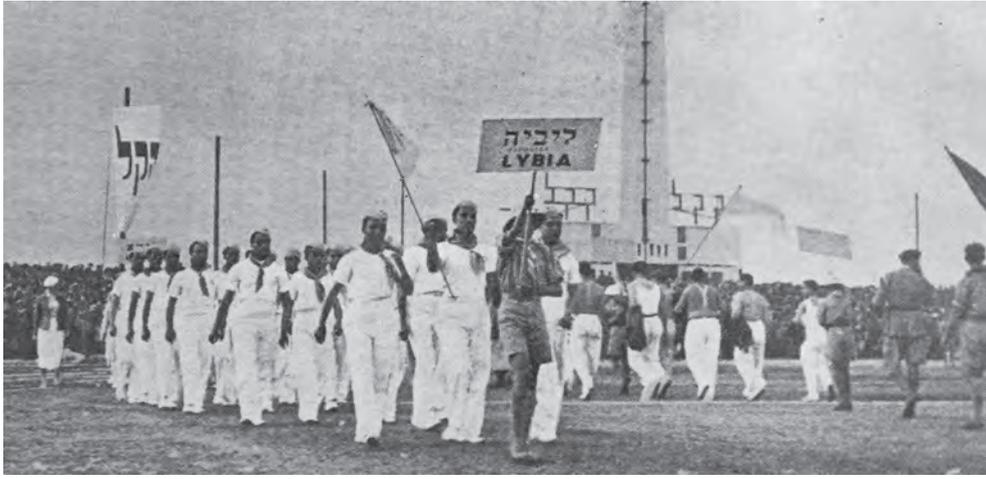
Jew selling wheat in Gharian market.

3. I am indebted to Gil Gordon for the picture of the Gharian market, from the photo collection of Amos Gordon.

Even this knowledge was only a partial step forward in understanding the local terminology that might be used to identify people. During a wedding celebration in the moshav, with guests arriving from elsewhere, I heard some of those attending referred to as 'Amrusi. I assumed that they were people who abroad had lived in the small town of 'Amrus, also known as *Suk el-jum'a* (Friday Market), which was only a few kilometers to the east of Tripoli (and today is probably part of the capital). This assumption may have been correct, but not necessarily, for I later gathered that 'amrusi was also an epithet for a “hick,” someone unfamiliar with urban and urbane ways. Perhaps the very closeness to Tripoli accounts for 'Amrus in particular to have absorbed this invidious association and label.

It thus became evident that among the immigrants local identities continued to play a role, even when most outsiders were not cognizant of them. Broader categories like “North Africans” or “Sephardim” had little meaning in daily life in the village (Goldberg 1972:86). How then did they, and other Tripolitarians, come to see themselves as Libyans? Recent scholarship has stressed the power of governmental structures, and the knowledge they process, to impose categories on those under their sway (Goldscheider 2001). This may be part of our story, but Jews depicting themselves in terms of “Libya” pre-dates the Israeli state, and evolved gradually. To illustrate this, I turn to Mordecai Ha-Cohen of Tripoli, and the book he wrote about the Jewish community there (Ha-Cohen 1978; Goldberg 1980, 2004).

Ha-Cohen, born in 1856 to a family with origins in Genoa from early in the nineteenth century, produced a manuscript on the Jews of his native land during the first decade of the twentieth century. Both the terms *Tarablus el-gharb* (along with “Tripoli of Africa” and “Tripoli of Barbary”), and *Libya* are used by him as general categories. *Libya* appears mostly in addressing outsiders. Ha-Cohen grew up speaking both Arabic and Italian. His manuscript, in Hebrew, was oriented to an audience of Europeans, including Jews and Christians. In the last decade of his life (Ha-Cohen died in the mid or late 1920s; see Goldberg 2004, note 45), he moved to Benghazi to serve on the rabbinical court there. His view of the country thus extended beyond Tripolitania, and the term *Libya* was appropriate to that view.



Flag of Jews from Libya, Maccabiah, 1935.

Another instance of *Libya* being used by Jews to refer to themselves appears later, in the midst of the colonial period. In a photo taken during the second Maccabiah Games in Mandate Palestine in 1935, in which a delegation of Jewish athletes from Libya participated, they hold a sign with the Italian name *Libya* rendered, as it is pronounced, in Hebrew letters.⁴ Another picture, from the first Maccabiah to take place after Israeli independence in 1950, is parallel, but uses the Hebrew term, *Luv*, instead.

These examples of “Libyanness” do not mean that other identities vanished rapidly. This may be seen in a picture taken only a year earlier in Tripoli, at one of the memorable occasions of the intense period of large-scale immigration. A critical moment in this effort was a visit to the city, and discussions with the British Military Administration, by Yitzhak Raphael who headed the Immigration Division of the Jewish Agency. The picture shows Jews from the Tripolitanian villages (who tolled about 8,000), gathered in an area where they “greeted” Raphael as he stood high on a balcony to address them. On the signs, in Hebrew, are the names of individual towns where Jews had lived. These particular localities cum identities are given expression precisely at a moment when members of these communities were becoming acutely conscious of a wider collective identity on a national scale.

4. The Maccabiah games are held under the auspices of the Maccabi World Union, an umbrella organization of Jewish sports clubs established in 1921. The first Maccabiah competition in Mandate Palestine took place in 1932.

Yitzhak Rafael was a leader of the religious Po'el Mizrahi party (Goldberg 1972:53). After arrival in Israel, many Jews from Libya were mobilized as voters and in some cases activists of this party. In order to gain loyalty among newcomers from Middle Eastern countries, the Po'el Mizrahi developed cadres within these groups, several of whom were elected to the Knesset. Among the Tripolitarians, Rabbi Frija Zuaretz (1907-1993), who had been active in Hebrew and Zionist education abroad, was elected in 1955 and served as a Knesset member until 1969. Within the successor National Religious Party, an ethnic organization was set up called *Va'ad Qehillot Luv Be-Yisrael* (the Committee of Libyan Jewish Communities in Israel). In addition to meeting the practical needs of immigrants, already in 1960, Zuaretz and colleagues edited a book to document the cultural past of Jews from Libya (Zuaretz et al 1960). Entitled *Yahadut Luv*, and published under the auspices of "the Committee," it is significant that the plural – *communities* – was retained in the title of that organization.

This may be contrasted with a later effort, undertaken by a younger generation of individuals, to create a publication documenting and "preserving" the past. Starting in the 1980s, in the form of mimeographed sheets, it now has an up-to-date format of a pamphlet called *Aada*. This term, in the Arabic of Jews from Tripolitania, may be translated "custom," but bears the weighty connotation of an *obligatory* custom. Keeping a practice while citing *aada* means that a person wishes to maintain her or his place within a line of family or of tradition. The term is significant to those socialized within the life-ways of Tripolitanian Jewry, and would not be appreciated by most non-Libyans (except some other Maghribi groups). When I say the term would not be recognized by "outsiders," my implied foil is other ethnic markers, like foods, that are now familiar within wider Israeli culture such as the Sabbath morning *jahanun* of Jews from Yemen or the spicy fish *-hraimi-* of Tripolitarians. At the same time, while accenting the past, *Aada* represents a shift in calling itself the newsletter of *The Community of the Jews of Libya* (singular: *'Alon Qehillat Yehudei Luv*). The importance of particular communities of origin understandably has waned in the second and third generations.

In addition to internal matters, the evolution of the terms through which Jews from Libya in Israel speak of themselves also reflects external developments. I first spent two extensive research periods among them: a year and a half in a single *moshav*, and again during 1968-69 visiting many such villages (Goldberg 1974). Muammar Qadhdhafi engineered a revolution in September 1969, and Libya

became more salient in international discourse than it had in the past. When I moved permanently to Israel in 1972, I had the impression that the term *Luv* – Libya – was on the lips of Jews originating from there more often than in the past. This may appear paradoxical in the context of Israeli society, but, at approximately the same time, a book in Israel celebrating the heritage of Jews from Kurdistan appeared and featured a picture of the Kurdish leader, Mustafa Mullah al-Barzani, on the frontispiece. The case of Libya is not identical, because Qaddafi's rise to power resulted in an exodus of all the Italian nationals and all the Jews from the country, but it highlights the mixed perceptions and emotions entailed in such developments. I now add the perspective of an individual who directly experienced that transformation.

Raffaello Fella (1935-2008), was among the approximately 4,000 Jews who remained in independent Libya in 1952. He became an active businessman, working along with Arab partners as required by Libyan law. When the 1967 broke out, the situation of Jews became untenable, and most Jews left as soon as the government led by King Idris made it possible. Two-and-a-half years later, Qaddafi came to power. The following year, his government confiscated the property of Italians and of Jews living in Libya. These groups then totally emigrated from the country (De Felice 1985; Roumani 2008).

Upon settling in Rome, Raffaello became active in organizing a refugee group of Libyan Jews, and laid the groundwork for claims against the Libyan government. While always a "man of action," he also was keen to press the cultural side of his economic plans and political convictions (Goldberg 1992, 1997). While Italy remained his home, he began to mobilize Jews from Libya in Israel to join him in this effort (Goldberg 1989). Among his accomplishments was "Libyan Jewry Week" in 1980. It involved a photo exhibit at the Museum of the Diaspora in Tel Aviv, and an academic symposium there. There were also plans that Raffaello did not realize. One was establishing a heritage house, inspired by the one organized by Jews from Iraq. With time, in 2000, such a center did emerge in the form of the Or Yehudah heritage house, through the efforts of those living in Israel including an Israeli nephew of Raffaello, Yacov Haggiag-Liluf.

The center is housed in a refurbished structure provided by the Or Yehudah municipality. The then mayor, Yitzhak Bukhabza, was born there to parents from Libya. In a newspaper interview, he emphasized his own "ethnic" experience, saying that in his early years he spoke Tripolitanian Arabic and learned Hebrew only after entering school. Today, many of the original Libyan families in Or Yehudah have

moved elsewhere, so its link to its ethnic base is not direct. Activists involved in the center reside in locations like Beersheba, Herzliyah, Raananah, and Netanya. They vary in their personal histories. Many are solidly middle class, including a few married to Ashkenazi spouses, and some began devoting their energies to the center after formal retirement. All work for the center voluntarily.

The Heritage Center and its Activities

Before proceeding with a description and discussion of the Libyan heritage center, a brief comparative perspective based on a glance at the center featuring the heritage of Babylonian (Iraqi) Jewry is in order. Not only did the Babylonian Jewry Heritage Center precede and partially provide a model for the project of Jews from Libya, but it also has been the subject of academic analysis. One perspective, adopting a stance of cultural criticism (Azulai 1993), has stressed how the museum in the Babylonian heritage house has internalized a hegemonic Zionist narrative within Israeli society, rather than reflect the variety of cultural-political trends that existed historically among Jews in modern Iraq. Zionism definitely played a role in modern Iraqi Jewish history, but there were also other positions, such as those analyzed by Kazzaz (1991) as the “Iraqi orientation.” Historian Esther Meir – Glitzenstein (2008:361-368), has continued the direction of Azulai’s analysis, but also has shown that the cultural dynamics of the museum’s “texts” are more complex than an analysis that stresses hegemony alone. Over time, a rich ethnographic exhibit of daily life as it existed among Jews in Baghdad took shape in the museum, becoming one of its most attractive features. Without announcing any polemic opposition to Zionist rhetoric, the practice of compiling this exhibit, and the enthusiasm of its “audience,” indicate a loosening-up of what is too easily seen as an over-determining hegemony. With regard to Jews from Libya in Israel, the organization of their heritage house had a popular aspect from its outset, distinguishing its history somewhat from the Iraqi project which was led by a prominent national-level politician.⁵ In various ways, Zionism percolated into the popular culture of Jews in Libya in the years preceding their emigration, as illustrated in the following incident.

At a Hanukkah event at the Center in 2005, oriented to the community itself, the conclusion and supposed high-point of the evening was the performance of

5. Mordechai Ben-Porat, who was mayor of Or Yehudah from 1955 through 1969, and Member of the Knesset from 1965-1977 and 1981-1984. He served as minister without portfolio from July 1982 through January 1984.



traditional songs by women in Judeo-Arabic. Immediately after this was concluded and it was announced that the festivities were over, the audience stood up and sang Hatikvah, the Israeli national anthem. I have seen this happen on other occasions, prompted by the audience rather than being signaled by the “master of ceremonies” or by accompanying music. Indulging in nostalgia for their North African past, and simultaneously celebrating their presence in Israel, blend easily for most Jews from Libya that I have met.

As for the Center itself, most of the space within it constitutes a museum. The items on exhibit run from mundane documents, household items, artisanal tools, clothing, photographs, a section devoted to “the Libyan (Jewish) woman,” books on Jews in Libya, ritual items, and texts. A room off the main hall memorializes three episodes in the 1940s in which Jews from Libya were implicated in violent conflicts: the deportation of those holding European passports to forced labor camps in Tunisia and also to Europe, the deadly anti-Jewish riots in Tripolitania in 1945, and the death of soldiers in Israel’s War of Independence. In the main hall, the exhibit materials are well organized, but during the initial years, they had a hodge-podge quality testifying to the rapid inflow of objects, and a combination of lack of space and lack of policy in how to deal with them.

Most of the items have been contributed by families in Israel, and some have come from abroad. The success of the museum reflects the generational juncture at which it was created. In earlier years, when ideas for establishing such a center came up, the comment was typically made that people from Libya are holding on to all sorts of things that they are not willing to give up. This first generation has dwindled, and many of their children, who only partially appreciate some of the items (or texts or photos), but do not want to discard them, have adopted the Museum enthusiastically as a way of both preserving the family past, gaining recognition, and relieving themselves of clutter.

One room in the building is an education and research center, headed by Yacov Haggiag-Liluf (Raphaello’s nephew). He has written, in Hebrew, a comprehensive book on the Jews of Libya which has been translated into Italian (Haggiag-Liluf 2005). There are rumors that an Arabic translation is being used in universities in Libya. Some support for the Center comes from the Ministry of Education, and Yacov encourages organized visits from schools, and guides high school students who select topics concerning Jews in Libya as special projects. There also is a continual search to bring the Center to the attention of a variety of groups such



_____ The notion of «Libyan Jewry» and its cultural-historical complexity

as the Executive of the Sephardi Federation, the Italian Consulate in Israel, or organizations striving to strengthen the collective memory linking Sephardi Jewries with the Holocaust. Hosting such groups typically includes a “traditional Libyan meal” and a tour of the museum.

Across the main museum is a conference room, on whose walls are changing photo exhibits. Several years ago the theme was scenes from contemporary Tripoli, which most Jews had not seen since around 1950. Some shots showed well-known “ancient” sites, such as the fort called *Il Castello* during the Italian period. The photos were quite recent, taken at the request of people linked to the Center by un-named and discrete visitors whom they knew would be traveling in Tripoli. With this guidance from afar, visitors brought back shots of specific buildings that had been



Interior of former Jewish School - Dar Serusi, now a museum.

important in Jewish life in the past. Some now appear as plain structures, but others had been converted to new purposes. The building housing the school that the Jews had called *Dar Serusi* was turned into a museum (Goldberg and Segrè 1990), and *Sla li-kbira* – The Great Synagogue – had become a mosque. For most visitors, only the captions on the photographs explained this background and transformation. What sense may be made of this intense interest in a place, from which they have been absent for decades, by people who have successfully fit into a new social and cultural environment? The pictures, some of which now feature on the Center’s



website,⁶ represent both absence and presence. Absence is more palpable, but might it be that *presence* is not only a matter of the past, but still lingers in a vaguely hoped-for future? For some viewers, the images may implicitly raise the dual question: are we still part of these scenes, or are *they* still part of *us*? Also, what is the envisioned significance of these pictures to visitors to the museum who are not from Libya? One message may be “Don’t think we came from *nothing*; we have a significant past and background.” Or “Just as these urban pictures are beautiful, modern, and developed, we *too* carry this potentiality!”

Concluding thoughts

Many of those linked to the Center sense that the ability to positively display and gain recognition of their heritage has been overdue. Even as visibility and recognition were extended to other Maghribi groups, Jews from Libya often felt they were on the sidelines. There are objective reasons for this. They were the smallest Maghribi group, and in North Africa, Libya, as an Italian colony, was a residual category, worthy of attention only as being different from the norm. More subtle processes may have been at work as well. The integration of Jews from Libya in Israeli society was relatively successful, or more precisely, relatively quiet (Roumani 2008).⁷ They underwent all the hardships of immigration, such as the transit camps, but their early arrival (in comparison to immigrants from French North Africa) meant that they were closer to the geographic center of the country, and thus also were quickly taken up in the developing economy.

I have never witnessed a formal protest by Jews from Libya that their culture has been squelched, but have occasionally heard quiet expressions of this sentiment, even, and perhaps particularly, from people who otherwise appear to have integrated smoothly into Israeli society. One woman residing in Kfar Saba was born in Israel to a Tripolitanian family, and is now married with a very Ashkenazi family name – Stern. Many years ago she told me how she felt good when, finally, she saw a name on a rabbinic book, recognizable by the color and style of its jacket and lettering, that was “one of ours.” Jews from Libya often speak of themselves as an immigrant group “that did not make problems,” but at the same time the sense of pride in their

6. See <http://www.livluv.org.il/>

7. «Quiet,» or barely-noticed integration has been discussed with regard to the Jews of Turkey in Israel (Weiker 1988).

belated recognition is palpable. The Or Yehudah Center thus expresses sentiments and quiet cultural currents that slowly have gained strength in Israeli society over the decades.

References Cited

- Azulai, Ariella, 1993, "Bidlatayim petuhot: muzeonim lehistoriyah bemehev hatzibur beyisrael," *Teoriyah Uvikoret* 4:79-95.
- Cohen, Erik and Yosef Katan, 1966, *Kehilah ketanah bemehev metropolitani: mehkar kehilati al or yehudah beezor tel aviv*, Jerusalem, Hebrew University, Department of Sociology.
- De Felice, Renzo, 1985, *Jews in an Arab Land: Libya, 1835-1970*, Austin, University of Texas Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1949, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, Clarendon.
- Goldberg, Harvey E., 1972, *Cave Dwellers and Citrus Growers: A Jewish Community in Libya and Israel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1974, "Tripolitanian Jewish Communities: Cultural Boundaries and Hypothesis Testing," *American Ethnologist* 1:619-34.
- [1980] Translator and editor, *The Book of Mordechai: A Study of the Jews of Libya*, London, Darf, 1993.
- 1989, « Expression de l'identité culturelle des Juifs Lybiens en Israël », *Les Juifs du Maghreb: Diasporas contemporaines*, J.-C. Lasry and C. Tapia eds., Montréal, Presses universitaires de Montréal et L'Harmattan, p. 429-444.
- 1992, "History and Experience: An Anthropologist among the Jews of Libya," *YIVO Annual* 21. *Going Home*, J. Kugelmass ed., p. 241-272.
- ed., 1996 *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and culture in the modern era*, Bloomington and New York, Indiana University Press and the Jewish Theological Seminary of America.
- 1997, "Gravesites and Memorials: Alternative Versions of the Sacralization of Space in Judaism," *Grasping Land: Space and Place in Israeli Discourse and Experience*, E. Ben-Ari and Y. Bilu eds., Albany, SUNY Press, p. 49-62.

- 2004, “The Oriental and the Orientalist: The Meeting of Mordecai and Nahum Slouschz,” *Jewish Culture and History* 7:1-30.
- Goldberg, Harvey E. and Claudio G. Segrè, 1990, “Mixtures of Diverse Substances: Education and the Hebrew Language among the Jews of Libya, 1875-1951,” *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society*, S. Fishbane and J. Lightstone, eds., Montreal, Concordia University Press, p. 151-201.
- Goldscheider, Calvin, 2001, “Ethnic Categorization in Censuses: Comparing Observations from Israel, Canada and the United States,” *Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*, ed. David I. Kertzer and D. Arel eds., Cambridge, Cambridge University Press, p. 76-77.
- Ha-Cohen, Mordecai, 1978, *Higgid Mordecai: Histoire de la Libye et de ses Juifs, lieux d’habitation et coutumes*, édité et annoté par Harvey E. Goldberg, Jérusalem, Institut Ben-Zvi (en hébreu).
- Haggiag-Liluf, Yacov, 2005, *Storia degli Ebrei di Libia, Or Yehuda*, Centro di Studi sull’Ebraismo Libico.
- Kazzaz, Nissim, 1991, *The Jews of Iraq in the Twentieth Century*, Jerusalem, Ben-Zvi Institute (Hebrew).
- Meir-Glitzstein, Esther, 2008, *Between Baghdad and Ramat Gan: Iraqi Jews in Israel*, Jerusalem, Yad Ben-Zvi Press (Hebrew).
- Roumani, Maurice, 1987, “Zionism and Social Change in Libya at the Turn of the Century,” *Studies in Zionism* 8: 1-24.
- 2008, *The Jews of Libya: Coexistence, Persecution, Resettlement*, Brighton, Sussex Academic Press.
- Vandewalle, Dirk J., 2006, *A History of Modern Libya*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Weiker, Walter, 1988, *The Unseen Israelis: The Jews from Turkey in Israel*, Lanham, MD, University Press of America.
- Willner, Dorothy, 1969, *Nation-Building and Community in Israel*, Princeton, Princeton University Press.
- Wright, John L. 1989, *Libya, Chad and the Central Sahara*, London, Hurst.
- Zuaretz, Frija, Guweta’, Amishadai, et al., 1960, *Yahadut Luv*, Tel Aviv, Vaad Kehillot Luv Beyisrael.



L'identité judéo-marocaine après la dispersion des communautés

Mémoire, culture et identité des juifs du Maroc en Israël

JOSEPH CHETRIT

Il me fallait me rendre à l'évidence : le Maroc me collait à la mémoire,
comme si les fils qui me rattachaient à cette terre refusaient de se briser.

Marcel Benabou, Jacob, Menahem et Mimoun,
Une épopée familiale, Paris, Seuil, 1995, p. 26.

Mémoire individuelle, mémoire communautaire et identité socioculturelle

Dans l'affirmation ou la formation de son identité¹, la place éminente que prend la mémoire personnelle et familiale de l'individu ainsi que la mémoire culturelle et sociale de sa communauté de vie ou de sa communauté d'origine est plus qu'évidente. C'est une donnée psychosociale et socioculturelle qui forme pour la personne un nœud de régulation, d'intégration et de gestion aussi bien pour ses mouvements et

1. La présente étude est le prolongement direct de celle qui a été publiée dans Chetrit 2008, où j'ai donné une description sociopragmatique de la notion d'identité avec son application à l'identité juive au Maroc et son évolution au XX^e siècle. Voir aussi les références bibliographiques de cette étude.





pulsions du quotidien que pour les stratégies qu'il déploie à l'occasion d'options ou de décisions majeures². De même, pour tout groupe humain, sa mémoire collective, récente et ancienne, est un élément majeur dans l'idéologie et la mythologie qui fondent consciemment ou inconsciemment ses valeurs axiologiques et ses orientations de vie et déterminent du même coup ses options comme ses stratégies d'action.

Pour l'individu, cette place de la mémoire collective et ses implications pour son identité dépendent de nombreux facteurs qui tiennent autant à l'âge et aux modes de formation et d'éducation suivis qu'à l'expérience de chacun. Cela est vrai particulièrement des individus issus de groupes ayant pu être fortement structurés, qui se trouvent pour toutes sortes de raisons conduits à se redéfinir socialement ou culturellement par leur appartenance ou leur assimilation à de nouveaux groupes en formation ou à d'autres groupes déjà bien constitués.

Un des auteurs qui a le mieux perçu ces processus et leur a donné une expression littéraire et humaine poignante, après son départ de Meknès en 1956 pour Paris à l'âge de 17 ans, est sans nul doute Marcel Benabou. Dans son œuvre maîtresse citée en exergue, ce sont en fait les soubresauts obsessionnels de sa mémoire judéo-marocaine qui forment la trame de son roman oulipien et qui l'empêchent de se sentir à l'aise dans l'identité française qu'il cherchait à revêtir. Bien qu'il n'ait pas même une seule fois mentionné le terme d'identité dans son œuvre, il ne fait aucun doute que Benabou retrace à travers son roman les intermittences et les péripéties de sa quête identitaire. Celle-ci s'achève par un choix de vie de jeune intellectuel militant hanté par le Quartier latin, ses débats philosophiques et ses engagements politiques. Sa quête se termine par le renoncement à son rêve d'écrire une grande œuvre encyclopédique qui (re)valoriserait sa communauté Meknès et retracerait aussi bien son épopée familiale que celle du judaïsme marocain dans son ensemble comme partie intégrante du monde juif séfarade³. Au lieu d'écrire son œuvre encyclopédique de revalorisation, il a retracé la mémoire de son rêve inabouti, mais ce faisant, il n'en a pas moins revalorisé sa communauté et sa famille.

Tous ceux qui ont quitté de gré ou de force leurs lieux de vie pour de nouveaux

2. Sur la mémoire et ses constructions individuelles et sociales voir par exemple Benabou 1995 ; Halbwachs 1994, 1997; Lavabre 2000 ; Nora 1984-1993; Tadié 1999. Sur la mémoire juive, voir Yerushalmi 1984.

3. Voir Chetrit 2007c ; Hassin 2006. Lire aussi le témoignage du romancier, Benabou 1995.



cieux et un nouvel environnement humain éprouvent, peu ou prou, comme notre auteur, les effusions de cette mémoire obsessionnelle des expériences accumulées dans les lieux d'origine. C'est que, pour chacun de nous, les communautés d'origine ne sont pas seulement un lieu physique ou une scène extérieure qui nous ont hébergés et permis de vivre durant une partie de notre vie, mais bel et bien des entités intérieures dont les constructions peuplent notre mémoire et notre être et nous assaillent de temps à autre de leur présence psychique, sans déclencheur apparent ou conscient. Comme Marcel Benabou, nous transportons tous avec nous notre communauté mentale dans nos nouveaux lieux de vie ; les représentations qui y ont cours déterminent consciemment et inconsciemment la construction *a posteriori* de notre ancienne vie familiale et communautaire et leur insufflent des significations⁴. Même si la part que prend cette mémoire des lieux et des expériences n'est pas la même pour chacun dans ses nouveaux environnements, il ne fait pas de doute qu'elle continue d'accompagner, pour un certain temps au moins, sa vie psychique et souvent même son action. Mais la mémoire individuelle est inséparable de l'oubli, et toute vie psychique se construit de l'une comme de l'autre, l'amnésie progressive étant même souvent indispensable à l'adaptation au nouvel environnement et à l'adoption de nouvelles formes de vie, sans parler des traumatismes consciemment ou inconsciemment occultés.

Au-delà de tel ou tel cas individuel, qu'en est-il de cette mémoire communautaire et de ses reconstructions pour des groupes sociaux dont les membres se représentent comme ayant vécu pendant des dizaines de générations dans les mêmes lieux et qui, en l'espace de quelques années, se sont (re)trouvés déplacés ou déracinés, dispersés et réinstallés dans des nouveaux environnements sociopolitiques et humains ? Pour eux, il est clair que la mémoire individuelle de chacun d'eux ne saurait se fondre ni se confondre en un grand réservoir mémoriel où seraient coulées ces multiples expériences humaines, même si des retrouvailles peuvent être l'occasion d'une nouvelle mise en commun de cette mémoire commune. Ce qui entre en jeu dans ce cas, c'est la remise en chantier de structures et de valeurs culturelles, de formes de vie et de cérémoniaux identifiés avec le groupe, dont les traces fraîches et moins fraîches nourrissent encore la mémoire de ceux qui les ont vécus comme allant de soi. Quand les nouvelles conditions sociales le permettent, la gestion de cette mémoire culturelle dépend autant d'une organisation sociale, formelle et informelle,

4. Voir les nombreuses études de cette reconstruction de la mémoire dans Nora 1984.

des groupes reconstitués que d'une volonté politique de leaders désignés, ou même autoproclamés, intéressés par ce renouement avec leur passé et celui de leurs ancêtres. Se posent alors les problèmes d'action, de sensibilisation, de mobilisation, de consolidation, d'organisation et d'adaptation des contenus mémoriels aux nouvelles conditions de vie et aux nouvelles possibilités d'action, dont les implications pour l'identité socioculturelle de ceux qui sont concernés et ses représentations sont déterminantes et parfois même dérangeantes. Dans de telles situations, il est difficile en effet de séparer les injonctions de la mémoire des interpellations de l'ancienne culture communautaire : de nouvelles formes d'identification qu'épousent ceux qui continuent de se réclamer du groupe tentent de conjurer l'amnésie de leur passé récent ou même lointain. Cette réappropriation de la mémoire communautaire doit alors prendre en considération aussi bien les facteurs propices à la conservation adaptative du patrimoine culturel, devenu immatériel pour l'essentiel à cause de la transplantation, que les facteurs contribuant à sa résorption et à son amnésie dans les nouveaux lieux de vie. Elle doit ainsi inventer ou au moins réadapter les modes de maintien et de transmission de cette mémoire et créer à cet effet de nouvelles institutions, formelles et informelles, capables de gérer tant bien que mal ce patrimoine culturel en mettant à contribution des ancrages mémoriels, ou « lieux de mémoire » accrocheurs et mobilisateurs. Les promoteurs se doivent aussi de fonder des associations et des organismes ou des réseaux de transmission et de diffusion adéquats et organiser notamment des cérémoniaux fixateurs de traditions établies ou générateurs de nouvelles.

Le but, avoué et non avoué, est qu'à travers cette institutionnalisation de la mémoire culturelle de la communauté, se reforge une identité du groupe où les expériences du passé et leur mémoire tiendraient une place non négligeable aux côtés des autres ingrédients identitaires adoptés dans les nouveaux environnements, dont la culture se veut et se conduit comme hégémonique, ne serait-ce que par son ancienneté et sa domination du territoire. En tant que telle, cette culture fournit en effet ou même impose aux nouveaux venus, sujets ou citoyens, ses habitus socioculturels, ses déterminations idéologiques et mythologiques ainsi que ses formations éducatives, professionnelles et divertissantes ou ludiques⁵, tous ingrédients qui façonnent et maintiennent l'identité présumée « première » de la société ou de la communauté

5. La place de plus en plus large que prennent dans la vie de l'homme moderne les programmes télévisés et ceux des autres médias électroniques est à considérer dorénavant comme une formation permanente du goût et de la culture du plaisir pour les spectateurs et les internautes.

intégratrice. Dans les sociétés modernes, culturellement et sociopolitiquement ouvertes, ces ingrédients de base génèrent le plus souvent pour les membres une **identité diffractée** ou multipolaire et multifocale, qui rend normalement possible l'intégration de nouveaux pans identitaires, ou au moins la négociation, calme ou agitée, de leur place dans l'assiette identitaire hégémonique et non moins commune. Tous ces processus d'identification ou de réidentification impliquent des positionnements et repositionnements par rapport à l'identité hégémonique et des stratégies de coopération ou de résistance à son égard. Ils dépendent, bien entendu, des nouveaux contextes socioculturels et sociopolitiques intégrateurs et de leur ouverture ou de leur cloisonnement, ainsi que des capacités de réinterprétation et de réinvention ou même de fabrique mémorielles, de promotion et de gestion continue des nouvelles démarches et de leur adaptation à l'évolution générationnelle des membres du groupe transplanté. La seconde génération ou bien ceux qui sont arrivés dans leur enfance ou leur prime jeunesse n'ont pas nécessairement en effet les mêmes représentations mémorielles que leurs parents ni les mêmes expériences de déplacement et de réinsertion dans les nouveaux environnements⁶. Pour eux comme pour les générations suivantes, il s'agit donc de s'atteler à une véritable archéologie de la mémoire, dont les organismes communautaires officiels et officieux, formels et informels, se chargent normalement. Cependant, les résultats de ce travail archéologique ne sont jamais garantis d'avance quant à leur efficacité et encore moins à leur authenticité. La destruction des structures communautaires premières aidant, toutes les réussites et toutes les dérives sont possibles, qui génèrent une mémoire idéalisée, célébrée et cultivée ou, au contraire, une mémoire occultée ou manipulée, ou bien encore une mémoire continuellement revisitée, révisée et reconstruite. Dans de tels contextes, la mémoire communautaire cesse d'être une mémoire vécue et gérée au quotidien et devient un enjeu idéologique et parfois même politique de la part de promoteurs dotés en apparence des meilleures intentions du monde. Pour sortir de ces pièges ou pour les éviter, seule la recherche scientifique plurielle la plus rigoureuse est parfois capable d'endiguer la dérive et de présenter les différentes facettes de la culture communautaires avec ses fastes, ses ombres, ses inconnues et ses nébuleuses. Mais cette capacité de la recherche n'est pas toujours efficiente, car ses résultats mis à la disposition du public spécialisé et moins spécialisé souffrent aussi souvent d'interprétations et de manipulations, qui les éloignent de leurs significations premières.

6. Cf. Bruneau 2006.

Ces considérations théoriques peuvent sembler éloignées des réalités vécues par les groupes d'immigrants, de plus en plus nombreux de nos jours, qui comptent s'intégrer dans leurs nouveaux lieux de vie sans pour autant renoncer à leur mémoire communautaire. En fait, il n'en est rien. Leurs implications doivent être chaque fois contextualisées et étudiées en fonction de la culture communautaire source et du nouvel environnement sociopolitique et socioculturel intégrateur avec ses déterminations spatiales et temporelles. Ici, il s'agit de les appliquer aux centaines de milliers de juifs marocains qui, dans le troisième quart du XX^e siècle, ont émigré en masse pour s'installer en Israël⁷, en France, en Espagne, au Canada, aux États Unis et dans certains pays d'Amérique latine comme le Venezuela. Ils ont tous transféré avec eux des éléments parfois à peine perceptibles de leurs cultures locales et régionales, de leurs cultures juives communautaires et de leurs mécanismes opératoires : des langues et des façons de parler, des musiques, des textes et leur appareil interprétatif, des traditions et des orientations, des cérémonies collectives ou familiales, des syndromes cognitifs et affectifs, des préjugés et des aspirations, des logiques et leurs contradictions, des blocages et des ouvertures, des éclairages et des paradoxes⁸.

L'installation et l'intégration dans leurs nouveaux environnements culturels et sociaux n'ont pas manqué de bouleverser chez certains, à longue ou brève échéance, ces mécanismes et à les soumettre aux frictions et à l'effritement résultant du temps écoulé, de l'ampleur et du caractère le plus souvent irréversible du déplacement sinon du déracinement. D'autres, au contraire, ont nourri diverses formes de résistance et de maintien de leur culture ancestrale, qu'ils ont transformée ou adaptée à leurs nouvelles conditions de vie. C'est donc à la lumière de ces remarques préliminaires que seront présentées les mutations de la mémoire identitaire des juifs du Maroc au cours des cent dernières années qui ont bouleversé la vie de ces communautés et leurs implications pour l'identité judéo-marocaine présente. À cause de ces bouleversements, cette mémoire ne cesse d'évoluer tout en essayant de se cristalliser dans les nouveaux environnements humains, sociopolitiques, socioculturels et

7. Sur les conditions politiques dans lesquelles s'est effectué le départ massif des juifs du Maroc, voir entre autres Hatmi 2007 ; Bin Nun 2009, 2011 ; Tsur 2001.

8. Pour des aperçus sur la culture juive et l'histoire des juifs au Maroc, voir Ben-Ami 1984, 1990 ; Benabou 1995 ; Bilu 2005 ; Chetrit 1991, 1994, 1996, 1999, 2007a, 2008, 2009 ; Chetrit *et al.* 2003 ; Chetrit & Schroeter 1995, 1996, 2003, 2006 ; Corcos 1975 ; Deshen 1991 ; Hirschberg 1963, 1965, 1974/1982 ; 1994 ; Laskier 1982 ; Schroeter 1988, 2002, 2008 ; Tsur 2001 ; Voinot 1948 ; Zafrani 1969, 1972, 1980, 1983.

socio-économiques, qui la conditionnent de nouveau, et cela particulièrement en Israël, où s'est regroupé le plus grand nombre de juifs originaires du Maroc et qui nous servira de ce fait de terrain d'enquête. Je rappellerai d'abord succinctement les caractérisants de l'identité communautaire judéo-marocaine et sa lente évolution avant la grande vague d'émigration puis je présenterai les nouvelles formes qu'a prises cette identité en dehors du Maroc, en Israël principalement, à la suite de la dispersion des communautés.

Identité et mémoire judéo-marocaines avant la dispersion des communautés

La mémoire identitaire juive traditionnelle au Maroc

Pendant plus d'un millénaire, aussi bien les conditions sociopolitiques de la *dhimma* – le statut traditionnel des communautés juives en terre d'islam⁹ – que les déterminations propres des différentes communautés qui ont tenu, malgré toutes les tentations et les persécutions, à garder et à sauvegarder leur foi, leurs règles de vie et leurs formes de vie juives, ont forgé ce que j'appelle une **identité-cocon** (ou même une **identité-carcan**) des juifs du Maroc. Pour les différentes générations, ce fut certes une identité reçue, imposée même par la vie communautaire, qui était l'unique forme de vie sociale possible pour un juif sous la *dhimma*, mais elle était chaque fois assumée et cultivée grâce à la mémoire communautaire permanente et à l'éducation formelle et informelle des différents groupes socioculturels¹⁰. Comme toute identité collective cohérente de par son cloisonnement sociopolitique et ses déterminations idéologiques et religieuses propres, cette identité-cocon a été enveloppante, exclusive, génératrice de frontières, guide des comportements comme des croyances, bref un **territoire symbolique** qu'il s'agissait de défendre et d'illustrer. Cependant, tout en étant recluse sur elle-même, elle partageait avec l'environnement musulman certaines croyances populaires, comme les vertus de la magie et la vénération des saints, ainsi que certains corpus oraux, poétiques, musicaux, narratifs ou proverbiaux. Au cours des siècles, elle s'est construite et maintenue à travers des structures socioculturelles, qui forment autant de systèmes sémiotiques servant à donner – et souvent même à insuffler – des significations

9. Sur le statut de *dhimmi*, voir, par exemple, Fagnan 1894 ; Gerber 1975 ; Schroeter 2002, chapitre d'introduction.

10. Cf. Zafrani 1969 ; Chetrit 2008.

à la vie juive et à la destinée juive des individus et des communautés¹¹. Parmi ces structures et systèmes, on peut signaler la genèse mythique, l'éthos individuel et collectif distinctif, l'habitus socioculturel mobilisateur, l'architexte nourricier et la diversité des configurations identitaires au sein de la communauté.

La genèse mythique et sociohistorique commune des différentes communautés

Quelle que soit la teneur de cette diversité, chacune de ces centaines de communautés judéo-marocaines se considérait comme la « petite Jérusalem ». Toutes nourrissaient les mêmes mythes d'origine concernant leur origine palestinienne, la légende racontant pour chaque communauté qu'on y aurait trouvé une pierre portant l'inscription : « Jusqu'ici les troupes de Yoab fils de Serouya ont poursuivi les Philistins », en assimilant les Berbères aux Philistins dont parle la Bible, qui se seraient enfuis devant les troupes du roi David jusqu'en Afrique du Nord¹².

L'habitus communautaire hybride

Même si elle a été restreinte au domaine économique et à certains champs socioculturels seulement¹³, l'interaction permanente entre les communautés juives et leur environnement arabo-musulman et berbéro-musulman a produit des interférences inéluctables qui ont façonné, comme partout ailleurs dans le monde arabo-musulman, un habitus¹⁴ socioculturel commun dans tous les domaines où les principes de la foi musulmane et de ses préceptes n'étaient pas prédominants ni visibles¹⁵. Cela concerne aussi bien les objets culturels matériels, indispensables pour la vie quotidienne, y compris les aliments permis par la Halakha [la loi rabbinique] ou les vêtements permis par la *dhimma*, que certains champs culturels symboliques, tels que la musique, le conte populaire, la poésie orale, le proverbe et même des croyances et des pratiques magiques prohibées normalement par la Torah et par la Halakha¹⁶.

11. Pour tous ces fondements de l'identité juive au Maroc, voir plus en détail Chetrit 2008.

12. Sur les rapports entre juifs et Berbères au Maroc avec les légendes concernant l'origine berbère d'une grande partie des juifs du Maroc (ou même de toute l'Afrique du Nord), voir Chetrit 2007b ; Chetrit & Schroeter 2003 ; Hirschberg 1963 ; Schroeter 1997.

13. Cf. Schroeter 1988, 2002.

14. Sur la notion d'habitus, voir les nombreux travaux de Pierre Bourdieu, entre autres, Bourdieu 1982, 1987. Voir aussi Chetrit 2003a, p. 30-43.

15. Voir Chetrit 2002a ; Chetrit 2003a, p. 30-43.

16. Cf. Chetrit 1991, 2002a, 2002b, 2010, 2011a ; Zafrani 1980, 1983.

Un autre domaine de credos communs et de pratiques communes aux juifs et aux musulmans, allant parfois jusqu'à concerner les mêmes figures hagiographiques, est constitué par leur vénération partagée des saints¹⁷.

L'ethos collectif et individuel fondamentalement juif

Malgré les cadres de rencontre assez ouverts entre juifs et musulmans au Maroc ou, peut-être, à l'inverse, à cause de cette ouverture, l'identité judéo-marocaine traditionnelle s'est consolidée par opposition à l'identité musulmane. Pour éviter la défection de certains qui auraient pu être tentés d'aller voir ce qui se passait de l'autre côté de la foi, il fallait creuser les fossés cognitifs, religieux et idéologiques avec les musulmans. Pour cela, il était naturel de revaloriser de plus en plus les spécificités juives et de taire d'autant ou même de railler les spécificités musulmanes, malgré les situations peu confortables que la condition juive engendrait pour les membres de la communauté¹⁸.

L'architexte nourricier hybride, écrit et oral

Pour fonctionner et perdurer, l'identité communautaire s'est nourrie en permanence d'un **architexte hébraïco-araméen**, formé de nombreux corpus textuels, fondateur et formateur à la fois, dont une grande partie est canonisée sinon sacralisée. La pratique quotidienne de cet architexte, aussi bien par l'étude que par les différentes prières, permettait un travail continu d'interprétation et de sémiotisation, qui en faisait en même temps un hypertexte capable de fournir des significations aux différents niveaux de spéculation ou de pratique des règles halakhiques¹⁹. Cela s'est traduit par la production de nouveaux textes et de nouveaux corpus de textes, ou bien par l'adoption de textes ou de corpus étrangers, jugés utiles et inoffensifs, d'origine musulmane en particulier, et leur intégration dans l'architexte global. L'hybridation de l'architexte judéo-marocain a ainsi créé dans les diverses et nombreuses communautés juives un syncrétisme culturel de fait, où l'enracinement juif primordial s'est façonné et forgé au contact de la civilisation arabo-musulmane et berbéro-musulmane, avec ses exclusions, ses pratiques, ses productions, ses textes, ses musiques, ses comportements et ses sensibilités humaines²⁰.

17. Voir Ben-Ami 1984, 1990 ; Voinot 1948.

18. Voir Chetrit 2002a.

19. Voir Chetrit 1996 ; Zafrani 1969, 1972, 1986.

20. Cf. Zafrani 1980, 1983 ; Chetrit 1991a, 1994, 2002a, 2002b, 2009 (chapitres VIII-XII), 2010, 2011a.

La diversité des configurations socioculturelles de l'identité

Malgré ses fondements communs, cultivés autant par l'habitus quotidien que par l'architexte nourricier, la mémoire identitaire traditionnelle des juifs du Maroc n'a pas été la même pour l'ensemble des groupes socioculturels qui ont composé traditionnellement les communautés, à savoir l'élite rabbinique, la masse des hommes et la masse des femmes. Nourrie d'exégèse biblique et talmudique et des raffinements infinis et incontournables de la Halakha, l'élite rabbinique était la seule à manipuler et à créer des textes écrits en hébreu ou même en araméen tout autant qu'en judéo-arabe ou en judéo-espagnol. La masse des hommes participait certes aux différents cérémoniaux liturgiques de la synagogue et de la maison et écoutait attentivement les différentes homélies formatrices, mais sa mémoire communautaire était avant tout orale, en dehors de sa mémoire professionnelle et familiale. La masse des femmes cultivait, quant à elle, la mémoire familiale ainsi que la mémoire orale des nombreux textes et énoncés formulaires en judéo-arabe, en judéo-berbère, ou en judéo-espagnol²¹.

Les débuts de la diffraction identitaire

La mémoire ainsi vécue et cultivée dans l'habitus communautaire a engendré des ancrages identitaires, qui sont des lieux de célébration, de ralliement et d'allégeance à travers des cérémoniaux, des rituels, des productions intellectuelles, artistiques et autres. Ces pratiques forment des espaces émotionnels de communion et d'identification, de retrouvailles, où se sont cristallisées les vertus et les valeurs du « nous » et se sont renforcées les mailles de l'enveloppe identitaire. Dans de tels espaces, l'ethos individuel et l'ethos collectif des membres de la communauté se sont répondu et se sont confondus aux dépens du moi individuel et de ses marges de liberté.

Pour les juifs du Maroc, l'éducation moderne et sa rationalité, son ouverture d'horizons cognitifs et son humanisme relatif, qui promeut les droits et les devoirs de l'individu engagé, ont ébranlé chez certains au XX^e siècle l'ethos collectif qui fondait la solidarité et la cohésion communautaires. Dans les communautés juives, urbaines surtout, les écoles modernes ouvertes par l'Alliance, à partir de 1862 à Tetouan puis dans les autres communautés de la côte marocaine, ont formé de nouvelles générations, dont les horizons cognitifs n'étaient plus rivés à ceux de la tradition communautaire mais comprenaient dorénavant des connaissances et des

21. Voir Chetrit 1996, 2008 ; Chetrit *et al.* 2003a, p. 22-28 ; Schroeter 2008.

formations qui brisaient son exclusivité, sans l'entamer réellement cependant. Les effectifs scolarisés ont été d'ailleurs bien modestes jusqu'à la fin du XIX^e siècle mais ils ont augmenté progressivement par la suite et particulièrement après la Première Guerre mondiale. Peu à peu se sont ainsi constituées de nouvelles couches éduquées et sécularisées, dont l'identité communautaire traditionnelle ne constituait plus qu'une facette, certes encore essentielle, de leur identité. Celle-ci commençait à se diffracter à l'image de l'identité française moderne, dont ils prenaient conscience et qu'ils allaient de plus en plus assimiler²².

Cependant, tous ces changements et ces velléités de changement dans la gestion identitaire n'ont concerné au XX^e siècle qu'une faible proportion de la population judéo-marocaine, à l'époque où elle vivait encore au Maroc. L'élite rabbinnique des communautés, malgré ses nouvelles ouvertures hésitantes à la modernité, a continué de déterminer leur habitus quotidien et de mener leur destinée, parce qu'elle ne s'était affaiblie ni par le nombre ni par la production halakhique et littéraire traditionnelle. De même, loin que les réformes des tribunaux hébraïques l'eussent entamée, elles l'ont au contraire renforcée en instituant des instances judiciaires formelles juives et des postes de *dayanim* [juges des tribunaux hébraïques] rémunérés par l'État, ce qui accrut le prestige des rabbins et grands rabbins des différentes communautés et les rendait plus indépendants encore du leadership séculier des communautés²³.

De plus, aucune force intellectuelle nouvelle ne venait défier de l'intérieur leur enseignement de la Torah et du Talmud ni leur hégémonie en leur opposant d'autres voies et d'autres voix pour la gestion de la vie juive, comme cela s'est passé en Europe aux XVIII^e et XIX^e siècles, avec les différents courants de la Haskalah [le mouvement des Lumières juif] puis de la Réforme. La formation d'une nouvelle élite séculière était certes encouragée dans les grands centres urbains par les nouveaux statuts des communautés et l'enseignement de l'Alliance, mais elle n'a pas eu le temps nécessaire et suffisant pour imprimer ses propres visions identitaires, plus ouvertes sur l'extérieur et sur le monde, avant la dispersion des communautés. En dehors de ce capital symbolique, cette nouvelle élite n'a pas eu non plus le temps, ni d'ailleurs la possibilité – à cause des restrictions et du contrôle pointilleux

22. Voir Laskier 1982. Sur l'intelligentsia juive, avec la biographie de certains membres, qui s'est formée au Maroc et en France après la Seconde Guerre mondiale et a joué un rôle après l'indépendance du pays, voir Bin Nun 2009, 2011. Voir aussi Tsur 2001, p. 11-236.

23. Cf. Chetrit & Schroeter 1995, 1996, 2006.

des autorités du protectorat – d’acquérir une fortune matérielle qui eût pu lui garantir une plus grande autorité morale et imposer ses points de vue propres à la conduite identitaire des communautés²⁴. Toutes ces conditions ont concouru aussi à limiter, avant la dispersion des communautés, la formation d’un réel leadership supracommunautaire et d’une identité judéo-marocaine supracommunautaire et à maintenir les structures et les déterminations locales essentielles de cette identité et son habitus à dominante rabbinique²⁵.

Le manque d’institutions concurrentes et l’indigence de la société civile, qui auraient pu créer de nouveaux ancrages identitaires aux dépens des ancrages séculaires, a ainsi contribué à maintenir l’identité communautaire aussi bien chez les « francisés », « modernisés » ou « évolués » que dans la grande masse de ceux et de celles qui sont restés fidèles ou rivés à leurs traditions ancestrales²⁶.

La mémoire identitaire judéo-marocaine en Israël

L’identité-résistance

La dispersion des communautés juives dans le troisième quart du XX^e siècle a amené l’identité traditionnelle et la mémoire instituée qui la portait à s’ouvrir sur d’autres cultures, sur d’autres régimes politiques, sur d’autres territoires physiques et symboliques, sur d’autres expériences de vie, juives et non juives. Se sont ainsi forgées de nouvelles formes d’identité, moins centrées sur la tradition et sur la vie communautaire enveloppante et sécurisante bien que trop souvent contraignante. Dans cette identité diffractée, la mémoire communautaire a cessé de jouer le rôle intégrateur et générateur principal des pulsions intermittentes et des univers de signification essentiels pour l’individu comme pour la famille. De nouveaux

24. Une élite francisée d’obédience laïque s’est formée après l’indépendance du Maroc, mais son emprise sur les traditions communautaires n’a pas été sensible, à cause de la dispersion précipitée des communautés. Cf. Chetrit & Schroeter 2006 ; Schroeter 2008.

25. Des organismes supracommunautaires, comme le conseil des grands rabbins qui a siégé de 1947 à 1955, le conseil des communautés avec à sa tête un secrétaire général et un séminaire rabbinique pour une formation plurielle de futurs rabbins-juges, ont bien été institués par le protectorat après la Seconde Guerre mondiale, mais la dispersion des communautés après l’indépendance du Maroc a arrêté en fait leur fonctionnement. Cette période allant de 1946 à 1956 pourrait être qualifiée de ce fait du nom « les dix glorieuses » du judaïsme marocain, en tant qu’ensemble supracommunautaire s’entend. Sur cette période et l’évolution rapide de la situation des juifs du Maroc, voir Tsur 2001, p. 101-236.

26. Cf. Chetrit & Schroeter 2006 ; Schroeter 2008.

et multiples pôles d'identification et d'engagement se sont imposés, incluant en général le sentiment d'appartenance à une certaine destinée juive familiale et communautaire ainsi que la reconnaissance d'un patrimoine culturel spécifique. Ce sont là les nouvelles conditions qui déterminent la condition judéo-marocaine de nos jours et ses orientations, tant individuelles que collectives, par rapport aux nouveaux environnements, aux nouvelles aires socioculturelles et aux nouvelles sollicitations et séductions de la modernité et de la postmodernité.

Mais c'est en Israël, où se sont regroupés le plus grand nombre de juifs d'origine marocaine, que ces nouvelles déterminations de la mémoire identitaire judéo-marocaine ont eu à se déployer et à contraindre les juifs du Maroc à confronter leur mémoire communautaire récente avec de nouvelles orientations politiques, idéologiques et socioculturelles, aux antipodes de celles qui les avaient façonnés pendant des siècles. Là, ils ont dû apprendre à leur grande surprise qu'une mémoire identitaire affirmée n'est pas seulement une richesse humaine et un ingrédient psychologique stabilisateur mais aussi un enjeu sociopolitique et un projet politique mobilisateur – le *melting pot*²⁷ – dans la construction d'une nouvelle forme d'identité juive, qui cherche à effacer toutes les autres qui se sont déployées depuis l'Antiquité. La rencontre entre une nouvelle identité israélienne en gestation, qui se voulait hégémonique et dominante au moment de la création de l'État d'Israël et dans les trois décennies suivantes, et la mémoire identitaire des juifs originaires du Maroc est l'histoire d'une confrontation, d'une résistance et d'un redéploiement qui, soixante années plus tard, ont forgé l'identité judéo-marocaine en Israël telle qu'elle se vit aujourd'hui. À défaut d'une présentation exhaustive, nous en donnerons ici un aperçu général.

La décomposition première de la mémoire communautaire judéo-marocaine en Israël

Sans négliger les déterminations politiques et socio-économiques conjoncturelles qui ont poussé les juifs du Maroc dans le troisième quart du XX^e siècle à émigrer en masse et à disperser leurs communautés multiséculaires, il ne saurait faire de doute que le rêve multigénérationnel du retour à Sion y a joué un grand rôle et a donné toute sa signification historique et culturelle à ces départs massifs et

27. Sur la politique du *melting pot* en Israël, voir entre autres Yuchtman-Yaar 2005 ; Peres 1976 ; Peres and Ben-Rafael 2006 ; Cohen 2002.

souvent précipités²⁸. Mais le rêve s'est vite dissous. Il s'est brisé sur les dures réalités économiques et sociales des années 1950 et 1960 et la première moitié des années 1970 en Israël, et surtout sur le manque de considération, de reconnaissance, sinon même sur les discriminations, intentionnelles ou non, de la part de ceux qui étaient considérés comme des frères. Forcée à Chypre, où ont été internés après la Seconde Guerre mondiale, par les Britanniques, des immigrants clandestins d'origine européenne et nord-africaine d'obédiences politiques diverses, l'insulte scélérate « Maroko Sakkin » [le Marocain au couteau] qui y a pris naissance²⁹, a envenimé dans les années 1950 et 1960 la vie d'un grand nombre d'immigrants juifs en provenance du Maroc, qui réclamaient leur dû ou revendiquaient leurs droits auprès de différents services économiques et sociaux. Alliée à une campagne de presse, en partie orchestrée, au début des années 1950, où le dénigrement le disputait à la mauvaise foi et aux préjugés racistes, cette formule a marqué profondément l'intégration des premières vagues d'immigrants judéo-marocains³⁰. D'autant que ces masses d'immigrants avaient perdu leur leadership, leur vie communautaire, ainsi que leurs repères culturels et identitaires stabilisateurs. Aux yeux de certains, ils paraissaient complètement désuets face au rouleau compresseur de la politique hégémonique du « melting pot », à l'effacement du passé et aux séductions de la nouvelle vie juive en Israël, soi-disant débarrassée des complexes et des servitudes de 2000 ans d'exil.

Jusqu'à la guerre de Kippour d'octobre 1973, c'est la suspicion généralisée à l'égard de l'establishment et des couches sociales hégémoniques d'Israël provenant toutes de l'élite politique et militaire du Yishuv d'avant l'indépendance de l'État, qui a prévalu au sein de la communauté juive marocaine. Ces relations tendues ont

28. Sur l'immigration des juifs du Maroc de 1947 à 1954, avant donc l'indépendance du pays, et les mesures discriminatoires de la « sélection » dans l'immigration, dont les juifs du Maroc étaient les principales victimes, voir Tsur 2001, p. 253-400.

29. C'est le Dr. Elishevac Chetrit, que je tiens à remercier ici pour l'information qu'elle m'a transmise, qui a recueilli ce témoignage au cours d'une enquête qu'elle a menée auprès d'anciens internés des camps britanniques à Chypre. L'incident dans lequel cette formule aurait été entendue pour la première fois a eu lieu le 1^{er} mai 1947, quand des internés d'origine ashkenaze ont été empêchés de hisser tout haut le drapeau rouge par des jeunes juifs originaires du Maroc, partisans du Betar. S'ensuivit alors une rixe au cours de laquelle un couteau a été brandi par un de ces derniers, ce qui a stupéfait les adversaires qui auraient lancé cette insulte. Après la libération des internés et leur entrée dans le nouvel État indépendant d'Israël en 1948, la formule s'est répandue dans le pays comme une traînée de poudre et a contribué à stigmatiser les juifs d'origine marocaine en les taxant de violence incontrôlée. Voir aussi à ce sujet Tsur 2001, p. 250-251.

30. Cf. Tsur 2000 ; Tsur 2001, p. 268-272 ; Cohen 2002.

connu des moments de déflagration, comme lors des échauffourées de Wadi Salib à Haïfa en 1959³¹ et les protestations bruyantes des Panthères noires à Jérusalem en 1972³². Pendant toute cette période, ce n'est pas au nom d'une identité ou d'une culture judéo-marocaine bafouée ou réprimée que ces soubresauts socioculturels ont été menés – aucune figure emblématique de ces événements ne s'en est réclamé – mais seulement au nom de droits vitaux légitimes de citoyens israéliens, qui n'étaient pas respectés, comme le droit au travail ou le droit à un logement décent. C'est qu'un leadership nouveau et plus jeune s'était formé dans les grandes communautés urbaines, comme Jérusalem et Haïfa, dans des quartiers déshérités, où les traditions familiales et la mémoire communautaire marocaine s'étaient décomposées, en générant une aliénation certaine des jeunes générations qui n'ont pas connu directement la vie juive communautaire au Maroc et ne pouvaient se résigner à leur sort de laissés pour compte.

En dehors des nombreux rituels liturgiques de la synagogue pour ceux – les plus nombreux – qui ont continué malgré tout à pratiquer leur judaïsme ancestral³³ et de la cuisine judéo-marocaine, source de plaisirs, où la mémoire gustative et olfactive joue un rôle essentiel³⁴, une grande partie de l'habitus socioculturel judéo-marocain a disparu pendant cette période dans une grande majorité de familles juives. D'autant que les rituels eux-mêmes, les textes oraux ou encore les écrits pluriséculaires étaient considérés, même parmi les mieux intentionnés, comme les manifestations d'un folklore communautaire, voué à disparaître comme tous les autres folklores et à céder sa place aux nouvelles conduites culturelles, y compris le nouveau folklore qui se formait dans le pays, avec l'appui et les encouragements des nouvelles figures de proue de la société israélienne. C'est seulement à la suite du traumatisme profond imprimé par le déroulement et les angoisses de la guerre de Kippour de l'automne 1973 que cette classe moyenne israélienne hégémonique a subi des mutations psychologiques certaines, allant dans le sens d'une représentation de l'identité juive plus ouverte sur les différents patrimoines juifs. Sans ce bouleversement psychologique et sans le renversement qui s'est opéré dans le leadership politique de 1977 avec l'ouverture de la classe politique à des représentants

31. Voir Weiss 2007 ; Hasson 1983 ; Cohen 2002, p. 92-94 ; Kahn-Nasser 2010.

32. Voir Bernstein 1980 ; Cohen 1972 ; Cohen 2002, p. 95-98.

33. Cf. Shokeid & Deshen 1999.

34. Les spécialités culinaires ethniques sont partout, dans les milieux d'émigrants, les plus résistantes et les plus rebelles aux mutations socioculturelles, parmi les adultes en particulier.

des différentes communautés, la mémoire identitaire judéo-marocaine n'aurait pas été ce qu'elle est aujourd'hui en Israël³⁵.

Les nouveaux ancrages identitaires des juifs originaires du Maroc en Israël

C'est cet arrière-plan, nouveau aussi bien sur le plan psychologique que dans l'arène sociopolitique, qui semble avoir favorisé, sinon suscité en Israël, le ressaisissement identitaire des juifs originaires du Maroc et ses prolongements dans le renouvellement de pratiques, de coutumes, de conduites et de prises de conscience identitaires qui ont sauvé, tout en la transformant, une certaine mémoire judéo-marocaine, et son partage avec d'autres couches de la société israélienne. Mais cette autorécupération ou réappropriation d'une mémoire qui semblait se dissoudre dans les tourbillons coercitifs du *melting pot*, et qui procédait d'un renouvellement culturel ouvert sur les autres, n'aurait certes pu se produire sans les tentatives, des vellétés souvent, de certains leaders et de nouveaux groupements judéo-marocains. Ceux-ci ont essayé, durant cette première période de la mémoire communautaire judéo-marocaine, à partir des années 1960 surtout, de parer à l'inévitable et ont lancé ou encouragé qui des programmes d'études et de recherches, qui des formations ou des pratiques musicales, qui de nouvelles formes de célébration de certaines coutumes communautaires.

Aucune reconstitution historique ni aucune analyse sociologique ou anthropologique d'envergure n'ont été menées jusqu'à présent pour expliquer et décrire ce ressaisissement identitaire et ces nouvelles formes de mémoire communautaire judéo-marocaine en Israël. Je voudrais simplement indiquer ici quatre manifestations qui illustrent cette autorécupération de la mémoire communautaire en Israël. Elles y constituent de nouveaux ancrages pour l'identité et la mémoire judéo-marocaines. Ces nouveaux « lieux de mémoire » de la culture judéo-marocaine sont :

- le développement sans précédent de la musique andalouse ;
- le renforcement du culte des saints ;
- les célébrations publiques de la Mimouna ;
- le ressourcement identitaire par les voyages au Maroc.

35. Sur les clivages de la société israélienne et les tensions intercommunautaires, voir entre autres Peres 1976 ; Peres and Ben-Rafael 2006 ; Cohen 2002.

Un cinquième ancrage, auquel j'ai consacré une assez longue étude, est le rétablissement et la revalorisation des cérémonies du henné, lors de mariages mixtes en particulier, quand un jeune homme ou une jeune fille nés dans des familles d'origine marocaine prennent des conjoints d'autres communautés³⁶.

L'interprétation et la consommation de la musique andalouse

Depuis le XVI^e siècle au moins, et peut-être même dès le Moyen Âge, les juifs du Maroc, comme ceux des autres pays d'Afrique du Nord, ont considéré la musique andalouse qui s'est formée aux IX^e-XI^e siècles en Andalousie musulmane comme une musique qu'ils partagent avec leurs voisins musulmans³⁷. Ils l'ont illustrée et l'ont interprétée comme eux au cours des siècles passés aussi bien dans des rituels liturgiques et paraliturgiques, communautaires ou familiaux, que dans des activités musicales séculaires où l'interprétation artistique vocale était soutenue par l'accompagnement d'un orchestre, où jouaient parfois en commun des musiciens juifs et musulmans. Avec l'institutionnalisation et l'expansion au XX^e siècle des séances de *baqqashot* [supplications chantées] des samedis matins de l'automne et de l'hiver et l'organisation de concerts publics dans les grands centres urbains, la musique andalouso-marocaine est devenue un emblème incontournable de l'identité judéo-marocaine³⁸. L'enseignement à Casablanca d'un grand maître, qui était aussi un grand chanteur et un grand interprète vocal de cette musique et des textes arabes et hébraïques qui la portent, je veux dire rabbi David Bouzaglo (1903-1975)³⁹, a contribué à approfondir ce sentiment de familiarité et même d'intimité que les juifs du Maroc ont développé à l'égard de cette musique.

Arrivés en masse en Israël sans les grandes figures, comme rabbi D. Bouzaglo, qui ont défendu et illustré depuis le Maroc cette activité aussi bien liturgique que ludique, les juifs du Maroc n'ont continué ces traditions musicales durant la période

36. Cf. Chetrit 2003b. À en croire le portail israélien <http://www.henna-henna.co.il/>, la célébration des cérémonies du henné est devenue en Israël un véritable phénomène de société, où les coutumes judéo-marocaines, anciennes et nouvelles, tiennent une place de choix. Le faste de ces cérémonies a été rehaussé par les nombreux accessoires, vestimentaires ou décoratifs, qui sont importés librement depuis une quinzaine d'années du Maroc.

37. Voir Amzallag 1986, 1988, 1997 ; Chetrit 1991b, 1997, 2002b; 2011a ; Seroussi 1990, 1997 ; Shiloah 1980.

38. Sur les implications identitaires en Israël de la musique pour les immigrants venus des pays arabo-islamiques, voir Oppenheimer 2011.

39. Voir Chetrit 1997.

sombre que dans la liturgie synagogale. C'est l'arrivée de rabbi David Bouzaglo en Israël en 1965 qui a injecté un engouement nouveau pour cette musique sous ses différentes formes. Jusqu'à sa disparition en 1975, ses anciens disciples se sont regroupés autour de lui, l'ont invité à se produire dans différentes synagogues et dans différentes fêtes familiales, puis ont pris la relève, allant jusqu'à organiser des cercles d'initiation, d'étude et de formation dans différentes localités, ce qui a ramené de nouveau cette musique aux oreilles et à la mémoire d'un nombre de plus en plus grand de juifs originaires du Maroc, y compris les jeunes générations qui s'y sont initiées lors de cette renaissance⁴⁰.

La grande nouveauté de ces trente dernières années dans ce domaine est sans doute l'activité soutenue de formations musicales professionnelles et semi-professionnelles qui ont pris sur elles de revaloriser ces traditions musicales en les présentant à des publics mixtes, hommes et femmes, d'origine marocaine ou non. Ces ensembles musicaux donnent des concerts dans des grandes salles ou des salles de fêtes locales, avec des répertoires variés et la participation d'interprètes différents. Je n'en citerai que deux exemples. C'est d'abord celui de la troupe Tsfon Ma'arav [Nord-Ouest]⁴¹, qui interprète aussi bien des textes arabes médiévaux selon les règles strictes de l'enchaînement poético-musical de la musique andalouso-marocaine et andalouso-algérienne que des séquences poétiques hébraïques, anciennes et nouvelles, porteuses de cette musique. Le second exemple est celui de l'Orchestre israélien andalou d'Ashdod⁴², qui comprend aujourd'hui quelque 30 musiciens professionnels, dont la moitié provient des pays de l'ancienne Union soviétique, qui interprètent cette musique sur des instruments occidentaux à partir de partitions, et l'autre moitié est formée de musiciens d'origine marocaine pour la plupart, qui interprètent les mêmes morceaux sur les instruments traditionnels sans partition aucune. Pour le moment, cette hybridité de l'interprétation musicale ne semble pas gêner – bien au contraire – les milliers d'abonnés qui suivent dans

40. Cf. Chetrit 1999, p. 317-394.

41. Je l'ai fondée à l'université de Haïfa en 1979 et je continue de l'animer depuis. Voir Chetrit 2010.

42. L'orchestre a été fondé en 1994 et s'est vu décerner en 2007 le Prix d'Israël pour services rendus à la société israélienne. L'orchestre comptait à l'origine près d'une quarantaine de musiciens dont les deux tiers provenaient des pays de l'ancienne Union soviétique. Il s'est scindé en 2009 et une partie des musiciens et chanteurs ont formé un nouvel orchestre andalou dans la ville voisine d'Ashkelon. Ce second orchestre donne lui aussi des concerts en différentes localités d'Israël.

différents centres, depuis plus d'une dizaine d'années, les cinq concerts annuels qui leur sont proposés dans leur abonnement. C'est que ces concerts sont aussi organisés autour de grands chanteurs d'origine marocaine, comme Emile Zrihen ou Lior Elmaleh, qui prêtent leurs voix aux différents textes hébraïques ou arabes. Par le grand nombre de concerts qu'il doit assurer chaque année, l'orchestre d'Ashdod a développé de nouveaux modes de diffusion et d'intéressement en utilisant les grands médias et l'initiation de jeunes ou d'adolescents, ce qui s'est traduit aussi par l'attraction d'un important auditoire de jeunes nés en Israël et d'un nouveau public de mélomanes férus de musique andalouse. Les interprétations de ces deux ensembles sont maintenant diffusées dans de nombreux disques CD⁴³.

L'expansion du culte des saints

Parallèlement à l'essor de la musique andalouse, le culte des saints s'est développé ces trente dernières années au-delà des formes et des proportions qu'il avait connues au XX^e siècle au Maroc⁴⁴. Là encore, la mémoire communautaire ne s'est pas contentée de reproduire les caractéristiques de cette ancienne activité culturelle, mais elle y a introduit de nouvelles catégories et de nouvelles structures. En dehors de la vénération dans de nouveaux lieux de saints judéo-marocains consacrés, comme rabbi David Ben Baroukh du Sous ou les saints de la famille Abihisira du Tafilalet, différentes figures de saints ont fait elles aussi leur *alyah* en Israël par leur apparition en rêve à différents fidèles vivant dans plusieurs localités. C'est ainsi que les sanctuaires et les cérémonies de célébration qui leur sont consacrés ont été dédoublés, comme, en 1973 et après, pour le saint rabbi David u-Moshe dont la tombe se trouve près d'Agouim non loin de Ouarzazate⁴⁵.

En 2011, des centaines de *hilloulot* [célébrations de l'anniversaire avéré ou supposé de la mort du saint] ont été organisées par des familles d'origine marocaine soit dans des synagogues ou des salles de fêtes soit dans leurs foyers. La Hilloula qui a pris le plus d'ampleur durant cette période est celle de rabbi Isarel Abihisira, ou Baba Sali, originaire de Rissani dans le Tafilalet, décédé en 1991. Le grand sanctuaire qui a été érigé sur sa tombe à Netivot, dans le sud d'Israël, est devenu un lieu de pèlerinage

43. Voir par exemple le coffret *Souffles judéo-andalous*, comprenant 4 CD et une brochure des textes, publié par l'université de Haïfa en 2007, où l'on peut encore se le procurer.

44. Voir Ben-Ami 1984, 1990 ; Voinot 1948.

45. Cf. Bilu 2005 ; Goldberg 1992 ; Kupferschmidt 2002 ; Weingrod 1990.

essentiel non seulement lors de la Hilloula officielle, qui se déroule généralement début janvier et qui regroupe des dizaines de milliers de fidèles, mais aussi pendant toute l'année. Comme pour la musique andalouse, la vénération de la figure de Baba Sali ne se limite pas aux originaires du Maroc, mais concerne même des juifs pieux ashkenazes⁴⁶.

La célébration publique des cérémonies de la Mimouna

La Mimouna est un ensemble de cérémonies traditionnellement célébrées dans les communautés juives du Maroc le dernier jour de la fête de Pessah, au soir et au lendemain de la fête. Les festivités comprennent des visites familiales où l'on se souhaite une bonne fortune autour du premier pétrin de la pâte, après 9 jours d'abstinence de pain, pour préparer le nouveau pain du lendemain. Lors des visites, certaines familles procédaient aussi à des cérémonies de fiançailles ou à la prise des premiers contacts dans l'éventualité de telles cérémonies intéressant les jeunes gens et les jeunes filles. Dans les différents foyers, la table de fête comprend diverses confitures et marmelades, des gâteaux et des friandises, une coupe de farine avec des gousses de fèves vertes et des épis de blé ou d'orge nouveaux, un bocal de lait et parfois aussi un poisson frais. Tous ces ingrédients symbolisant la bonne fortune que l'on se souhaite ainsi que l'abondance d'une bonne saison agricole, laquelle commence ces premiers jours de moisson partout dans le Bassin méditerranéen et qui détermine la subsistance suffisante de l'année qui suit. Pour se procurer les produits laitiers, les fèves et les épis frais, certaines familles avaient l'habitude, dans la campagne surtout, de se rendre en fin d'après-midi auprès de leurs connaissances musulmanes en leur offrant en échange des *matsot* [du pain azyne] ainsi que certains plats de fête juifs, comme des omelettes ou des boulettes de viande⁴⁷. Dans les grands centres urbains, ce sont des musulmans qui venaient chez leurs connaissances juives et leur apportaient les produits traditionnels et repartaient après une collation avec des spécialités juives. Ces échanges séculaires faisaient de la Mimouna une occasion institutionnalisée de la convivialité judéo-musulmane au Maroc.

Le lendemain de la fête, les familles sortaient dans la nature ou s'installaient près d'un cours d'eau pour un pique-nique, ce qui reliait encore plus les rituels de la Mimouna à d'anciennes fêtes méditerranéennes célébrant le printemps et les

46. Cf. Kupferschmidt 2002.

47. Cf. Chetrit 1982/1983, 2011b ; Goldberg 1978.

nouvelles cultures. Mais comme toute fête populaire qui s'est instaurée pendant des siècles sans qu'aucune institution reconnue en ait fixé le règlement à l'avance, la Mimouna a pris de nombreuses significations tant existentielles que socioculturelles, socio-politiques et messianiques même pour certains.

Avec le déplacement en Israël, les cérémonies de la Mimouna ont d'abord gardé uniquement leurs significations familiales et existentielles, si tant est qu'on ait continué de les pratiquer dans les années 1950. C'est alors que des leaders communautaires, militant aussi dans des partis politiques israéliens, ont pris l'initiative dans les années 1960 d'organiser des rassemblements de juifs originaires du Maroc le jour de la Mimouna pour un long pique-nique collectif dans des parcs et pour célébrer des retrouvailles, avec une animation musicale et une mobilisation politique plus ou moins camouflée au début⁴⁸. Sans véritable coordination ni animation culturelle digne de ce nom, ces rassemblements, qui avaient suscité au début un intérêt certain, ont fini par perdre leur raison d'être politique et ont généré parfois des scènes de festivités dont les photos s'étaient le lendemain dans les journaux, pour montrer l'aspect grossier de ces festivités judéo-marocaines : tel cliché de « danseuse du ventre » apparaissant scabreux aux yeux de certains. C'est alors que s'est formé à Jérusalem, au début des années 1980, un mouvement de jeunes intellectuels et de hauts fonctionnaires, sous le nom de Beyahad [Ensemble], qui s'est attelé à rendre à la Mimouna ses dimensions de convivialité, d'hospitalité, de portes ouvertes et à donner une image plus respectable du patrimoine culturel judéo-marocain à travers les nouvelles cérémonies publiques qu'ils organisaient à l'occasion de la Mimouna.

Ces cérémonies s'ouvraient dorénavant le soir même de la Mimouna dans un foyer aisé ou dans une salle de fêtes avec les bénédictions de grands rabbins en présence des hautes autorités de l'État, de ministres, de hauts fonctionnaires et de diplomates, à Jérusalem ou dans une autre localité prévue à l'avance. Les foyers judéo-marocains de toutes les localités étaient, d'autre part, sollicités d'ouvrir leurs portes ce soir-là non seulement à leurs proches mais aussi à leurs voisins, de quelque origine qu'ils fussent, y compris les ashkenazes, pour leur faire goûter les douceurs de la fête, ainsi que les crêpes dénommées *mofleta*⁴⁹, enduites de beurre et de miel, qui sont devenues depuis

48. Sur l'évolution en Israël des cérémonies publiques de la Mimouna, voir Sharcabi 2010.

49. Les détracteurs en Israël de ces cérémonies publiques à forte résonance judéo-marocaine continuent de railler cet aspect culinaire de la fête et la place importante que la Mimouna a prise dans la scène sociopolitique du pays.

l'emblème de la Mimouna en Israël. Le lendemain étaient organisés, dans un grand parc à Jérusalem, de grands rassemblements qui regroupaient parfois des dizaines de milliers de juifs d'origine marocaine et leurs proches d'autres communautés. En dehors des grillades et des retrouvailles annuelles, les participants avaient droit à une animation musicale professionnelle et surtout à des allocutions de souhaits et de bénédictions de la bouche des dirigeants de l'État et des leaders des principaux partis politiques. Dans les premières années de cette reprise en main de la fête et de son organisation à l'échelle de tout le pays, les promoteurs avaient même pris la peine d'organiser des cycles de conférences ou des débats concernant le patrimoine culturel judéo-marocain.

La vague d'attentats des premières années de la seconde Intifada (2000-2004) a peu à peu fait cesser les grands rassemblements de Jérusalem, mais dans les localités à forte majorité judéo-marocaine, comme Maalot dans le nord d'Israël, on continue de réunir les habitués de la fête dans des parcs locaux. La tournure sociopolitique et socioculturelle qu'a prise la Mimouna et sa mise en exergue par la presse nationale ont contribué à asseoir cette fête dans le calendrier des célébrations israéliennes et à en faire une date reconnue par l'establishment. Ces dernières années, la presse a rapporté comme une nouveauté le fait que certaines femmes d'origine marocaine vivant dans des *kibboutzim* ou bien des ashkenazes mariées à des juifs d'origine marocaine ont organisé des cérémonies de Mimouna, avec les spécialités traditionnelles, pour l'ensemble des membres de leurs communautés, pour la plupart nés en Israël et d'origine ashkenaze, et non plus seulement pour leurs familles.

Les voyages de ressourcement au Maroc

Cette autorécupération de certaines valeurs culturelles et leur transformation en fonction des nouvelles réalités sociales, culturelles et même politiques, témoignent on ne peut mieux du long parcours de l'intégration des juifs d'origine marocaine en Israël et du renversement de tendances qui le caractérise. Alors que dans la période sombre, la tendance était à l'éclatement, au reniement et à l'aliénation, c'est plutôt une réconciliation avec son patrimoine, sa réappropriation et sa réinterprétation en fonction des nouveaux contextes qui transparaissent de nos jours. Ce ressaisissement culturel n'est pas à détacher, à mon avis, des événements politiques qui, dans les années 1990, ont semblé mener vers une paix durable Israéliens et Palestiniens et ont permis que les portes du Maroc s'ouvrent pour les Israéliens qui voulaient se rendre en visite dans leur pays d'origine. Certes, nombreux sont ceux qui sont

rentrés au Maroc déjà dans les années 1980, après la signature du traité de paix entre Israël et l'Égypte, mais les voyages organisés en grands groupes et pour des dizaines de milliers chaque année n'ont été généralisés qu'à partir des années 1990, et plus particulièrement après l'ouverture du bureau d'intérêts marocain à Tel Aviv et du bureau israélien correspondant à Rabat.

Depuis, des centaines de milliers d'Israéliens se sont rendus au Maroc, à plusieurs reprises pour certains. Grâce à l'accueil amical et même chaleureux qui leur a été réservé par la population marocaine, dans les villes comme dans les zones rurales, sans parler de la beauté du pays, ces voyages ont pris une nouvelle signification pour ceux qui les ont effectués⁵⁰. Pour eux, ce ne sont pas seulement des pèlerinages dans des sanctuaires de saints abandonnés en hâte et des visites rendues aux lieux de naissance et aux paysages formateurs de l'enfance et de l'adolescence, mais un véritable retour aux sources existentielles, à une ambiance humaine moins tendue et moins compétitive, plus chaleureuse et plus réconfortante. Ces voyages représentent un véritable ressourcement pour les juifs originaires du Maroc, qui, bien que n'envisageant nullement de quitter Israël pour se réinstaller dans leur pays de naissance, y trouvent un support humain et peut-être même politique à leur identité judéo-marocaine, qu'ils osent dorénavant affirmer et réaffirmer en y ajoutant la part marocaine dont ils ont été séparés depuis leur *alyah*.

Conclusion

Dans le travail de mémoire que les juifs originaires du Maroc ont été amenés à faire depuis leur installation en Israël et dans l'identité plurielle qu'ils se sont forgée⁵¹, ces voyages de ressourcement jettent un véritable pont entre l'ancienne vie communautaire juive au Maroc et son inscription dans la mémoire des plus vieux et dans la mémoire judéo-marocaine présente. Celle-ci est fondée sur des ruptures et des discontinuités, sur des souvenirs et surtout sur des récits familiaux, dont l'irrégularité même est source d'une nouvelle amnésie, ou d'une nouvelle défaillance. Comment alors envisager de rendre régulier le fonctionnement de ce travail de mémoire qui incombe aux intéressés en tant que détenteurs d'une certaine

50. Voir Levy 1994.

51. Sur les tribulations et tiraillements identitaires en Israël dans certains milieux intellectuels en provenance des pays arabo-islamiques, voir la dernière livraison de la revue *Pe'amim*, qui présente différentes facettes et prises de positions idéologiques sur la question d'une identité judéo-arabe: Bar-Levav *et al.* 2011. Cf. en particulier Tsur 2011.

expérience juive et tout autant d'une certaine aventure humaine ? Comment interpeller les générations futures de leurs descendants ? Comment canaliser et organiser ce travail de mémoire, qui est aussi un droit à la mémoire, en le rendant non seulement possible mais aussi intéressant et pertinent pour les jeunes générations et pour les prochaines générations, dont le rapport à ce patrimoine ne saurait plus être qu'indirect, médiatisé par de nouveaux savoirs et des nouvelles sensibilités ? L'histoire du peuple juif et la place que la tradition juive accorde à l'organisation et à la promotion de la mémoire pour la survie communautaire nous en proposent les meilleurs enseignements et les meilleurs instruments⁵².

Sur le plan individuel, faute d'un organisme unificateur et d'une communauté organisée structurellement, il s'agit pour qui se sent concerné de perpétuer, d'un côté, à sa guise les éléments qui lui semblent pertinents de son patrimoine familial et, de l'autre, de vouloir transmettre par l'étude ou par l'information un savoir sur sa communauté, son histoire, sa création, ses spécificités culturelles, qu'elles soient d'ordre culinaire, par exemple, ou d'ordre spirituel, comme la création orale ou écrite de ses élites rabbiniques et autres.

Sur le plan collectif, ce sont des institutions vouées à la promotion, au jaillissement permanent, au maintien vivant de cette mémoire communautaire qu'il incombe aux hommes de bonne volonté, en tant qu'hommes conscients des risques de sa dissolution à plus ou moins long terme, de susciter et de mettre sur pied. Ces institutions et ces structures sont toutes indiquées. Il s'agit d'abord de monter et d'animer un centre mondial du patrimoine culturel judéo-marocain, un centre polyvalent et plurifonctionnel, qui assurerait aussi bien des activités muséales que des activités de formation et d'étude, qui diffuserait l'information sur ce patrimoine culturel par les moyens technologiques les plus avancés et les plus accrocheurs. Il s'agit ensuite d'encourager et de soutenir la recherche universitaire ou spécialisée dans tous les domaines qui forment ce patrimoine, aussi bien les langues juives et la création littéraire, rabbinique ou autre, que la musique, la vie et l'organisation communautaires, la spécificité des différentes communautés et leur histoire, la vie économique et les relations entre juifs et non-juifs, dans les villes et dans la campagne, etc.

52. Cf. Yerushalmi 1984.

À la mémoire continue qui a cimenté l'identité-cocon du temps où les communautés étaient encore au Maroc, à la mémoire ouverte sur d'autres horizons culturels qui a été à l'origine de l'identité diffractée, au travail de mémoire, forcé en fait, créant en Israël de nouveaux ancrages identitaires, servant de nœuds et de ponts de mémoire avec la culture israélienne, les personnes concernées se doivent de promouvoir une **mémoire-témoignage**, éclairée et bien informée sur les fastes et les facettes, sur les lueurs et les malheurs qui ont forgé le judaïsme marocain. Pour tous ceux qui veulent rester fidèles à eux-mêmes, ce devoir de mémoire est en même temps un devoir d'être, un devoir d'exister et de prospérer.

C'est donc à une réinvention continue de procédés utiles au déploiement significatif de leur mémoire communautaire, en fonction des temps, des lieux et de l'intervalle qui les sépare de l'expérience judéo-marocaine directe en terre marocaine, que ces institutions devraient s'atteler et s'organiser. Quel que soit, par ailleurs, le nombre de juifs qui vivent encore au Maroc et continuent d'y mener leur vie communautaire, leur présence en cette terre formatrice est source d'inspiration et de nostalgie parfois pour les centaines de milliers d'ascendance judéo-marocaine, dispersées désormais aux quatre coins du globe.

Références bibliographiques

- A. Amzallag 1986, *Études sur la musique des juifs du Maroc*, Tel Aviv (en hébreu).
— 1997, « La ala andalouse chez les Juifs et les Arabes du Maroc », in M. Abitbol (éd.), *Relations judéo-musulmanes au Maroc : perceptions et réalités*, Paris, Staviv, p. 295-302.
- A. Bar-Levav, M. Frenkel and Y. Adiel (éd.) 2011, *Arab Jews? A Polemic about Identity, Pe'amim* (n° spécial) 125-127.
- I. Ben-Ami 1984, *La vénération des saints parmi les Juifs du Maroc*, Jérusalem, Magness (en hébreu).
— 1990, *Culte des Saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve.
- M. Benabou 1995, *Jacob, Menahem et Mimoun. Une épopée familiale*, Paris, Seuil.
— 2006, « De Meknès à l'Oulipo : étapes d'un itinéraire » (en hébreu), *Miqqedem Umiyyam IX*, p. 249-252.
- D. Bernstein 1980, « Conflict and Protest in Israeli Society: The Case of the Black Panthers of Israel », *Youth and Society* 16/2, p. 129-152.
- Y. Bilu 2005, *The Saints' Impresarios. Dreamers, Healers and Holy Men in Israel's Urban Periphery*, Haifa, University of Haifa Press (en hébreu).

- Y. Bin-Nun 2009, « La négociation de l'évacuation en masse des Juifs du Maroc », in Sh. Trigano (éd.), *La fin du judaïsme en terres d'islam*, Paris, Denoël, p. 303-358.
- 2011, « The Movement for Integration of Jews in Moroccan Society », *Pe'amim* 125-127, p. 235-284 (en hébreu).
- P. Bourdieu 1982, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- 1987, *Choses dites*, Paris, Minuit.
- M. Bruneau 2006, « Les territoires de l'identité et la mémoire collective en diaspora », *L'Espace géographique*, vol. 35/4, p. 328-333.
- J. Chetrit 1982/1983, « Notre célébration de la fête de la Mimouna à Taroudant », in M. Elkayam (éd.), *La Mimouna*, Tel Aviv (en hébreu).
- 1991, *The Piyyutim and Baqqashot of the Moroccan Jews*, Tel Aviv, Masoret Dorot (en hébreu).
- 1994, *The Written Judeo-Arabic Poetry in North Africa. Poetic, Linguistic and Cultural Studies* (en hébreu), Jérusalem, Misgav Yerushalayim.
- 1996, « Tradition du discours et discours de la tradition dans les communautés juives du Maroc », in S. Menashe (éd.), *Communication in the Jewish Diaspora. The Pre-Modern World*, Leiden-New York - Köln, Brill, p. 339-407.
- 1997, « L'œuvre poétique de Rabbi David Bouzaglo et les traditions musicales judéo-marocaines », in *Relations judéo-musulmanes au Maroc : perceptions et réalités* (éd. M. Abitbol), Paris, Stavit, p. 319-363.
- 1999, *Piyyut and Hebrew Poetry in Morocco. A collection of Studies on Poems and Poets*, Jérusalem, Mossad Bialik (en hébreu).
- 2002a, « Ambivalence et hybridation culturelle: interférences entre la culture musulmane et la culture juive au Maroc », *Perspectives* 9, p. 102-124 [= Chetrit 2007a, p. 627-649].
- 2002b, « Les pratiques poético-musicales juives au Maroc », in *Juifs du Maroc. Fastes et facettes*, Paris, p. 30-43. Republié in *Confluences Méditerranée* 46 (été 2003), p. 171-179.
- 2003a, « The Jewish Traditional Marriage in Morocco: A Sociocultural Essay » (en hébreu), in Chetrit *et al.* 2003, p. 19-103.
- 2003b, « Hinna Ceremonies in the Jewish Wedding in Morocco and Their Renovation in Israel » (en hébreu), in Chetrit *et al.* 2003, p. 571-603.

- 2007a, *Diglossie, Hybridation et Diversité intra-linguistique. Etudes socio-pragmatiques sur les langues juives, le judéo-arabe et le judéo-berbère*, Paris-Louvain, Peeters.
- 2007b, « Le judéo-berbère et ses usages au Maroc », in Chetrit 2007a, p. 213-326.
- 2007c, « La réticence identitaire dans l'œuvre de Marcel Bénabou : identité diffractée, mémoire communautaire et écriture », in J. Michel (éd.), *La réticence dans le roman et la poésie de notre temps*, Bucarest, p. 83-98.
- 2008, « Pour une sociopragmatique de l'identité socioculturelle : L'identité judéo-marocaine et sa lente évolution au XX^e siècle », in P. C. Cathelineau (éd.), *Heurs et malheurs de l'identité. Colloque de Fez 2007*, Paris, Association lacanienne internationale, p. 311-352.
- 2009, *Trésors et textures d'une langue. Études sociopragmatiques sur le judéo-arabe en Afrique du Nord et son composant hébraïque: articles, poèmes, récits et proverbes*, Jérusalem, Mossad Bialik (en hébreu).
- 2010, « La musique andalouse de Tsfon-Macarav », *Haïfa : États d'esprit/States of Mind. Mediterraneans/Méditerranéennes* 14, p. 244-250.
- 2011a, « Music and Poetry as a Shared Cultural Space for Muslims and Jews in Morocco », in M. Bar-Asher and S. D. Fraade (éd.), *Studies in North African Jews*, Jérusalem-New Haven.
- 2011b, « Judeo-Moroccan Mimuna Festival », in Haya Bar-Itzhak (éd.), *Jewish Folklore and Traditions - A Multi-Cultural Encyclopedia* (à paraître).
- J. Chetrit et al. 2003, *Le mariage juif traditionnel au Maroc : Études interprétatives et documentaires, Miqqedem Umiyyam VIII*, Haifa (en hébreu).
- J. Chetrit & D. J. Schroeter 1995, « The Reform of Jewish Institutions in Morocco at the Beginning of the Colonial Government: Considerations, Orientations and Reasons » (en hébreu), *Miqqedem Umiyyam VI*, p. 71-103.
- 1996, « The Transformation of the Jewish Community of Essaouira (Mogador) in the Nineteenth and twentieth Centuries », in H. Goldberg (éd.), *Sepharadi and Middle Eastern Jewries*, Bloomington-Indianapolis, p. 99-116.
- 2003, « Les rapports entre Juifs et Berbères en Afrique du Nord : Aspects historiques et culturels », in P. Balta, C. Dana et R. Dhoquois-Cohen (éd.), *La Méditerranée des Juifs : exodes et enracinements*, Paris, L'Harmattan, p. 75-87.
- 2006, « Emancipation and its Discontents: Jews at the Formative Period of Colonial Rule in Morocco », *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* n.s. 13, n° 1, p. 170-206.

- E. Cohen 1972, « The Black Panthers and Israeli Society », *Jewish Journal of Sociology* 14, p. 2-109.
- 2002, *The Moroccans - The Negative of the Ashkenazim*, Tel Aviv, Resling (en hébreu).
- D. Corcos 1975, *Studies in the History of the Jews of Morocco*, Jérusalem.
- Sh. Deshen 1991, *Les gens du Mellah. La vie juive au Maroc à l'époque pré-coloniale*, Paris, Éditions du Cerf.
- E. Fagnan 1894, « Le signe distinctif des Juifs au Maghreb », *Revue des études juives* 56.
- J. Gerber 1975, « The Pact of Umar in North Africa: A Reappraisal of Muslim-Jewish Relations », *Seminar on Muslim-Jewish Relations in North Africa*, Princeton, p. 40-51.
- H. Goldberg 1978, « The Mimuna and the Minority Status of Moroccan Jews », *Ethnology* 17/1, p. 75-87.
- 1992, « Potential Politics: Jewish Saints in the Moroccan Countryside and in Israel », in M. Bax, P. Kloos, and A. Koster (éd.), *Faith and Polity*, Amsterdam, VU University Press, p. 235-250.
- M. Halbwachs 1994, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel (1^{re} édition, Paris, PUF, 1925).
- M. Halbwachs 1997, *La mémoire collective*, édition critique établie par Gérard Namer, Paris, Albin Michel.
- J. Hassin 2006, « Oulipan Writing and the Search for the Lost Time of Marcel Benabou » (en hébreu), *Miqqedem Umiyyam* IX, p. 267-279.
- Sh. Hasson 1983, « The emergence of an urban social movement in Israeli society—an integrated approach », *International Journal of Urban and Regional Research* 7/2, p. 157-174.
- M. Hatmi 2007, *Al-Jama'at al-yahudiya al-maghribiya wa-al-khiyar al-sa'b bayn nida' al-sahyuniya wa-rihan al-Maghrib al-mustiqill: 1947-1961*, Utruhah al-Dawla, thèse de doctorat, Université Sidi Mohamed Ben Abdellah-Fès.
- H. Z. Hirschberg 1963, « The Problem of the Judaized Berbers », *Journal of African History* IV/3, p. 313-339.
- 1965, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord* (en hébreu), 2 vol., Jérusalem, Mossad Bialik.
- 1974/1982, *A History of the Jews in North Africa*, Leiden, Brill.

- S. Kahn-Nasser 2010, « Nationalism, Identity, and Rebellion: An Interpretation of the Wadi Salib Events », *Nationalism and Ethnic Politics* 16/3&4, p. 375-396.
- M. Kenbib 1994, *Juifs et musulmans au Maroc : 1859-1948*, Rabat, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines.
- U. Kupferschmidt 2002, « A Moroccan Tzaddik in Israel: The Emergence of the Baba Sali », *Bijdragen En Mededelingen* 11, p. 233-255.
- M. Laskier 1982, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco: 1862-1962*, Albany.
- M.-C. Lavabre 2000, « Usages et mésusages de la notion de mémoire », *Critique internationale* n° 7, p. 48-57.
- A. Levy 1994, « To Morocco and Back: Tourism and Pilgrimage among Moroccan-Born Israelis », in E. Ben-Ari and Y. Bilu (éd.), *Grasping Land*, Albany, State University of New York Press, p. 26-46.
- P. Nora (éd.) 1984-1993, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, I, *La République*, 1984 ; II, *La Nation*, 3 vol., 1986 ; III, *Les France*, 3 vol., 1993.
- Y. Oppenheimer 2011, “The Melody Still Returns in Your Veins: Music and Judeo-Arabic Identity”, *Pe’amim* 125-127, p. 377-408 (en hébreu).
- Y. Peres 1976, *Ethnic Relations in Israel*, Tel Aviv, Sifriyat Po’alim.
- Y. Peres and E. Ben-Rafael 2006, *Cleavages in Israeli Society*, Tel Aviv, Am Oved.
- D. J. Schroeter 1988, *Merchants of Essaouira: Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco*, Cambridge.
- 1997, « La découverte des Juifs berbères », in M. Abitbol (éd.), *Relations judéo-musulmanes au Maroc : Perceptions et réalités*, Paris, Stavit, p. 169-187.
- 2002, *The Sultan’s Jew: Morocco and the Sephardi World*, Stanford.
- 2008, « The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities », *Jewish Social Studies* n° 15/1, p. 145-164.
- E. Seroussi 1990, « La música arábigo-andaluzá en las baqqašot judeo-marroqu’és: Estudio histórico y musical », *Anuario Musical* 45, p. 297-315.
- 1997, « La musique andalouse-marocaine dans les manuscrits hébraïques », in M. Abitbol (éd.), *Relations judéo-musulmanes au Maroc: perceptions et réalités*, Paris, Stavit, p. 283-295.
- R. Sharcabi 2010, *Hag ha-Mimuna – me-ha-Periferya el ha-Merkaz*, Tel Aviv, Hakib-butz ha-Meuchad.

- A. Shiloah 1980, « La Nuba et la célébration des baqqashot au Maroc », in *Judaïsme d'Afrique du Nord* (éd. M. Abitbol), Jérusalem, Institut Ben-Zvi, p. 108-133.
- M. Shokeid and Sh. Deshen v, *The Generation of Transition. Continuity and Change among North African Immigrants in Israel* (édition augmentée), Jérusalem, Yad Izhak Ben-Zvi (en hébreu).
- J.-Y. & M. Tadié 1999, *Le sens de la mémoire*, Paris, Gallimard.
- Y. Tsur 2000, « Eimat ha-Karnaval – ha-Marokanim ve-ha-Temurot ba-Bacya ha-cAdatit be-Yisrael ha-Tsecira », *Alpayim* 19, p. 126-164 (en hébreu).
- 2001, *Qehillah Qeru'ah. Yehudei Maroko ve-ha-Leumiyut 1943-1954*, Tel Aviv, Am Oved (en hébreu).
- 2011, « Modern Identities of Jews in Muslim Lands: The Arab-Jewish Option », *Pe'amim* 125-127, p. 75-96 (en hébreu).
- L. Valensi 1992, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Paris, Seuil.
- L. Voinot 1948, *Pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Larose.
- A. Weingrod 1990, *The Saint of Beersheba*, Albany, State University of New York Press.
- Y. Weiss 2007, *Wadi Salib: A Confiscated Memory*, Jérusalem & Tel Aviv, The Van Leer Jerusalem Institute and Hakibbutz Hameuchad Publishing House (en hébreu).
- Y. Weiss and M. Gilad (éd.) 2005, *Memory and Amnesia: The Holocaust in Germany*, Tel Aviv, Hakibbutz Hameuchad Publishing House (en hébreu).
- Y. H. Yerushalmi 1984, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte.
- E. Yuchtman-Yaar 2005, « Continuity and Change in Israeli Society: The Test of the Melting Pot », *Israel Studies* 10/2, p. 91-128.
- H. Zafrani 1969, *Pédagogie juive en terre d'islam*, Paris, Maisonneuve.
- 1972, *Les Juifs du Maroc. Vie sociale, économique et religieuse. Études de Taqqanot et de responsa*, Paris, Geuthner.
- 1980, *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman : l'écrit et l'oral*, Paris, Geuthner.
- 1983, *Mille ans de vie juive au Maroc : Histoire et culture, religion et magie*, Paris, Maisonneuve et Larose.



Unité et dispersion des choix identitaires des juifs originaires du Maghreb en France contemporaine

CHANTAL BORDES-BENAYOUN

Toute migration engendre un réaménagement de la relation à l'autre. En introduisant une discontinuité historique et territoriale entre l'ici et l'ailleurs, la migration modifie l'évidence ancestrale des appartenances et le système de références identitaires qui, dans un équilibre toujours contingent, semblaient faire sens pour tous. Mais elle ne les bouleverse pas totalement. Dans la dynamique nouvelle de la migration et de la rencontre avec d'autres altérités que celles auxquelles on est accoutumé, c'est une réadaptation réciproque qui s'opère. La décolonisation a bouleversé les anciennes hiérarchies et les cadres d'élaboration du rapport à l'autre. Les mouvements de populations et les exodes qui l'ont accompagnée ont mis en présence, sur un mode nouveau, des peuples et cultures qui durent inventer ou réactiver, selon le cas, les termes de leurs interactions quotidiennes et de leurs échanges sociaux. Si la profondeur historique des identités maghrébines juive et musulmane conserve toute sa prégnance sociale, la période postcoloniale a vu se construire, à distance de la terre natale, des identités individuelles et collectives inédites, fruit d'un nouvel état des relations des uns aux autres.



Le départ des juifs du Maghreb, sur lequel les historiens ont écrit de belles pages et sur lequel il n'est nul besoin de revenir ici en détail, migration massive s'il en est et, à de rares exceptions près, quasi irrévocable, a conduit ceux-ci à entrer dans une nouvelle relation d'identification. On peut distinguer trois étapes de ce processus d'élaboration identitaire des juifs du Maghreb en France¹.

Rapatriés

La première étape correspond à la génération de l'exode ; elle s'organise autour de la *figure du rapatrié* et met l'accent sur l'appartenance à la cité et/ou à la culture française. La migration postcoloniale se définit alors globalement comme un « rapatriement », même si cette définition concerne *stricto sensu* les juifs d'Algérie et une partie de naturalisés des autres pays du Maghreb. Elle se caractérise par la prépondérance, pour les juifs qui ont rejoint la France après les indépendances, des nécessités de l'intégration sociale ici et maintenant. Le « choix » de la France au moment de la décolonisation représente aussi pour beaucoup d'entre eux la confirmation de leur accession à la modernité. Les juifs du Maghreb, au premier rang desquels les juifs français d'Algérie, arrivés en France à cette époque, se fondent plus ou moins dans le mouvement du rapatriement. Beaucoup se considèrent comme « rapatriés » et la plupart évoquent le fait qu'ils étaient déjà francophones et familiarisés avec la culture française pour considérer leur migration vers la France, même si elle fut contrainte, comme logique et « naturelle ». Comme leurs contemporains rapatriés, d'aucuns parlent même de l'exode comme d'un « retour » en France².

Cette période est marquée par l'influence de la situation particulière de l'Algérie dans l'histoire de la décolonisation. C'est autour de la guerre d'Algérie, de l'exode des rapatriés que va s'élaborer, dans un premier temps, une image durable des juifs

1. Même si cette désignation comporte des limites, on peut considérer ici l'ensemble de la population juive issue de la décolonisation du Maghreb comme un tout du point de vue des identifications. En dépit des nombreuses différenciations internes, le destin collectif des communautés d'Afrique du Nord et les représentations sociales dont ils firent l'objet justifient l'approche globale choisie pour ce colloque.

2. Le cas des juifs arrivés d'Égypte après la crise de Suez n'a pas été pris en compte dans cette contribution. Proche par certains aspects de celui des juifs venus du Maghreb, notamment pour les citoyens et protégés français, il a surtout concerné des juifs apatrides, plus facilement expulsables que ceux de nationalité égyptienne, et qui pouvaient plus difficilement se dire « rapatriés » en France. Le cas égyptien pose plus largement la question d'une occidentalisation à la mesure du caractère exclusif du nationalisme au moment de la décolonisation.

du Maghreb qui rejaillira sur les autres communautés. C'est, en effet, dans le sillage algérien que semble véritablement se cristalliser en France l'image des juifs d'Afrique du Nord, et ce malgré l'antériorité des indépendances de la Tunisie et du Maroc qui avaient également engendré des migrations plus sporadiques. Ces dernières avaient été plus étalées dans le temps et moins visibles que celles que produira le choc de 1962. De plus, la prépondérance numérique des juifs d'Algérie, qui choisirent massivement – en quasi totalité – de s'installer en France, a eu tendance à oblitérer le sort des autres communautés. Un double mouvement va, en définitive, d'une part, les englober dans l'ensemble des juifs arrivés du Maghreb, d'autre part, intégrer l'ensemble dans la mouvance des « rapatriés ». C'est que « le retour en métropole des rapatriés constitue le véritable choc de la décolonisation. L'événement-rupture prend ici le sens d'un événement-traumatisme. Aucune autre migration n'a suscité autant de solidarité, n'a soulevé autant de problèmes, n'a porté autant de drames »³. L'émotion mais aussi les sentiments mitigés que suscitent ces nouveaux arrivants, que la presse du moment décrit sans nuances et selon tous les stéréotypes méditerranéens, participent à la construction des catégories sociales de ces populations dans leur ensemble, dont les juifs se distinguent à peine. « Sur le quai, entourant des cageots de bois, des cartons déformés, de vieilles couvertures, des cabas, des sacs, on remarquait deux femmes drapées dans de vastes et longues jupes, et des châles de couleurs insolites ; des enfants aux larges yeux noirs, au teint olivâtre, des visages, des visages mats de musulmans, auprès de la carnation vermeille de belles israélites aux longues tresses frisées. »⁴

On peut véritablement parler dans les premiers temps d'une « pied-noirisation » des juifs du Maghreb où domine le modèle algérien⁵. L'interaction entre juifs et pieds-noirs dans la migration avait modifié, de manière plus ou moins conjoncturelle, le paysage de leurs anciennes relations. Leur commune destinée dans les bateaux accostant à Marseille, ou dans les files d'attente des services

3. Jean-Jacques Jordi, *De l'exode à l'exil. Rapatriés et Pieds-Noirs en France*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 59.

4. Article de *La Dépêche*, 31 mai 1962, cité par Chantal Benayoun, « Regards et images des pieds-noirs », in *Les juifs dans le regard de l'autre*, Presses Universitaires du Mirail/Éd. Vent Terral, 1988, p. 134.

5. Chantal Benayoun, « Juifs, pieds-noirs, séfarades ou les trois termes d'une citoyenneté », in Jean-Jacques Jordi et Émile Temime, *Marseille et le choc des décolonisations*, Édisud, 1996, p. 125-132.

sociaux, le sentiment d'exil et de déclassement social qui fut le lot de nombre d'entre eux contribuèrent à cette proximité nouvelle. Si les juifs n'en étaient pas à leur premier exil, comme l'a rappelé Benjamin Stora⁶, les pieds-noirs allaient découvrir dans un troublant jeu de miroirs l'expérience de leurs compagnons d'infortune et bientôt celle des immigrés de la même période. On a même suggéré l'idée d'une « judaïsation » ou d'une arabisation des pieds-noirs⁷. Cette définition de soi s'étendit dans le regard des autres, en particulier des métropolitains, à l'ensemble des migrants juifs du Maghreb. Sans se soucier des nuances nationales qui pouvaient différencier plus subtilement les uns et les autres, on vit en eux des rapatriés, tandis que les juifs ainsi désignés adoptèrent également ce terme qui les intégrait dans une sorte de communauté de destin, mais surtout réaffirmait leur appartenance à la nation ou, à défaut, à la culture française. Dans une relative approximation historique, le terme de « pied-noir » fut même fréquemment adopté par les juifs après leur arrivée et continue encore à être véhiculé parfois de nos jours, même s'il a perdu de sa signification au fil des générations.

Cette première étape signifiait qu'ils se tournaient vers le pays d'accueil pour lequel ils avaient déjà nourri des sentiments d'appartenance et dans la culture duquel ils avaient été élevés. Ils avaient même développé souvent une véritable passion francophone. Comme le terme de rapatrié qui renvoyait en l'occurrence à une catégorie administrative, cette appellation constituait à la fois une clé d'entrée dans la société d'installation et un symbole de leur appartenance élective à la communauté nationale le cas échéant. Nombreux sont les Marocains et Tunisiens qui demandèrent alors leur naturalisation et l'acquirent rapidement, ce qui estompa la différence de condition entre ceux qui pouvaient bénéficier comme citoyens français des mesures d'intégration et de reconversion prises par l'administration française et les étrangers qui durent en premier lieu obtenir une autorisation de séjour⁸. Les procédures d'acquisition furent souvent accélérées pour ces francophones qui avaient trouvé un emploi et pouvaient justifier de revenus suffisants. Mais cette rapide intégration ne fut pas seulement due aux conditions socio-économiques du moment, ni à l'accueil de la société métropolitaine ; elle fut aussi liée à une volonté de transformer l'exil en

6. Benjamin Stora, *Les trois exils. Juifs d'Algérie*, Paris, Stock, 2006.

7. Benayoun, *op. cit.*

8. Paul Sebag conclut, par exemple, que, très vite, « il n'y eut plus que des juifs d'origine tunisienne devenus français de plus ou moins longue date ». Paul Sebag, *Histoire des juifs de Tunisie. Des origines à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 307.

une réussite sociale pour soi-même et, plus souvent, pour les générations suivantes. L'importance de la langue française et de la priorité qui fut accordée à l'éducation a maintes fois été soulignée comme l'un des ressorts les plus forts de ce processus d'intégration.

Pour comprendre cette adhésion passionnée, il faut à la fois se référer à l'histoire de la francisation des juifs en terre coloniale qui, en une génération, avait touché l'ensemble des communautés et à la situation de ces migrants à leur arrivée en métropole. Leur degré de francisation fut moins reconnu au départ que les images stéréotypées qui en faisaient des étrangers difficiles à intégrer, aussi bien par la société d'installation que par une communauté juive locale, peu préparée à cet afflux de population. La contrepartie de la revendication de leur appartenance à la francité, c'est-à-dire à la langue et la culture française et, le cas échéant, à la nation – pour ceux qui avaient la nationalité française ou souhaitaient l'acquérir –, fut qu'ils allaient tourner la page si ce n'est tourner le dos à la terre de départ et à sa mémoire, ce qui suggéra à Albert Memmi le roman *La Statue de sel*. Un véritable processus de démaghrébisation qui avait largement été entamé précédemment fut parachevé provisoirement, mais la suite démentira ce constat définitif. En effet, selon la métaphore musulmane reprise par Romain Gary, et utilisée récemment par Nicole Serfaty, « les juifs d'Afrique du Nord avaient suspendu un temps leurs racines dans le ciel »⁹, mais les retrouvèrent autrement.

Séfarades

La deuxième étape, celle du séfarade, arriva progressivement avec la rencontre avec l'autre juif au sein des communautés métropolitaines et dans un contexte général propice aux différenciations identitaires. Elle se caractérise par une approche culturelle de la judéité. Véritable lame de fond dans la démographie, la composition sociologique, les structures et les habitudes culturelles et culturelles, l'arrivée des juifs d'Afrique du Nord dans toutes les communautés juives urbaines des années 1960 n'avait pas été pas accueillie d'une égale humeur par les plus anciens, eux-mêmes issus des vagues migratoires précédentes et pour beaucoup rescapés des camps. Le moins que l'on puisse dire, en dépit de l'effort gigantesque qui fut consenti pour absorber les nouveaux venus, est que les plus anciens ne virent pas toujours d'un bon œil ces coreligionnaires au timbre haut, aux manières insolites, apportant

9. <http://www.observatoiredesreligions.fr/spip.php?article259>

de nouveaux rituels à la synagogue. Les différences liturgiques entre ashkénazes et séfarades paraissaient parfois insurmontables, tandis que les premiers étaient tentés de porter un regard condescendant ou suspicieux sur les seconds, jugés trop orientaux et qu'il fallait s'employer à « civiliser ». Cette différence culturelle et historique se creusa avec la naissance d'un mouvement de revendication séfarade en Israël dans les années 1970. La redécouverte de l'identité séfarade fut d'autant plus forte qu'elle touchait l'ensemble des juifs maghrébins et des familles installées en Israël comme en diaspora.

Les juifs d'Afrique du Nord avaient-ils une conscience aiguë de leur séfaradité avant cette période de combat pour l'égalité en Israël ? Les témoignages nous indiquent que le terme de « séfarade », relatif, dans la tradition hébraïque, à la branche espagnole du judaïsme, n'était guère employé au Maghreb avant la décolonisation, sauf peut-être par une petite minorité faisant valoir ses origines espagnoles afin de mieux s'inscrire dans le mouvement de colonisation. Son utilisation dans la vie sociale reste attachée à la différenciation interne entre les deux branches traditionnelles du judaïsme qui prend un relief particulier dans la seconde moitié du XX^e siècle. Cette prise de conscience séfarade alla dans un premier temps contribuer à installer au sein des communautés juives la place numériquement massive des juifs d'Afrique du Nord en France, à tel point que le terme séfarade y est devenu quasiment un synonyme, dans le pays, de judéo-maghrébin, masquant la réalité des judéo-espagnols qui revendiquent pour eux-mêmes l'origine authentique de cette appellation. Que les juifs séfarades se revendiquent comme tels depuis est incontestable. Sur les 321 personnes qui se sont déclarées comme séfarades dans l'enquête *La condition juive en France*, menée en 2005, 138 (soit 43 % des interrogés) ont tenu à apporter cette précision dans une liste de propositions relatives à la judéité, alors que le terme pied-noir n'a par exemple retenu l'attention que de 33 personnes¹⁰. Tombé en désuétude par rapport aux enquêtes antérieures, ce dernier ne concerne plus guère, en effet, que la première génération de l'exode, en tout cas celle née au Maghreb, même si les méandres de la mémoire continuent de travailler à la marge les descendants de pieds-noirs¹¹. Les générations suivantes, nées en France, revendiquent plus volontiers la mention de leur qualité de « juif séfarade ». Mais l'affirmation séfarade progresse

10. Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun, Freddy Raphaël, *La condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 67.

11. Michèle Baussant, *Pieds-Noirs, mémoires d'exil*, Paris, Stock, 2002.

d'autant plus que, d'une part, elle s'est progressivement structurée en Israël et en diaspora, en particulier au Canada et aux États-Unis, d'autre part, elle participe au mouvement plus général de revendication des identités particulières dans la société française. Mouvement sociopolitique où les séfarades entendaient lutter contre les discriminations dont ils faisaient l'objet en Israël, l'émergence d'une identité séfarade obéit à d'autres motifs dans les différentes diasporas. Alors qu'au Québec, elle permit, par exemple, de prendre place au sein d'une société opposant anglophones-ashkénazes et francophones-séfarades, en France, cette revendication revêtit plutôt le sens d'un renouveau culturel marqué par un profond engouement pour l'histoire, la langue et la littérature juives. Dans ce mouvement de réaffirmation identitaire juive qui a marqué les années 1980, les identités se déclinent selon toute la palette possible, chacun faisant valoir à l'infini les spécificités d'une origine géographique, culturelle et linguistique particulière, qui précise sur la cartographie de la diaspora les diverses appartenances locales, yddish, judéo-espagnole, judéo-arabe, européenne, polonaise, russe, maghrébine, marocaine, tunisienne, égyptienne, etc. C'est le moment d'une redécouverte des cultures juives d'Europe de l'Est comme des traditions héritées du monde hispanique ou des terres d'islam, que scandent une multitude d'initiatives artistiques, universitaires et éditoriales. Dans cette effervescence, les séfarades renouent avec les territoires, langues et traditions d'origine dont les publications des années 1980 jusqu'au moment clé du 500^e anniversaire de l'expulsion des juifs d'Espagne en 1992 témoignent largement. Si cette période correspond d'abord à une singularisation au sein du monde juif, après une période de « flottement et de désarroi »¹², elle amorce, sans la contredire, une nouvelle étape.

Juifs...

Dans la troisième période marquée par un nouveau rapport à l'espace public, la figure prépondérante est celle du juif. Cette revendication épouse le mouvement général d'ethnisation des rapports sociaux en France. Elle fut symbolisée, dans les années 1980, par l'émergence sur la scène publique de la génération des « Feujes » concomitante de celle des « Beurs » parmi les catégories de différenciation ethnique qui allaient structurer la scène identitaire de l'époque et perdurer dans les esprits. À partir de ce tournant dans l'approche des particularismes de la société française traditionnellement jacobine, l'affirmation juive, à l'instar des autres revendications

12. Claude Tapia, *Les juifs sépharades en France (1965-1985). Études psychosociologiques et historiques*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 17.

identitaires, se déploie dans l'espace public pour atteindre des sommets dans les années 2000. Près de cinquante ans après la guerre d'Algérie et la décolonisation, les juifs français originaires du Maghreb dont les enfants avaient pu jouer un rôle, au côté des Beurs, enfants français d'immigrés maghrébins, dans les mouvements antiracistes des années 1980, ont-ils un rôle particulier dans cette évolution¹³ ? Comme l'ont montré globalement les résultats de l'enquête évoquée précédemment, l'évolution globale de la population juive de France manifeste une forte intégration sociale et une faible différenciation des comportements selon l'origine ashkénaze ou séfaraïde, au profit d'une affirmation juive plus globale.

Cependant, les séfaraïdes sont plus nombreux que les ashkénazes à se proclamer juifs et à choisir le terme « juif » parmi une liste d'adjectifs pour définir leur identité (60 % des séfaraïdes contre 40 % des ashkénazes)¹⁴. Le rôle des juifs d'Afrique du Nord dans la réaffirmation juive d'après-guerre se confirme ici avec le refus très fort chez les plus jeunes de céder à une forme jugée trop timorée de présentation de soi. Ce sont, en effet, les jeunes qui affichent le plus volontiers leur qualité de juifs : 62,5 % des moins de 39 ans, c'est-à-dire ceux nés après la décolonisation, 53,4 % des 40-69 ans, 43,6 % des plus de 70 ans. En revanche, les anciens, nés au Maghreb, ont continué de cultiver une forme d'israélitisme et continuent de se déclarer « français de confession israélite ». Ainsi Colette, une cinquantenaire interrogée lors de l'enquête *La condition juive*, dit employer « le terme "israélite" pour souligner le fait [qu'elle est] française et qu'ensuite elle est juive. Juif est un terme péjoratif »¹⁵. Et Myriam, la soixantaine, de rappeler qu'elle employait « le terme israélite au Maroc, et non le terme juif. Israélite, une expression plus élégante, moins péjorative, employée par les uns et les autres ». À l'inverse, les plus jeunes accordent au mot « juif » une valeur positive : « Je me définis plutôt comme juive, car le terme est à mon sens plus adapté pour prouver à son interlocuteur qu'on assume totalement sa judéité. » Pierre, 53 ans, originaire d'Algérie, dit avoir évolué, confirmant ainsi la rupture avec la vision israélite au profit d'une judéité affichée : « Avant, je me disais israélite, je voulais être anonyme, mais mon nom me rattrapait. Maintenant je me définis comme juif. Se dire juif, c'est une manière d'assumer mon identité. »

13. Ce mouvement a été particulièrement actif à la fin des années 1980 avec SOS-Racisme par exemple. *Le Monde*, 19 août 1987.

14. *La condition juive...*, *op. cit.*, p. 66.

15. Sauf mention contraire, tous les extraits d'entretien sont tirés de l'enquête *La condition juive en France*, conduite en 2004-2005 et dont des résultats inédits sont présentés ici.

Si la revendication de la judéité constitue une rupture par rapport au modèle du franco-judaïsme d'avant la Seconde Guerre mondiale, entre les années du renouveau et aujourd'hui, elle tend à changer de contenu. Pour une partie au moins des juifs interrogés aujourd'hui, elle tend à passer d'une approche culturelle et laïque, centrée sur la redécouverte et la valorisation d'une culture séfarade, à une approche politique et religieuse. Ainsi, dans l'ensemble de la population d'enquête de *La condition juive*, la revendication du terme juif croît nettement avec le niveau de pratique religieuse (66,6 % des plus pratiquants et seulement 32,3 % des non ou faiblement pratiquants¹⁶) et le degré de militantisme communautaire. Après les années de redécouverte culturelle dans des générations qui s'étaient déjudaisées, c'est en effet vers un contenu plus religieux que se tourne une partie de la génération actuelle. Si les « israélites » du Maghreb, conquis par l'universalisme républicain, réservaient la pratique religieuse à l'espace privé ou ne pratiquaient pas, leurs enfants sont parfois devenus plus juifs que leurs parents et, contre toute attente, expriment cette appartenance par une reconquête du domaine religieux et communautaire abandonné ou peu fréquenté par leurs aînés. La religion devient plus exigeante et revêt un caractère de plus en plus identitaire. Si le nombre de pratiquants réguliers n'a pas fortement augmenté en valeur absolue (40 % en moyenne de pratiquants déclarés), en revanche, l'évolution intergénérationnelle montre une progression de la référence religieuse chez les plus jeunes. Toutefois, les séfarades originaires d'Afrique du Nord ne sont guère les premiers ni les seuls artisans de cette évolution : ils restent plus nombreux que leurs coreligionnaires ashkénazes à s'avouer moins religieux que leurs parents (35 % contre 22 %).

Mais au-delà des chiffres, c'est un nouveau rapport au religieux qui semble s'être installé parmi une frange de la population. Ainsi nombre des personnes rencontrées se disent plus religieuses que leur parents et se réapproprient des pratiques et rituels hier délaissés par leur aînés. La progression spectaculaire des écoles juives qui sont en grande majorité dirigées par des mouvements orthodoxes voire ultraorthodoxes tend à rompre avec la tradition léguée en Afrique du Nord par la scolarisation dans les écoles françaises ou dans celles de l'Alliance israélite. Contrairement à l'équilibre voulu et à l'inscription dans une perspective universaliste de ces écoles d'hier, dans nombre des écoles juives d'aujourd'hui on fait plutôt l'apprentissage de sa différence inéluctable, de l'inconfort de l'exil, de l'hostilité du monde extérieur, de la rigueur

16. *Ibid.*, p. 69.

impérative de la loi religieuse et de la peur de sa transgression. Les enseignements y sont dispensés par des rabbins souvent plus enclins à diffuser le *kodech* dans une langue approximative, mélange d'hébraïsmes et de français, qu'à former et ouvrir les esprits.

Dans les espaces communautaires, hier animés par des laïcs, le religieux est également plus présent. Elsa, née en France à la fin des années 1960 de parents venus du Maroc, est plus pratiquante qu'eux et participe à la vie communautaire de sa ville. Elle dit choisir ses amis de préférence parmi les juifs et, contrairement à ses parents qui se disaient israélites, elle se définit avec passion comme « juive, dans [son] cœur et dans tout [son être] ».

Certes, la religion et les coutumes populaires qui l'entouraient au Maghreb n'étaient guère absentes parmi les générations précédentes. Beaucoup même avaient privilégié, au Maghreb comme après leur arrivée en France, une forme de religion populaire faite de traditions culinaires, de particularismes locaux et croyances partagées avec les religions musulmane et chrétienne tels que le culte de certains saints. Et la religion de certains en Algérie et dans les grandes villes du Maghreb avait composé, la modernité aidant, de « petits arrangements avec Dieu »¹⁷. Si la religion se perpétuait après la migration, elle était le plus souvent réinterprétée en fonctions des conditions et contraintes locales : proximité des lieux de culte ou non, possibilités d'approvisionnement en produits casher, priorités données bien souvent à l'intégration socioprofessionnelle sur la pratique religieuse et communautaire. Ceux qui maintenaient une pratique religieuse le faisaient souvent au prix d'accommodements divers et privilégiaient parfois une forme de ritualisme à la maison, à défaut d'une fréquentation assidue de la synagogue. D'autres avaient rompu depuis longtemps ou, comme une conséquence de l'exode, avec une pratique régulière de la religion. Mais, dans l'ensemble, il s'agissait d'une approche individualisée et facultative de la religion qui, du reste, concordait avec celle de la société environnante du moment, gagnée, comme l'a montré la sociologie des religions, par un processus alors jugé alors inexorable de sécularisation.

Mais les générations suivantes, quand elles s'en réclament – ce qui, rappelons-le ne concerne qu'une partie d'entre elles – ont une interprétation différente de la religion en métropole. Elle tend à devenir souvent plus exigeante et plus rigoureuse.

17. Joëlle Allouche-Benayoun et Doris Bensimon, *Les Juifs d'Algérie. Mémoires et identités plurielles*, Paris, Éditions Stavit, 1998 (2^e édition).

Si un tiers de personnes avouent être plus pratiquantes que leurs parents, progression que nombre de parents interrogés confirment à leur tour, cette assertion est vérifiée par un haut degré d'observance et, souvent, une orthodoxisation croissante des pratiques. Il n'est pas rare que les enfants exigent le respect plus strict des règles de la cacherout ou du shabbat par exemple, engendrant conflits et négociations à l'intérieur des familles pouvant aboutir *in fine* à une « conversion » des parents. Sous l'influence de ses enfants et pour pouvoir continuer à les recevoir chez lui car ils exigeaient de manger casher voire *glatt casher*, Robert, 65 ans, est devenu plus pratiquant qu'il ne l'était en arrivant d'Algérie.

De plus, ces nouveaux pratiquants, qui placent la dimension religieuse au centre de leur identification juive, entendent en témoigner activement et de manière plus ostensible que leurs parents. Jessica, 22 ans, très pratiquante, se dit beaucoup plus religieuse que ses parents, tous deux juifs originaires du Maroc, qui « fêtaient Noël à la maison », tradition qui la fait sourire et qu'évidemment elle ne suit plus¹⁸. « Je suis juive, ajoute-t-elle, c'est ce que je suis. Oui, autrefois on disait israélite, mais je déteste ce terme, j'ai l'impression qu'on a honte de dire juif. » Et quand on l'interroge sur le vœu qu'elle souhaiterait exprimer auprès des pouvoirs publics, elle dit souhaiter « qu'on puisse porter nos signes identitaires sans se sentir mal à l'aise », revendiquant ainsi une tout autre approche de la laïcité que celle des générations précédentes. D'ailleurs, Jessica se sent mal à l'aise en France et envisage de partir car elle « s'y sent moins à sa place » et se dit inquiète pour l'avenir des juifs en France, préoccupation qu'elle partage avec ses coreligionnaires qui constituent désormais le principal cercle de ses fréquentations. C'est alors dans la pratique d'une sociabilité exclusive et la fréquentation quotidienne des espaces de la vie juive (centre communautaire, synagogues, associations, mouvements de jeunesse et groupes d'amis) que se nourrit et se conforte au jour le jour un sentiment d'exclusion et d'exceptionnalité juive qui, dans les cas les plus extrêmes qui ne sont pas rares, pousse à la remise en question et à la rupture, dans les propos, avec la France et la citoyenneté française¹⁹.

18. Pour surprenante que puisse paraître cette allusion à Noël, elle reflète une réalité de la vie en Afrique du Nord. Dès l'enquête que nous avons réalisée en 1993 avec Colette Zytnicki, nous avons pu observer l'évocation de cette pratique laïque de Noël parmi une petite proportion de personnes.

19. La radicalisation de certaines positions s'assortit fréquemment d'une relation plus forte à Israël et s'exprime par l'affirmation d'un éventuel projet d'*alyah*. *La condition juive...*, *op. cit.*, p. 76.

... et Français

Cette manière de se proclamer juif, dans un environnement perçu comme inquiétant, n'est certes pas le seul fait de jeunes séfarades. Comme cela a pu être établi, la différence entre ashkénazes et séfarades n'est plus aussi marquée plus de cinquante ans après l'arrivée des juifs d'Afrique du Nord, et dément les préjugés habituels et la persistance de l'image d'un judaïsme séfarade plus religieux, plus communautaire et plus visible. C'est donc plus largement une tendance partagée par un ensemble de juifs, d'origine géographique diverse, français nés en France, aujourd'hui plus tentés par une forme de repli communautaire. Une telle vision n'est l'apanage que d'une partie, qui tranche avec la persistance et même, par réaction, la réactivation du modèle d'intégration parmi les anciens, qui continuent de cultiver leur appartenance à la France et n'hésitent pas à remobiliser les valeurs des israélites, ainsi que pour un nombre non négligeable de juifs se définissant d'autant plus comme « juifs laïques » qu'ils refusent pour leur part une tendance à l'orthodoxisation et la communautarisation. Héritier d'une famille déjà peu pratiquante en Afrique du Nord, Samy, 24 ans, né en France, se dit aussi peu pratiquant que ses parents mais s'affirme avec autant de conviction comme « juif et français ». Sa relation au judaïsme dont il n'a reçu qu'une brève d'enseignement, « juste le nécessaire pour pouvoir faire sa *bar-mitzvah* », n'est ni religieuse ni relative à Israël, pays qu'il ne connaît pas où il n'a pas de famille, mais plutôt culturelle.

La progression de la revendication laïque en France aujourd'hui dans le monde juif, marquée par le succès d'associations éponymes et de l'autodéfinition comme laïcs de juifs peu ou non pratiquants, n'a d'égale que la radicalisation religieuse d'une partie du groupe. Son succès s'explique notamment par la réalité numérique prégnante, inéluctable, de la « mixité » conjugale et familiale qui tend à réduire de nos jours la différence entre juifs et non-juifs, les familles « mixtes » trouvant dans cet espace la possibilité de se référer à une sorte de judaïsme sans religion.

Comme le montrent toutes les enquêtes, l'intégration socio-économique des juifs originaires du Maghreb s'est accomplie et a été favorisée par la situation de départ et la francophonie. La distance culturelle s'est estompée au quotidien entre juifs et non-juifs, malgré la tendance à l'ethnisation des rapports sociaux, la persistance de préjugés et le sentiment d'insécurité qui a pu s'exprimer récemment. Un plus grand métissage des manières de vivre lié au contexte global favorise un effacement ou un déplacement constant des frontières de l'altérité aussi bien entre juifs et non-juifs qu'à l'intérieur du groupe juif.

Ashkénazes et séfarades ont parfois déteint les uns sur les autres, comme le montre le succès inattendu du mouvement hassidique loubavitch, d'origine ashkénaze auprès des enfants de juifs marocains²⁰. De la même manière, le combat pour la mémoire de la Shoah est fréquemment relayé par des jeunes d'origine maghrébine, qui se sont fortement identifiés à la cause, tant la Shoah est désormais inscrite au cœur des problématiques identitaires. Une jeune femme juive de 26 ans dont la famille est d'origine algérienne avoue se sentir coupable de n'avoir pas été directement éprouvée par la déportation et le génocide et déclare : « Mon intérêt pour la Shoah, cela a été d'abord une recherche identitaire. Bon, je suis juive, mais pour tout le monde en France, quand on parle de judaïsme, on parle de Shoah, donc c'est une partie de soi-même, car dans la pensée populaire, c'est associé aux juifs, donc on va s'intéresser plus que les autres à la Shoah. »²¹ Le taux de mariages mixtes est impressionnant et encore on peut considérer que les chiffres sous-estiment par nature les conversions et l'éloignement de certains couples « mixtes » et de leurs enfants qui ne se reconnaissent plus ou que peu dans le judaïsme et qui, pour cette raison, échappent aux recensements sociologiques. L'importance de la mixité conjugale et des nouvelles formes de conjugalité qui touchent le monde juif au moins autant que la société globale ne peut être négligée. Selon l'enquête d'Erik Cohen publiée en 2002, 69 % des juifs de France ont un conjoint juif, 30 % un conjoint non juif, 1 % un conjoint converti²². 70 % de la population de l'enquête *La condition juive*, toutes origines confondues, ont fait l'expérience d'un mariage mixte dans la famille proche, les séfarades que l'on pourrait croire plus épargnés par le phénomène sont en fait légèrement plus nombreux à l'avoir éprouvé (73,5 %). En matière de choix du conjoint, les comportements se sont modifiés à la seconde génération de l'exode. Les unions entre juifs d'origine géographique différente se sont multipliées et aujourd'hui

20. Le mouvement Habad-Loubavitch, qui constitue l'une des branches les plus actives aujourd'hui du hassidisme, est un mouvement d'origine ashkénaze né au XVIII^e siècle en Europe de l'Est qui s'est répandu dans l'ensemble de la diaspora contemporaine et en Israël ; il compte aujourd'hui de très nombreux adeptes d'origine séfarade. Il faut rappeler toutefois que le mouvement était déjà présent au Maghreb avant les indépendances. Ce n'est donc pas un phénomène nouveau, mais il a pris une ampleur exceptionnelle avec le mouvement de rejuudaïsation qui a suivi l'exode, influencé par l'activisme de ce groupe religieux et de quelques autres.

21. Propos extraits d'une enquête liminaire réalisée en 2005. Chantal Bordes-Benayoun, « Génération mémoire », in Jacques Fijalkow (dir.), *Les enfants de la Shoah*, Paris, Les Éditions de Paris, Max Chateil, 2006, p. 205.

22. Erik Cohen, Erik H. Cohen, *Les juifs de France. Valeurs et identités*, Paris, Rapport au Fonds social juif unifié, novembre 2002.

7 % des enquêtés ne sont ni séfarades ni ashkénazes car ils peuvent se réclamer des deux héritages en raison de la mixité familiale dont ils sont issus. Les autres formes de conjugalité progressent également, ce qui confirme l'intégration globale. Cette homogénéité des comportements contraste néanmoins avec la diversité de plus en plus prononcée des interprétations de l'appartenance juive et le divorce de plus en plus profond entre un judaïsme plus religieux et communautaire, fortement médiatisé, d'un côté, et un judaïsme périphérique plus individualisé dans son interprétation de la judéité, de l'autre. Si une frange de la population juive vivant de plus en plus à la périphérie des institutions communautaires échappe totalement aux enquêtes, rares néanmoins sont ceux qui refusent totalement de se définir en relation avec la judéité. Anna, 27 ans, dont les deux parents d'origine nord-africaine sont nés en France, qui a accepté d'être interrogée dans le cadre d'une enquête explicitement consacrée au judaïsme, dit refuser néanmoins de se définir de la sorte, car pour elle la judéité ne serait qu'une marque identitaire parmi d'autres. « Si je dois me définir, a-t-elle déclaré, je dirais plutôt femme et pianiste. » La distance prise par Patrick est encore plus affirmée. Issu de parents non pratiquants d'origine maghrébine nés en France, il se dit aussi peu religieux qu'eux. Il vit avec une non-juive et refuse de choisir parmi les termes de définition proposés (juif, israélien, séfardite, etc.). Il se dit « indépendant » et considère « toute revendication d'appartenance trop réductrice ». Il ne pratique aucun rite juif, en revanche célèbre Noël et conteste même la problématique de l'enquête, trop centrée à ses yeux sur l'expérience de la judéité : « Je ne me reconnais dans aucun de ces termes. Je ne suis jamais allé en Israël et n'y connais personne. Je ne m'y installerai pas. Et, pour rompre avec l'orientation de ce questionnaire, qui sait si je n'irai pas m'installer en Espagne ? »

Ces interprétations en marge du judaïsme organisé entretiennent avec le fait juif une relation variable, choisie et fluctuante. Elles s'inscrivent souvent dans un contexte familial plus « métissé », marqué non seulement par des unions mixtes, mais aussi par des expériences de conversions à d'autres religions qui sont plus fréquentes qu'on ne pourrait le supposer. Joël, 42 ans, issu d'une union entre un père originaire du Maghreb et une mère non juive, a lui-même épousé une catholique. Il se dit français et ne se reconnaît dans aucune autre appellation. Non pratiquant, il fête Noël en famille et avoue une grande distance par rapport à la vie juive religieuse et communautaire. À cet égard, sa famille proche a enregistré une conversion au catholicisme et une autre à l'islam. Cette hétérogénéité familiale est une nouvelle donnée qui vient contrarier les tendances plus univoques analysées précédemment.



C'est, en effet, au sein même des familles que de nouveaux clivages sont apparus. Claude, par exemple, qui est arrivé d'Algérie à l'âge de 2 ans, précise qu'il est « juif, français, pied-noir et d'origine berbère ». Ce célibataire non pratiquant dit se « désintéresser totalement des questions religieuses » même s'il marque le Yom Kippour et fête Noël. Quand on l'interroge sur les conversions²³, il dit être surpris par le choix d'une cousine devenue loubavitch !

Ces quelques éléments de diversité quant aux expériences et interprétations de la judéité montrent à quel point la continuité judéo-maghrébine aujourd'hui se heurte, en dépit de toutes les initiatives mémorielles, à la logique d'un monde travaillé par la multiplicité des appartenances. À l'évidence ancestrale d'une appartenance locale réinterprétée à la faveur d'un accès à la modernité ont succédé ces fluctuations identitaires qui, de crispations religieuses ou ethniques en prises de distance ou abandons, ne font que s'inscrire dans les dynamiques identitaires incertaines de notre monde.

23. Deux questions de l'enquête *La condition juive* portaient en effet sur l'expérience de la conversion vers le judaïsme ou du judaïsme vers d'autres religions.







Migrations juives maghrébines à Paris et Montréal

Approche quantitative du mariage religieux en migration,
1954-1980¹

YOLANDE COHEN et YANN SCIOLODO-ZÜRCHER

Répondant à l'invitation de Nancy Green à comparer les trajectoires migratoires, cette étude met au jour, à la fois dans l'espace et dans le temps, les pratiques matrimoniales religieuses de juifs maghrébins installés à Paris et à Montréal qui, en situations post-coloniales, ont été contraints de quitter les territoires où ils étaient auparavant établis². L'étude statistique de ces mariages religieux permet non seulement de présenter les formes d'implantation, mais de révéler aussi, de façon plus large, les répercussions de ces mêmes migrations dans les communautés d'accueil³.

1. Les auteurs remercient Linda Guerry (UQÀM) et Françoise Bahoken (Université de Poitiers, laboratoire MIGRINTER) pour leur aide et leurs conseils.

2. Nancy L. Green, *Repenser les migrations*, Paris, Puf, Le Nœud Gordien, 2002, p. 23 et suiv.

3. Cette étude s'inscrit dans le cadre d'une recherche comparative sur l'immigration juive contemporaine à Paris et à Montréal menée par Yolande Cohen et Linda Guerry (Université du Québec à Montréal) et Yann Scioldo-Zürcher (CNRS, laboratoire MIGRINTER, Poitiers). Voir, pour le cas parisien, Yann Scioldo-Zürcher et Françoise Bahoken, « Se marier aux Tournelles. Approche socio-démographique du mariage séfaraïde en France postcoloniale (1954-1970) », *Archives juives*, vol. 42, 2009/2, p. 82-97.



Car, bien évidemment, ce furent à la fois les migrants et les membres des structures accueillantes qui furent conduits à une reconfiguration culturelle d'envergure.

En effet, aux lendemains des indépendances, l'Afrique du Nord perdit définitivement ses communautés juives ; brutalement dans le cas de l'Algérie, de façon plus diffuse, mais tout aussi irréversible, dans les cas tunisiens et marocains. On évaluait, en 1954, à 500 000 le nombre de juifs vivant dans les possessions coloniales françaises d'Afrique du Nord ; fin 1967, ils n'étaient déjà plus que 62 000⁴. Ils sont aujourd'hui quelques milliers à résider dans les pays du Maghreb. Comme ils avaient été de longue date naturalisés français, et avaient acquis les « habitus nationaux », les juifs d'Algérie se réinstallèrent, dans leur immense majorité, en France. Ils y bénéficièrent d'ailleurs des lois de réintégration économiques et sociales construites à l'intention des rapatriés coloniaux⁵. Les juifs de Tunisie et du Maroc qui avaient la nationalité française jouirent, eux aussi, de ces mêmes droits. Les non-Français furent, quant à eux, considérés par l'administration nationale comme de simples migrants, au même titre d'ailleurs que les « musulmans » qui venaient travailler en France à la même époque. On sait cependant qu'une politique de naturalisation rapide, soutenue par la communauté juive française, fut aussi mise en place à l'intention des ses membres pratiquants. Il n'empêche que les chemins vers la France et la sédentarisation de ces migrants ne furent ni automatiques ni même évidents, et que d'importants flux se dirigèrent vers Israël et le Canada. Plus de 80 % des juifs marocains réalisèrent leur *alyah* ; 8 000 partirent outre-Atlantique où des conditions d'accueil et de naturalisation étaient facilitées.

Cette étude présente une comparaison de données issues de l'étude quantitative de *kétoubot* (actes religieux de mariages), croisés aux dossiers de préparation de mariage, dans le cas des synagogues françaises et de *Publications of bans* des synagogues québécoises. Ces données matrimoniales donnent une photographie des jeunes adultes de la communauté juive maghrébine en migration⁶. De même, la

4. Doris Bensimon, *L'intégration des Juifs nord-africains en France*, Paris, Mouton, 1971, p. 1 et suiv. En 1967, on dénombrait 53 000 juifs résidant au Maroc, 8 000 en Tunisie et à peine 1 000 en Algérie.

5. Yann Scioldo-Zürcher, *Devenir métropolitain, politique d'accueil et parcours de rapatriés d'Algérie en métropole, 1954-2005*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2010.

6. Les *kétoubot*, actes notariés de mariage (rédigés en français dans les deux synagogues françaises), n'ont pour cette période qu'une valeur symbolique. Les dossiers de préparation au mariage, en revanche, ont une utilité administrative et religieuse précise : ils servent à assurer aux autorités rabbiniques que les époux rentrent bien dans les règles religieuses du mariage ; on y lit notamment des

comparaison entre les situations françaises et canadiennes met au jour les différentes configurations communautaires auxquelles les communautés d'accueil ont dû faire face. En effet, si le « mariage juif » a été un objet d'étude privilégié dans les *Jewish studies*, le fait de comparer les mariages en migration reste un point de recherche encore très marginal que cet article cherche à combler.

Comparer les configurations communautaires

Pour une analyse comparée des pratiques du judaïsme

La comparaison proposée est synchronique ; les périodes étudiées correspondant toutes deux aux fortes périodes d'arrivée de populations juives maghrébines. Dans le cas français, les dossiers de mariages ont été dépouillés entre 1954 et 1970⁷, intervalle qui englobe les indépendances des deux protectorats maghrébins et de l'Algérie et les répercussions antijuives du conflit israélo-palestinien de 1967 dans ces mêmes pays. Dans le cas québécois, les données dépouillées concernent la décennie 1970, période charnière dans l'immigration juive canadienne. Comptant 7 995 personnes arrivées entre 1960 et 1991 (selon le recensement de 1991), les juifs originaires du Maroc constituent rapidement le sous-groupe le plus compact de la communauté juive montréalaise.

Le choix des synagogues étudiées, quant à lui, permet d'embrasser de la façon la plus large possible le caractère protéiforme du judaïsme. Il s'est agi d'analyser à la fois le « judaïsme » consistorial français, qui depuis 1808 fait figure de traditionnel représentant de la communauté juive auprès de l'État, sans omettre de prendre en considération les formes d'un judaïsme libéral, certes minoritaire, mais réellement implanté dans la capitale parisienne. La monumentale et prestigieuse synagogue des Tournelles, inaugurée en 1876, est située dans le IV^e arrondissement à la périphérie

renseignements sur la religion des fiancés, qu'ils soient membres ou non de la communauté juive. À ces données s'ajoutent les mentions des lieux de naissance des futurs époux et de leurs parents, leurs professions, voire leur nationalité. Les *Publications of bans* canadiennes (rédigées en anglais la plupart du temps) mentionnent d'autres informations complémentaires. Contrairement au cas français où seul le mariage civil a une valeur juridique, selon les règles qui président à la séparation des Églises et de l'État, les bans synagogaux canadiens sont transmis à l'administration, le rabbin, comme tous les représentants des religions reconnues, ayant aussi une fonction d'officier d'état civil. À ce titre, il doit fournir des renseignements concernant notamment les niveaux d'étude et les langues pratiquées au sein des ménages.

7. Malheureusement, à la suite d'une perte importante d'archives, seuls les dossiers allant de 1963 à 1970 ont pu être étudiés pour la synagogue Copernic.

du Pletzl de Paris, lieu de prédilection de l'ancienne immigration juive ashkénaze⁸. En 1958, les autorités consistoriales mirent, non sans tension, ce temple à la disposition de toute la nouvelle présence juive nord-africaine. Aussi, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la reconstruction de la communauté juive française s'est faite dans la conscience qu'il fallait intégrer le judaïsme nord-africain en lui octroyant aussi une place symbolique dans un des plus hauts lieux du judaïsme parisien. Le temple devint à la fois le lieu de référence des juifs de Constantine, le rabbin Feuerwerker étant remplacé par le rabbin Chekroun, mais aussi celui de tous les juifs d'Afrique du Nord, indépendamment des traditions culturelles qu'ils avaient quittées, du moins jusqu'à la construction de synagogues spécialement dédiées à leurs anciens rites locaux, à partir du milieu de la décennie 1960⁹.

La synagogue de la rue Copernic, quant à elle, est issue d'une tout autre histoire. Elle est créée en France en 1907 comme lieu du rassemblement du judaïsme libéral et son rabbin n'est pas sous autorité consistoriale. Faisant figure à part dans le judaïsme français, elle fut, dès sa fondation, accusée de permissivité par ses détracteurs, mais elle finit par imposer, dans le paysage parisien, une pratique juive modernisée et, selon la volonté de ses fondateurs, « adaptée aux exigences du temps »¹⁰. « L'aventure libérale » se poursuivit au lendemain de la Seconde Guerre mondiale et, rapidement, la synagogue retrouva un nombre important d'adhérents : ils étaient 125 en 1945, 600 au début de la décennie 1960¹¹. Le rabbin Zaoui, originaire d'Oran et présent à la *téba* (chaire) depuis 1946, imposa néanmoins un retour à la langue hébraïque et exigea, pour la célébration religieuse des mariages, la conversion des époux lorsque l'un des époux n'était pas juif.

La Spanish and Portuguese Synagogue (SPS), enfin, a été fondée à Montréal en 1777 par des Britanniques descendants de juifs espagnols et portugais.

8. Dominique Jarassé, *Guide du patrimoine juif parisien*, Paris, Parigramme, 2003, p. 77-81.

9. Yann Scioldo-Zürcher, « Se marier à la synagogue des Tournelles, approche sociodémographique du mariage sépharade en France postcoloniale, 1954-1970 », *Archives juives*, n° 42/2, 2^e semestre 2009, p. 82-97.

10. Catherine Poujol, « Les débuts de l'Union libérale israélite (1895-1939). Le pari de moderniser le judaïsme français », *Archives juives*, n° 40/2, 2^e semestre 2007, p. 65-81.

11. Michael Meyer, *Response to modernity: A history of the Reform Movement in Judaism*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 347, cité par Laura Hobson-Faure, « Renaitre sous les auspices américains et britanniques. Le mouvement libéral juif en France après la Shoah (1944-1970) », *Archives juives*, n° 40/2, 2^e semestre 2007, p. 82-99, p. 88.

Traditionnellement de rite séfaraïde, aujourd'hui de rite séfaraïde orthodoxe moderne, elle est la plus ancienne synagogue du Canada¹². L'édifice fut déménagé à plusieurs reprises pour finalement être installé dans le quartier Snowdon – Côte des Neiges – en 1947. Si le lieu était celui où affluaient la plupart des nouveaux arrivants, le quartier devint aussi rapidement un « quartier juif ». Il abrite d'ailleurs depuis la décennie 1990 le nouveau « campus juif », où sont rassemblées toutes les grandes institutions juives de Montréal (le centre communautaire, le centre Gelber, le théâtre Segal...). Dans les années 1960, cette synagogue, dont 80 % des membres sont ashkénazes et anglophones, devint aussi celle de nombreux juifs Marocains¹³.

Un renouvellement communautaire considérable

Entre 1955 et 1970, on dénombre 2 151 mariages célébrés à la synagogue des Tournelles sur un ensemble de 8 910 mariages, *a minima*, enregistrés dans l'ensemble des synagogues consistoriales parisiennes¹⁴. Entre 1963 et 1970, ce sont 706 unions qui sont célébrées dans la synagogue libérale de la rue Copernic. Enfin, on dénombre 725 mariages à la Spanish and Portuguese Synagogue de Montréal.

Entre 1955 et 1969, le nombre total de mariages consistoriaux célébrés à Paris croît de 6,14 % par année ; ce même taux est de 5,31 % pour les unions qui se sont déroulées à la synagogue des Tournelles¹⁵. Les mariages de la synagogue de la rue Copernic, quant à eux, connaissent un taux annuel de croissance plus important encore, de 8,23 % entre 1963 et 1970. Avec un taux de croissance annuel de 1,14 %, la synagogue montréalaise, de son côté, connaît certes une croissance annuelle plus faible, mais n'en reste pas moins un lieu où le judaïsme québécois se renouvelle.

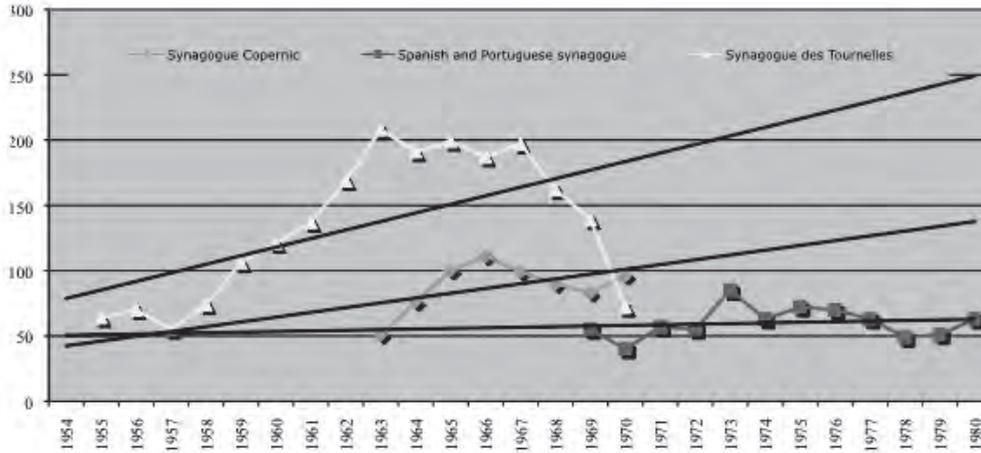
12. Sur l'histoire de cette synagogue, voir I. Blaustein *et al.*, « Spanish and Portuguese Synagogue (Shearith Israel), Montréal, 1768–1968 », *Jewish Hist. Soc. of England, Trans.* (Londres), 23 (1971).

13. Elle occupe durant ces années un rôle de premier plan, même si d'après le rabbin Joseph, qui entre en fonction en 1970, les juifs marocains sont aussi nombreux à se marier à la congrégation *Shomrim Laboker*.

14. Nous ne possédons pas l'ensemble des données pour les années 1966 et 1967.

15. L'année 1970 n'a pas été prise en considération dans ce dernier cas : le nombre plus faible de mariages s'explique par des travaux de réfection du bâtiment et ne traduit nullement une désaffection des fidèles pour leur temple.

Graphique 1 : Nombre annuel de mariages célébrés dans les synagogues la rue des Tournelles et de la rue Copernic à Paris et de la Spanish and Portuguese Synagogue à Montréal, 1954-1980.



Sources : Consistoire central, dossiers de préparation aux mariages des synagogues parisiennes ; Archives de l'Union libérale de France, synagogue Copernic, Paris ; *Publication of bans*, Spanish and Portuguese Synagogue, Montréal.

Comme le montrent aussi les tableaux suivants, c'est à partir de 1958 que les mariages consistoriaux connaissent une importante croissance. En 1961, le nombre indiciaire de mariages célébrés à la synagogue des Tournelles sera toujours supérieur d'au moins 100 % par rapport au nombre de mariages célébrés en 1955. De même, la synagogue des Tournelles occupe désormais une place centrale dans le paysage consistorial, puisque l'on évalue entre un quart et deux cinquièmes le nombre de mariages parisiens qui se déroulent entre 1959 et 1968 dans cette synagogue de rite constantinois. Dans le cas de la synagogue libérale, en dépit des données manquantes, on constate aussi une importante croissance du nombre de mariages dès l'année 1964. En l'espace d'une année, le nombre de mariages est toujours supérieur d'au moins 50 % par rapport à l'année 1963.

Le « pic » du nombre de mariages est atteint en 1965 et 1966 pour les deux synagogues (respectivement 311 cérémonies célébrées à la synagogue des Tournelles et 111 à la synagogue Copernic), ce qui montre la conjonction de la migration avec un autre fait démographique : ce sont les enfants du baby-boom qui arrivent en âge de se marier. Toutefois, dans le cas des métropolitains, cette génération de jeunes juifs est aussi celle des rescapés de la Shoah. Le nombre de cérémonies est considérablement

grevé par le creux démographique qui résulte du meurtre de masse¹⁶. L'âge moyen au mariage ne change pas, il est de 27 ans en 1955 et oscille entre 25 et 26 ans durant les années suivantes. La croissance du nombre de mariages est donc due à l'immigration juive et, dans le cas précis de la synagogue des Tournelles, à l'arrivée des juifs d'Afrique du Nord. Enfin, dans le cas de la synagogue québécoise, on ne retrouve pas une évolution indiciaire particulièrement marquante, et la croissance du nombre de mariage se fait dans une évidente régularité. Le pic des mariages est néanmoins atteint en 1973 lorsque 155 cérémonies sont célébrées.

Tableau 1 : Nombre de mariages consistoriaux parisiens et nombre de mariages célébrés à la synagogue de la rue des Tournelles à Paris, 1954-1970

Année	Nombre total de mariages consistoriaux	Nombre de mariages célébrés à la synagogue des Tournelles	Pourcentage de mariages célébrés à la synagogue des Tournelles	Évolution indiciaire des mariages consistoriaux, année 1955 en indice 100	Évolution indiciaire des mariages célébrés à la synagogue des Tournelles, année 1955 en indice 100
1955	332	64	19 %	100	100
1956	317	70	22 %	95	109
1957	387	55	14 %	117	86
1958	405	74	18 %	122	116
1959	411	106	26 %	124	166
1960	443	121	27 %	133	189
1961	508	137	27 %	153	214
1962	556	169	30 %	167	264
1963	710	208	29 %	214	325
1964	675	191	28 %	203	298
1965	669	199	30 %	202	311
1966	Données manquantes	187	Données manquantes	Données manquantes	292
1967	Données manquantes	197	Données manquantes	Données manquantes	308
1968	824	162	20 %	248	253
1969	849	139	16 %	256	217
1970	812	72	9 %	245	113
Total	8 910	2 151	24 %		

Source : *Kétoubot* et dossiers de préparation aux mariages, archives du consistoire parisien, 1954-1970.

16. Rappelons que 79 000 personnes furent déportées de France, dont 11 400 enfants, voir notamment Serge Klarsfeld, *Vichy Auschwitz. Le rôle de Vichy dans la solution finale de la question juive en France. 1943-1944*, Paris, Fayard, 1985, p. 180.

Tableau 2 : Nombre de mariages célébrés à la synagogue de l'Union libérale israélite, rue Copernic à Paris, 1963-1970

Années	Nombre de mariages	Pourcentage de mariages célébrés par année	Taux de croissance annuelle	Évolution indiciaire, 1963 indice 100
1963	51	7 %		100
1964	76	11 %	49 %	149
1965	100	14 %	32 %	196
1966	111	16 %	11 %	218
1967	99	14 %	- 11 %	194
1968	90	13 %	- 9 %	176
1969	83	12 %	- 8 %	163
1970	96	14 %	16 %	188
Total	706	100 %		

Source : Dossiers de préparation au mariage, synagogue Copernic, 1963-1970.

Tableau 3 : Nombre de mariages célébrés à la Spanish and Portuguese Synagogue, à Montréal, 1970-1981

Années	Nombre de mariages	Pourcentage de mariages célébrés	Taux de croissance annuelle	Évolution indiciaire, 1969 indice 100
1969	55	8 %		100
1970	40	6 %	- 27 %	73
1971	57	8 %	43 %	104
1972	55	8 %	- 4 %	100
1973	85	12 %	55 %	155
1974	63	9 %	- 26 %	115
1975	72	10 %	14 %	131
1976	70	10 %	- 3 %	127
1977	63	9 %	- 10 %	115
1978	49	7 %	- 22 %	89
1979	51	7 %	4 %	93
1980	63	9 %	24 %	115
?	2	0,3 %		
Total	725	100 %		

Source : *Publications of bans*, Spanish and Portuguese Synagogue, 1970-1980.

En d'autres termes, les trois synagogues ont connu un important renouvellement de leurs membres, cotisants réguliers ou non et, en dépit de leurs rites et traditions religieuses, elles doivent toutes trois à l'immigration l'augmentation de leurs fidèles et, indirectement, la pérennisation de leurs judaïsmes. C'est là le premier effet de l'immigration juive postcoloniale : elle repeuple les synagogues françaises, empêche celles de Montréal de se vider et organise un nouveau judaïsme, qui brouille les frontières rituelles, voir « ethniques » qui divisaient jusqu'alors, du moins dans les imaginaires territorialisés de l'espace colonial, la diaspora juive. Lorsque les espaces des séfarades et des ashkénazes deviennent similaires, l'identité juive est évidemment amenée, en situation matrimoniale, à se redéfinir.

« *L'espace et le temps* » *des mariages religieux*

Une migration juive maghrébine considérable

Les cartes ci-dessous répertorient les lieux de naissance des différents conjoints, sans considération de proportion. Elles montrent la grande variabilité « des aires d'attraction » des candidats au mariage de ces trois synagogues. La synagogue des Tournelles, devenue une référence de l'identité parisienne maghrébine, ne compte en effet que 17 % de natifs de France métropolitaine. La synagogue de la rue Copernic et la Spanish and Portuguese Synagogue, qui n'ont pas connu de changement de rite, et donc de référent identitaire, attirent quant à elles plus des deux cinquièmes d'originaires du pays. Cependant, chacune des deux est aussi confrontée à l'accueil d'une population allochtone importante et, parmi elle, à une population majoritairement maghrébine. Les pays du Machrek, dont Israël et l'Égypte, sont absents, ou dans le cas canadien, bien peu représentés. L'Algérie, la Tunisie et le Maroc représentent, à eux trois, plus 78 % des conjoints qui se sont mariés rue des Tournelles et 30 % de ceux qui se sont mariés à la synagogue parisienne de l'Union libérale et à la Spanish and Portuguese Synagogue. Aussi, si cela ne fait aucun doute pour la synagogue des Tournelles puisque cela a été officiellement organisé par les autorités consistoriales, les deux autres synagogues ont dû non seulement accueillir, mais surtout « s'ouvrir », dans leurs structures, aux nouveaux venus. Il ne s'agit pas ici d'évoquer les rites, mais bien de laisser une place « politique » à toute une population, d'ailleurs prête à la prendre. On constate ainsi à la Spanish and Portuguese Synagogue tant un renouvellement des instances du conseil d'administration, où les juifs irakiens, parmi les premiers arrivés et installés, vont occuper des postes importants, que la pénétration des rites et cantillations judéo-

marocaines. Le recrutement en 1968 du *hazzan* (chantre) Salomon Amzallag, dit Samy El Maghribi, musicien et chanteur populaire très connu au Maroc¹⁷, par le très ashkénaze rabbin Howard Joseph illustre particulièrement bien ces changements.

Tableau 4 : Principaux lieux de naissance des conjoints se mariant à la synagogue des Tournelles, à la synagogue de l'Union libérale de la rue Copernic et à la Spanish and Portuguese Synagogue, 1954-1980.

Pays de naissance	Conjoints mariés à la synagogue des Tournelles	Part des pays de naissance (en %)	Conjoints mariés à la synagogue Copernic	Part des pays de naissance (en %)	Conjoints mariés à la Spanish and Portuguese Synagogue	Part des pays de naissance (en %)
Algérie	1 712	41,4 %	194	13,8 %	8	0,5 %
Belgique	17	0,41 %	18	1,3 %	6	0,4 %
Canada	0	/	0	/	568	39 %
Egypte	36	0,9 %	51	3,6 %	39	2,7 %
États-Unis	4	0,1 %	16	1,1 %	57	3,9 %
France	722	17,4 %	669	47,4 %	35	2,4 %
Irak	1	0,02 %	0	0%	32	2,2 %
Israël	11	0,3 %	6	0,4 %	55	3,8 %
Liban	0	0	1	0,07 %	26	2,8 %
Maroc	337	8,1 %	87	6,2 %	413	28,4 %
Pologne	45	1,1 %	9	0,6 %	30	2,1 %
Roumanie	15	0,4 %	11	0,8 %	22	1,5 %
Tunisie	1 185	28,6 %	143	10,1 %	5	0,3 %
URSS	5	0,1	7	0,5 %	24	2,8 %
Autre	49	1,2 %	197	14,1	135	9,3 %
Total	4139	100 %	1 410	100 %	1 455	100 %

Sources : Consistoire israélite de Paris, *Kétoubot* et dossiers de préparation au mariage ; Union libérale israélite, synagogue Copernic, 1963-1970 ; *Publications of bans*, Spanish and Portuguese Synagogue, 1970-1980.

17. Il va ainsi occuper cette fonction jusqu'en 1984. À son départ en 1984, un autre *cantor* d'origine marocaine, Yehuda Abitan, sera engagé par la SPS.



Carte 1 : Lieux de naissance des conjoints mariés à la synagogue consistoriale des Tournelles entre 1955 et 1970

La population « utilisatrice » de la synagogue des Tournelles était originaire de cinquante-deux départements de France métropolitaine (dans ce cas précis, on note cependant l'importance de Paris qui concentre 81 % des lieux de naissance). Les autres villes sont éparpillées sur l'ensemble du territoire et ne désignent le plus souvent qu'un seul individu. Il est cependant extrêmement difficile, sinon impossible, de distinguer les personnes issues du judaïsme provincial de celles nées de familles parisiennes réfugiées en zone sud pendant la Seconde Guerre mondiale. Les natifs d'Algérie, quant à eux, sont originaires de quatre-vingt-sept localités différentes. On remarque l'importance de quatre villes principales qui rassemblent 60 % des conjoints : 508 personnes sont originaires de Constantine (soit 30 % des natifs d'Algérie), 243 sont nées à Alger (14 %), 184 à Oran (11 %) et 90 à Bône (5 %). La première place attribuée aux Constantinois, alors que Constantine n'était évidemment pas la ville la plus peuplée d'Algérie, s'explique par le rite auquel la synagogue est dévolue. Les quatre-vingt-trois autres localités englobent les petites communautés rurales « de l'intérieur » qui existaient avant la guerre d'indépendance algérienne et, dans une moindre proportion, les personnes issues de la communauté encore très structurée de Ghardaïa dans le département des Oasis (33 personnes,

soit 2 % des personnes nées en Algérie)¹⁸. La Tunisie est représentée par trente-trois localités d'origine mais, ici encore, les juifs urbains sont les plus nombreux. Sept juifs natifs de Tunisie sur huit sont originaires de six villes principales : 61 % d'entre eux sont nés à Tunis (720 personnes) et 6,5 % viennent de sa proche banlieue (soixante-dix-sept personnes sont nées à La Goulette). Enfin, les villes de Sfax (quatre-vingt-cinq personnes, 7 % des juifs de Tunisie), Sousse (soixante-quatre personnes, 5,4 %) et Bizerte (trente-six personnes, 3 %) fournissent les principaux autres contingents. Enfin, on compte trente-deux localités de naissance pour le Maroc. Les deux tiers des époux sont toutefois originaires de Casablanca (117 personnes, soit 34 % des individus nés au Maroc), d'Oujda (soixante-deux personnes, 18 %) et de Rabat (trente-huit personnes, 11 %). Enfin, vingt et une personnes sont natives de Fez (6 %), quinze de Marrakech (4 %) et douze de Mekhnès (4 %). Là encore, les juifs venus du Maroc qui se marient « aux Tournelles » sont principalement issus des communautés urbaines. Enfin, à l'autre extrémité de ce répertoire des lieux de naissance, on notera que les quarante-cinq personnes nées en Pologne sont originaires de treize lieux différents, celles natives d'Égypte et d'Israël de cinq localités. Les autres lieux de naissance (Chine, Argentine, Vénézuéla, États-Unis) reflètent enfin des situations individuelles.

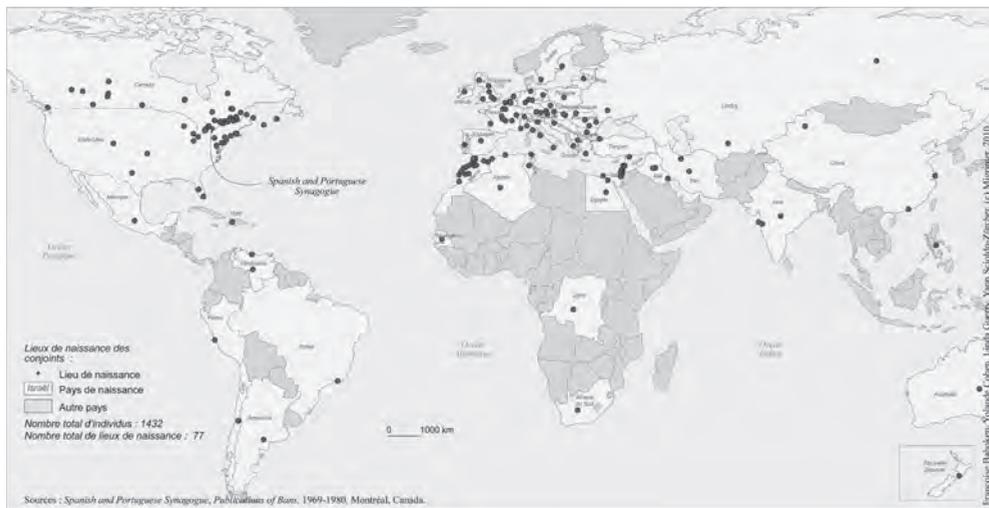
Carte 2 : Lieux de naissance des conjoints mariés à la synagogue de l'Union libérale israélite, rue Copernic, à Paris, entre 1963 et 1970



18. Ces dernières ont principalement été installées à Strasbourg, ce qui n'empêche évidemment pas certains de ses membres de vivre et de se marier à Paris. Voir Freddy Raphaël.

La tendance à la prédominance des emplacements de naissance localisés en France et au Maghreb est sensiblement la même pour la synagogue de la rue Copernic ; avec toutefois une proportion bien plus importante des lieux de naissance en France métropolitaine. On dénombre soixante-treize départements qui ont vu naître au moins un des conjoints, et Paris concentre uniquement 40 % des personnes nées en France. Cela est simplement dû au très large spectre de recrutement des époux convertis, dont de nombreux sont nés en province.

Carte 3 : Lieux de naissance des conjoints mariés à la Spanish and Portuguese Synagogue, à Montréal, entre 1969 et 1980



Dans le cas des mariages qui ont été célébrés à la Spanish and Portuguese Synagogue, on dénombre trente-quatre pays dont sont originaires les époux. Cependant et sans aucune surprise, ces derniers sont principalement originaires du Canada, du Maroc et de France. Les conjoints sont originaires de trente-neuf localités canadiennes. Si les mariés sont principalement originaires de la ville de Montréal (172 hommes et 205 femmes), un grand nombre d'entre eux, de façon isolée, sont nés en milieu rural, principalement québécois. De même, on dénombre seize localités d'origine pour les hommes et les femmes nés au Maroc. Parmi ces derniers, c'est aussi un judaïsme urbain qui prédomine : la ville de Casablanca a vu naître quarante-sept hommes et trente-sept femmes. Enfin, pour la France, on dénombre onze localités de naissance, avec sans aucune surprise non plus, un important nombre de Parisiens. Enfin, les autres pays du Maghreb concentrent très peu d'originaires.

En d'autres termes, on remarque clairement que ces trois synagogues ont accueilli des populations issues d'un judaïsme culturellement kaléidoscopique, tant européen et nord-américain que nord-africain, et le plus souvent urbain. Cependant, la « maghrébinisation » de ces trois synagogues a pris des formes différentes : les deux synagogues françaises s'organisent plus dans une synthèse des populations maghrébines, tandis que la Spanish and Portuguese Synagogue devient principalement le lieu du regroupement de juifs du Maroc.

Les formes des unions

Si nos trois synagogues se sont imposées comme des lieux de prédilection d'une vaste judaïcité séfarade, il reste néanmoins à analyser comment les différentes cultures juives, locales et maghrébines se sont interpénétrées. Pour cela, nous avons défini plusieurs « types » de mariages selon les lieux de naissance des conjoints. Le mariage de type « maghrébin » est celui où les deux époux sont nés en Afrique du Nord ; de façon similaire, le mariage « métropolitain » indique que les deux conjoints sont natifs de la France métropolitaine. Il en va de même du mariage « européen », dans lequel les deux fiancés sont originaires du continent (Russie comprise). De même, les qualificatifs se déclinent en fonction des situations matrimoniales de chacun des deux époux. Le mariage « métropolitain/européen » signifie qu'un des conjoints est né en France, l'autre dans un pays d'Europe, etc. Par ailleurs, il ne s'agit pas d'essentialiser les individus ni d'assurer que, parce que nés à Alger ou à Tunis, ils sont à eux seuls représentatifs d'une culture séfarade. Au contraire, il est question de mettre simplement au jour les formes géohistoriques des unions, sans anticiper sur un quelconque caractère culturel indépassable.

Tableau 5 : Principaux types de mariages, synagogue consistoriale des Tournelles, 1954-1970

Types de mariage	Nombre	%
Maghrébin	1 447	67 %
Métropolitain/Maghrébin	237	11 %
Métropolitain	204	9 %
Maghrébin/Européen	48	2 %
Maghrébin/Israélien	11	1 %
Européen	11	1 %
Autre	5	0,2 %
Sans indication	151	7 %
Total	2 151	100 %

Source : Consistoire israélite de Paris, *kétoubot* et dossiers de préparation au mariage, 1954-1970.

Tableau 6 : Principaux types de mariages, synagogue de l'Union libérale israélite, 1963-1970

Types de mariages	Nombre	%
Maghrébin/Métropolitain	259	37 %
Métropolitain	174	25 %
Maghrébin	75	11 %
Métropolitain/Européen	71	10 %

Source : Dossiers de préparation au mariage, synagogue Copernic, 1963-1970.

Tableau 7 : Principaux types de mariages, Spanish and Portuguese Synagogue, 1970-1980

Types de mariages	Nombre	%
Maghrébin	134	18 %
Canadien/Canadien	156	15 %
Maghrébin/Canadien	113	15 %
Canadien/Européen	51	7 %
Maghrébin/Européen	51	7 %

Source : *Publications of bans*, Spanish and Portuguese Synagogue, 1970-1980.

On voit clairement que la transmission de l'identité séfarade se construit désormais au travers de multiples géographies et ascendances culturelles. Si le mariage « maghrébin » représente 67 % des unions de la synagogue des Tournelles, il ne représente qu'entre 11 % et 18 % des alliances dans les deux autres synagogues. Par ailleurs, 11 % des mariages célébrés rues des Tournelles, 15 % de ceux célébrés à la Spanish and Portuguese Synagogue et 37 % de ceux célébrés rue Copernic se déroulent entre un natif du Maghreb et un natif du pays d'accueil. Enfin, on notera, dans le cas français, l'importance des mariages « intermaghrébins », c'est-à-dire lorsque les deux conjoints sont issus de deux pays différents du Maghreb. Les populations natives du Maroc en donnent une très bonne illustration.

Les cas des natifs du Maroc

Tableau 8 : Unions des natifs du Maroc avec des natifs du Maghreb, mariés à la synagogue consistoriale des Tournelles (1954-1970), à la synagogue de l'Union libérale israélite (1963-1970) et à la Spanish and Portuguese Synagogue (1970-1980)

Pays de naissance des deux conjoints	Synagogue consistoriale des Tournelles	Union de l'Union libérale israélite, synagogue Copernic	Spanish and Portuguese Synagogue
Maroc/Maroc	25 %	63 %	91 %
Maroc Algérie	57 %	31 %	3 %
Maroc/Tunisie	16 %	6 %	3 %
Maroc/Égypte	2 %	/	3 %
Total	100 %	100 %	100 %

Sources : Consistoire israélite de Paris, *kétoubot* et dossiers de préparation au mariage, 1954-1970 ; synagogue Copernic, dossiers de préparation au mariage, 1963-1970 ; *Publications of bans*, Spanish and Portuguese Synagogue, 1970-1980.

Si l'on étudie les mariages des seuls natifs du Maroc avec les natifs d'un autre pays du Maghreb, on remarque clairement que, dans ce cas précis, la « communauté marocaine » ne s'est pas repliée sur son identité nationale d'origine. Sur la totalité des « noces maghrébines » de la synagogue des Tournelles, les natifs du Maroc sont 75 % à se marier avec une personne native d'Algérie ou de Tunisie, mais avec cependant une très forte prédominance pour le pays voisin. À l'Union libérale, qui n'est pas une synagogue de rite algérien, on remarque aussi l'ouverture des noces de juifs natifs du Maroc avec ceux natifs d'Algérie et de Tunisie dans pratiquement deux cinquièmes des cas. À Montréal, du fait de l'absence de juifs natifs de Tunisie et d'Algérie, le mariage entre deux natifs du Maghreb concerne, à de rares exceptions près, les seuls marocains.

Intermariages et conversions au judaïsme

Les dossiers de mariage de ces trois synagogues mentionnent aussi la religion des conjoints et exigent, le cas éventuel, la conversion d'un ou des deux époux. La Spanish and Portuguese Synagogue et l'Union libérale proposent des conversions facilitées : les candidats doivent acquérir une connaissance de base du judaïsme qui se résume à une connaissance des règles élémentaires de la cacherout et de quelques connaissances de base de l'histoire religieuse juive¹⁹. L'Union libérale se contente encore parfois d'une promesse à venir de conversion. On note d'ailleurs

19. Un examen de conversion dans un des dossiers de la synagogue de la rue Copernic montre clairement qu'il s'agissait d'un examen très élémentaire...

que la mention « à convertir » se retrouve parfois en face du nom d'un des parents des fiancés qui, eux-mêmes, se sont mariés à la même synagogue libérale, mais qui n'ont toujours pas, plusieurs décennies après, officiellement accompli leur entrée dans la religion juive. Inversement, le consistoire central est beaucoup plus strict sur les conversions. Celles-ci demandent d'ailleurs plusieurs années et sont beaucoup plus complexes dans les exigences de connaissances requises. Plus encore, l'administration consistoriale répertorie dans un registre séparé les unions où l'épouse n'est pas religieusement juive (lorsque sa mère, ou ses deux parents, n'appartiennent pas à la religion juive). Dans ce même répertoire, on notera que sont aussi consignées les unions où la femme juive est divorcée ou veuve. Inversement, si un homme est divorcé, veuf, de parents ou de mère non juive, la *kétouba* de l'union sera inscrite dans les registres des unions juives endogames. On retrouve bien dans cette démarche administrativo-religieuse le rôle central de la femme dans le judaïsme. Toute transmission du judaïsme passe par elle, celle-ci doit être, donc, en conformité avec les règles religieuses : lorsqu'il y a eu conversion ou remariage, le rabbin aura noté avec précision le passage par le *mikvé*. Une fois la démarche accomplie, il accorde l'union religieuse.

Aussi, pour répertorier l'ensemble des mariages mixtes célébrés par le consistoire, nous avons dû étudier les mariages de toutes les synagogues pour extraire les cas où l'un des conjoints, homme ou femme, n'était pas de confession juive. Nous avons, en revanche, laissé de côté les unions où les conjoints, mêmes juifs, sont divorcés ou veufs.

Tableau 9 : Nombre de mariages où au moins l'un des conjoints est converti, Consistoire israélite central, Union libérale israélite, synagogue Copernic, Spanish and Portuguese Synagogue, 1954-1980

	Nombre de femmes converties	Nombre d'hommes convertis	Nombre total de conversion
Consistoire parisien, 1954-1970	345 - 4 %	41 - 0,5 %	386 - 4 %
Union libérale israélite, synagogue Copernic, 1963-1970	317 - 45 %	47 - 6,7 %	364 - 51 %
Spanish and Portuguese Synagogue, 1969-1980	182 - 25 %	37 - 5 %	219 - 30 %

Sources : Consistoire israélite central, *kétoubot* et dossiers de préparation au mariage, 1954-1970 ; Union libérale israélite, synagogue Copernic, 1963-1970 ; *Publications of bans*, Spanish and Portuguese Synagogue, 1970-1980.

Les données que nous avons recueillies dans les trois synagogues nous permettent dans un premier temps de montrer une importante divergence religieuse : la tendance à l'endogamie religieuse est constatée au sein du consistoire, les pourcentages du nombre de mariages mixtes n'évoluent pas avec les arrivées de juifs maghrébins. En revanche, et inversement, pour les deux autres synagogues, on note une tendance très nette à l'exogamie religieuse. Les intermariages avec conversion à la religion juive du conjoint non juif révèlent une configuration du mariage exogame pratiqué par un tiers des personnes qui se marient à la SPS, et une moitié à Copernic (respectivement 30 % et 51 % des unions).

Une exogamie religieuse « compensée » par la conversion, principalement de femmes, au judaïsme

Dans ce contexte, nous faisons l'hypothèse que les premiers temps de l'immigration sont peut-être vécus comme un moment privilégié de liberté (ou de libération), qui a conduit certains d'entre eux à transgresser les interdits familiaux et les tabous religieux, pour se permettre « l'amour romantique »²⁰. Ou alors, tout simplement, le mariage exogame accompagne aussi la migration. Les récits de vie montrent ainsi que l'exogamie religieuse est tempérée par la conversion au judaïsme, quand celle-ci est permise et autorisée par les instances religieuses.

Le sexe des individus est un élément fondamental dans la pratique de la conversion à la religion juive. En effet, comme l'a déjà mentionné Sébastien Tank-Storper²¹, la population de convertis est largement féminine, avec 70 à 85 % de femmes²². On retrouve cette prédominance dans les données que nous avons compilé dans les deux synagogues étudiées, à la SPS et à Copernic. À la SPS, parmi les 740 mariages, 219 couples sont concernés par une conversion à la religion juive, soit 30 % des couples et ce sont majoritairement des femmes qui se convertissent : on en compte 182 (84 % des couples concernés par une conversion), dont 50 % sont nées au Canada (les autres se répartissent entre treize pays). Parmi elles, quatre

20. Marie Berdugo-Cohen et al., *Juifs Marocains à Montréal. Témoignages d'une immigration moderne*, Montréal, VLB Éditeur, 1987, p. 40.

21. Sébastien Tank-Storper, *Juifs d'élection, se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 31.

22. Or, dans le rite orthodoxe plus strict, la conversion des femmes (souvent effectuée dans un rituel plus libéral ou orthodoxe moderne) n'est pas toujours ni partout reconnue, conduisant à des difficultés aussi pour les enfants de ces femmes converties.

fiancées sont converties avec leur(s) enfant(s). Sur les trente-sept hommes (5,13 %) qui se convertissent au judaïsme lors de leur mariage, vingt-cinq (66 %) sont nés au Canada (les autres venant de la France, de Grande-Bretagne et des États-Unis).

À Copernic, 317 femmes se sont converties au judaïsme à l'occasion de leur mariage avec un homme juif (soit 45 % de l'ensemble des mariés). 71 % d'entre elles sont nées en France métropolitaine, les autres venant de trente pays différents. Pour les hommes, 7 % se convertissent (quarante-sept personnes sur 705) au judaïsme et 77 % d'entre eux sont nés en France métropolitaine (sur un ensemble de trente pays représentés). Les proportions de femmes originaires du pays d'accueil et converties au judaïsme par leur mariage sont donc très importantes dans les deux synagogues. Au-delà de l'argument de la transmission du judaïsme par les femmes souvent évoqué pour expliquer cette prévalence de la conversion féminine, en migration on voit un changement notable dans le marché matrimonial : près de la moitié des hommes se marient avec des conjointes nées dans les pays où ils vivent désormais.

Le cas le plus fréquent est celui d'un homme né au Maroc qui épouse une Québécoise non juive, ou d'un Maghrébin qui épouse une métropolitaine non juive dans le cas de la synagogue Copernic. Ce qui conforte l'hypothèse de mariages structurés par l'homogamie sociale (plutôt que religieuse). Ainsi les travaux récents de démographes montrent que les choix matrimoniaux des couples tendent de plus en plus à réunir des partenaires n'ayant pas la même origine géographique, le lien est encore le plus souvent socialement assorti²³. Dans ce contexte, la conversion permettrait de rétablir un équilibre. Comme l'écrit Sébastien Tank-Storper, « les conversions par alliance doivent se comprendre comme le moyen de réconcilier deux logiques matrimoniales conflictuelles : l'homogamie sociale et l'endogamie religieuse, et la conversion apparaît comme un "don" fait au conjoint juif en réponse au sacrifice que constitue le mariage exogame, don bien souvent forcé par les contraintes que font peser les institutions juives sur ces couples mixtes »²⁴.

On peut supposer qu'attirés par la facilité de nouer des relations avec les jeunes femmes qu'ils rencontrent dans les lieux publics ou au travail, et séduits par la possibilité de suivre leur inclination personnelle plutôt que la tradition ou la volonté de leurs parents, ces jeunes gens choisissent de se marier à de jeunes femmes dont ils

23. Michel Bozon, François Héran, *Le choix du conjoint*, Paris, La Découverte, Repères, 2006, p. 16-17.

24. Sébastien Tank-Storper, *op. cit.*, p. 32.

ne perçoivent pas l'origine socio-économique ou familiale. Leur mariage conforte leur idée d'une intégration à leur nouveau pays d'accueil. Ils tentent par la suite de compenser cette transgression par le recours à la conversion. Et s'il est difficile de savoir s'ils vivent ou ont vécu dans une judéité laïque, qui les aurait prédisposés à épouser une non-juive²⁵, le fait est qu'il leur apparaît désormais possible de se marier par amour tout en restant dans la communauté et dans le judaïsme. D'un entretien que nous avons eu avec deux répondants qui se sont mariés avec une fiancée qui s'est convertie et avec le rabbin qui a procédé à la conversion et au mariage, il ressort que, durant ces années d'arrivée récente, ils se sentaient relativement à l'abri d'une transgression tant que le mariage avait lieu à la synagogue, avec l'accord du rabbin.

De même, dans les entretiens réalisés dans les années 1980 par Marie Berdugo-Cohen (publiés dans Berdugo-Cohen *et al.* 1987), un juif marocain raconte comment il a rencontré sa future épouse (une Française non juive) à Montréal et les problèmes que ce mariage, célébré à la Spanish and Portuguese Synagogue, a représenté pour sa famille²⁶ :

« Quand je suis arrivé au Canada, j'ai rencontré des amis, surtout des garçons. Je ne connaissais pas de filles marocaines, ou très peu. Tout a changé le jour où j'ai rencontré une demoiselle qui avait 20 ans et qui venait elle aussi d'un autre pays, de France. Elle était là pour un séjour très court, deux ou trois mois pour parfaire son anglais et retourner chez ses parents. Catholique d'origine, elle était fille unique et travaillait au pair. Son père travaillant dans l'aviation, elle pensait devenir hôtesse de l'air. Elle était fort jolie et elle me plaisait beaucoup. Elle avait tout pour me plaire, gentille avec une bonne éducation [...] Comment se fait-il qu'élevé dans des traditions juives j'ai pu ainsi décider tout seul d'épouser une non-juive ? J'ai toujours eu de la considération pour la religion et j'ai vécu dans une maison très juive, comme nous tous au Maroc. Je savais qu'épouser une non-juive était la chose à ne pas faire, et aujourd'hui je continue à le dire. Finalement, j'ai décidé que c'était la fille qui me convenait plus que toute autre. Qu'elle ne soit pas juive était très contraignant, je ne savais pas comment le dire à mes parents, à ma famille. Je l'ai imposée petit à petit [...] Pendant un an, j'ai répété à ma future femme que je n'allais pas l'épouser, vu qu'elle n'était pas juive [...] ce qui me soulageait le plus c'est que c'était une fille qui n'avait pas de parents ici. Elle était seule, elle était fille unique. Sa conversion était donc totale. »

On voit bien dans cette entrevue, comment cet homme, qui a rencontré une Française non juive dans un contexte où il ne fréquentait pas de juives marocaines

25. Marylin Bernard (2008 : 86) a noté dans sa recherche sur les femmes juives à Québec que ceux qui se marient avec des non-juifs ont généralement été élevés dans une judéité laïque.

26. Marie Berdugo-Cohen *et al.*, *op. cit.*, p. 146-150.

de son âge, énonce les contraintes qu'a représentées son mariage avec elle pour lui et sa famille. Il est aussi intéressant de voir que la contrainte que représentait ce mariage avec une convertie est en quelque sorte compensée pour lui par le fait que cette femme n'avait pas d'attachement religieux catholique et était loin de sa famille. Ainsi, on peut voir dans cet extrait d'entretien, l'affirmation, nouvelle pour lui, de l'individualité de ce jeune homme dans le choix d'une jeune fille qui lui plaît comme future épouse ; on constate aussi qu'elle relève d'un comportement générationnel chez nombre de ces jeunes gens, qui veulent ainsi se montrer modernes alors même que les exigences familiales traditionnelles pèsent fortement sur eux. L'attrait de cette modernité s'exerce-t-elle de la même façon pour les jeunes filles ? Dans tous les cas, il semble bien que nous ayons affaire, à Montréal, à une reconfiguration communautaire très spécifique.

Le cas québécois : l'adhésion à la langue (française) comme nouveau creuset identitaire

La maîtrise de la langue française occupe une place déterminante dans les projets migratoires ainsi que dans la sélection des migrants par les administrations canadiennes et québécoises. La plupart de ceux que nous avons interrogés sont des hommes et des femmes qui ont fait leurs études en français, soit dans les écoles de l'Alliance israélite universelle, soit dans des lycées et écoles de la mission française. Leurs parents parlent plutôt le judéo-arabe ou le judéo-espagnol, quelques fois le français mais pas toujours. Ils ont pu émigrer grâce aux politiques de rattachement familial alors pratiquées par le gouvernement canadien. De ce fait, l'attachement au français, langue commune de la colonisation mais aussi de leur émancipation, trouve certainement un écho au Québec où elle détermine largement l'identité québécoise alors en pleine affirmation. (Et l'on voit bien aussi combien les études qui leur ont été consacrées ont aussi instrumentalisé l'arrivée de ces nouveaux venus, jetés d'emblée dans la bataille linguistique qui faisait rage alors.)

Dans un contexte où le français est en train de s'imposer comme langue principale de la citoyenneté québécoise, le fait que ces nouveaux immigrants soient majoritairement francophones contribue à changer les termes de la relation entre juifs et non-juifs, mais aussi leur rapport avec la majorité ashkénaze essentiellement anglophone. La cohésion linguistique des différents groupes juifs ashkénazes autour de l'anglais (le yiddish n'étant plus qu'une réminiscence) apparaît compromise. Ainsi, l'arrivée des séfarades renforce le caractère multinational et pluriel de la

communauté juive de Montréal (en y ajoutant des caractéristiques linguistiques et culturelles totalement nouvelles, tout en définissant de nouveaux paramètres de la judaïté). La langue et l'origine ethnique, bien plus que leur pratique religieuse, vont devenir de puissants marqueurs de leur identité recomposée.

Cette identité va ainsi se cristalliser autour d'une représentation particulière des séfarades dans l'ensemble communautaire et plus largement dans la société québécoise. Des processus de reconstruction identitaire qui impliquent le retour à des référents anciens et parfois mythiques (l'âge d'or séfarade) s'agrègent alors autour d'une réinterprétation de leurs traditions à la lumière des nouveaux paramètres identitaires québécois, dont la langue est le principal vecteur. Une sorte d'équation se met alors en place entre séfarade et francophone. Ainsi grâce à la rapide intégration économique de quelques-uns d'entre eux et à l'engagement communautaire d'autres, ils contribueront à renouveler les structures communautaires avec la création de nouveaux ensembles institutionnels autour de l'identité séfarade (la CSQ qui est devenue la CSUQ, les écoles Maïmonide, la publication d'une revue *La voix sépharade*, etc.)²⁷. Cette identification complexe au séfaradisme a été somme toute salutaire pour les juifs du Maroc à Montréal. Car, si elle gomme en partie le caractère postcolonial de cette immigration et institue une confrontation pas toujours heureuse avec le monde juif ashkénaze surtout anglophone, elle permet aux juifs marocains qui s'en emparent de se constituer en groupe d'intérêt et en communauté culturelle. En ce sens, elle s'inscrit dans un paysage politique québécois qui favorise l'appartenance à l'aire culturelle francophone, en même temps qu'elle bénéficie des politiques (et subventions) favorisant l'éclosion du multiculturalisme canadien dans une ville cosmopolite comme Montréal. Inversement, l'enfermement communautaire guette aussi ces communautés culturelles, en figeant les identités dans un substrat communautaire (uniquement juif) au risque de les ghettoïser.

27. Différents types d'intégration ont été étudiés : l'intégration économique réussie des juifs du Maghreb a été attestée par l'économiste Moldofsky (1969) et par le psychosociologue Jean-Claude Lasry qui démontre que les membres de la communauté ont, pour la plupart d'entre eux, réussi à retrouver le niveau professionnel qu'ils avaient dans leur pays d'origine, d'autant que nombre d'entre eux se sont trouvés des emplois dans des entreprises dites ethniques, séfarades ou ashkénazes (Lévy et Labelle, 1995). Leur intégration géographique est aussi attestée par Brière (1990), puisqu'ils s'installent essentiellement dans les quartiers traditionnellement juifs (au centre-ville) et nouvellement juifs (Côte Saint-Luc), et créent leurs propres référents identitaires (entre judaïté, francophonie et séfaradité).

Conclusion

La comparaison des mariages célébrés dans ces trois synagogues permet de mettre au jour deux grandes tendances face aux arrivées de masse. Le consistoire israélite, conforté par son statut de représentant du judaïsme de France, « a attrapé » les nouveaux venus, sans se préoccuper de ceux qui étaient à la marge du judaïsme, ou de ceux qui, par leur migration et leur installation dans un nouveau contexte familial, économique, culturel et social, pouvaient être amenés à prendre leur distance, non obligatoirement avec toutes les règles religieuses, mais du moins avec celles du mariage. Il a vu dans les arrivées de juifs maghrébins un moyen de reconstruire la communauté et, dans le même temps, s'est senti dans l'obligation de les garder au judaïsme orthodoxe, quitte à ne pas répondre aux conséquences d'un éloignement d'un certain nombre de contraintes qui pesaient sur les jeunes juifs lorsqu'ils vivaient dans leurs pays d'origine. Le judaïsme orthodoxe montréalais, tout comme le judaïsme libéral parisien, quant à eux, n'ont pas hésité à « fabriquer des juifs », quitte à convertir massivement afin de récupérer ceux qui étaient peut-être prêts à sortir du judaïsme.

De même, ces migrations juives particulières ont sans doute influé sur les stratégies matrimoniales : hommes et femmes migrants contractent des mariages exogames facilement. Les conversions ne semblent pas être un moyen pour épouser plus haut ou pour chercher à rectifier leurs trajectoires initiales mais bien une entrée dans « la modernité occidentale » qui laisse une large place à la notion d'individualité.

Si les communautés d'accueil et de départ se sont largement interpénétrées, on remarque aussi que cela s'organise dans un très court terme, qui suit immédiatement les migrations. Une dizaine d'années après ces arrivées, dans les cas français et québécois, les institutions juives mettent un terme à l'ouverture communautaire qui a été la leur. La constitution en France et au Québec, dans les années 1980, d'une communauté séfarade autonome qui se dote d'écoles (Maïmonide, en particulier) et de synagogues propres renforce la dimension religieuse du mariage endogamique. L'arrivée de rabbins plus orthodoxes et partisans d'un judaïsme plus fidèle à la tradition juive, ou ultraorthodoxe, fait également de nombreux émules au sein de la communauté juive. Les conversions sont alors envisagées comme autant de ruptures avec cette tradition et seront étroitement encadrées et restreintes à quelques cas particuliers. On peut d'ailleurs se demander si ce retour à la norme n'est pas dû au fait qu'il n'y a plus de migrations juives vers la France et le Québec, ce qui entraîne



un certain retour à une norme matrimoniale pensée comme « traditionnelle » mais qui oublie la part d'ouverture sur l'autre qu'une partie du judaïsme a pu pourtant avoir.

Enfin, nos données nous poussent à nous interroger sur l'identité séfarde. Si celle-ci est bien constituée d'un référent maghrébin, elle est aussi, dans environ un quart des cas une synthèse des identités juives ashkénazes et séfarades et des identités construites en France métropolitaine et au Québec canadien. En d'autres termes, si les imaginaires promeuvent parfois un ailleurs mythique, venus des contrées maghrébines, la migration juive maghrébine postcoloniale, en France et au Canada, a su à la fois s'ouvrir et se pérenniser. C'est probablement là une des illustrations de la façon avec laquelle le judaïsme sait comment traverser le temps historique et l'espace de la migration : en adaptant une partie de ses membres à la modernité de la société d'accueil tout en ayant toujours en perspective un judaïsme orthodoxe, strict, qui maintient une direction qui donne l'illusion au groupe de s'être toujours maintenu dans les règles de l'orthodoxie religieuse.





Les juifs séfarades, acteurs d'un renouveau identitaire ?

L'exemple de Toulouse (des années 1950
à la fin des années 1960)

COLETTE ZYTNICKI

L'histoire de la judaïcité toulousaine est, à bien des égards, une sorte de condensé de l'histoire des juifs en France. Si les traces de leur présence sont attestées depuis le Moyen Âge, il faut toutefois attendre la Révolution française pour voir se constituer une petite communauté, formée de modestes artisans et commerçants qui vont peu à peu se fondre dans le tissu de la ville. Toulouse joua un rôle important pendant la Seconde Guerre mondiale : nombre de réfugiés y trouvèrent un asile précaire. La résistance juive y fut particulièrement active : c'est dans la synagogue que fut créée la Main forte qui forma le noyau initial de l'armée juive et les maquis juifs de la région participèrent à la libération de Castres¹. Dans les années 1950, regroupant à peu près 3 000 personnes, la judaïcité était composée de Français israélites, de juifs venus de Turquie et de l'Europe de l'Est depuis le début du XX^e siècle. On n'y trouvait pas de commerce casher, la pratique religieuse y était assez modérée,

1. Jean Estèbe (dir.), *Les Juifs du Midi toulousain pendant la Seconde Guerre mondiale*, Toulouse, PUM, 1996 ; Lucien Lazare, *La Résistance juive en France*, Paris, Stock, 1987.



la synagogue construite au milieu du XIX^e siècle ne se remplissait que les jours des grandes fêtes. Les institutions communautaires, telle l'ACIT (l'association culturelle israélite de Toulouse) qui assurait le culte, étaient essentiellement dirigées par ceux que le rabbin Rozen, nommé dans la ville rose en 1958, appelait « les Polonais sceptiques », fort attachés à transmettre et à faire vivre le judaïsme, mais un judaïsme plus culturel que religieux, au grand dam du rabbin.

Enfin, la chronologie et la nature des migrations en provenance du Maghreb à Toulouse ramènent à ce qui s'est déroulé à l'échelon national. En vingt ans se sont installées près de 12 000 personnes dans la ville, venues surtout d'Algérie, secondairement du Maroc et de Tunisie. Les familles ont élu domicile dans la périphérie toulousaine, dans les quartiers neufs où se construisaient alors les grands ensembles d'habitations, primitivement conçus pour accueillir les flux issus de l'exode rural. Ils se mêlèrent aux rapatriés dont ils se distinguaient peu – et ils étaient peu distingués par la population toulousaine. À ce schéma général on peut ajouter des nuances. Dans la partie ouest de Toulouse où sortaient de terre les cités nouvelles, les juifs d'Afrique du Nord, d'une pratique religieuse plus fervente, apportèrent une touche spécifique. Ils édifièrent un oratoire et ouvrirent des commerces casher.

La taille de la communauté toulousaine, à la fois réduite, mais tout de même significative, a permis de réaliser une étude en profondeur mettant la focale sur les structures, le jeu des acteurs et les rapports intra et extracommunautaires qui sera utilisée ici, remaniée toutefois au prisme d'enquêtes et de travaux plus récents². Ainsi, à partir du cas de Toulouse, peut-on rouvrir le débat épineux et parfois passionnel sur le rôle de l'émigration des juifs du Maghreb dans le renouvellement de la judaïcité française depuis plus cinquante ans. L'afflux soudain d'une population souvent jeune et dynamique a revitalisé, presque au sens premier du terme, la société juive, on le sait³. Tous les contemporains en étaient d'ailleurs conscients.

2. Colette Zytznicki, *Les Juifs à Toulouse entre 1945 et 1970. Une communauté toujours recommencée*, Toulouse, PUM, 1998 ; Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun, Freddy Raphaël, *La condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*, Paris, PUF, 2009 ; Erik Cohen, *Les juifs de France. Valeurs et identités, Rapport au Fonds social juif unifié*, novembre 2002, ou Colette Zytznicki (dir.), *Terre d'exil, terre d'asile. Migrations juives en France, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2010. Voir aussi Yann Scioldo-Zürcher, *Devenir métropolitain. Politique d'intégration et parcours de rapatriés d'Algérie en métropole (1954-2005)*, Paris, Éditions EHESS, 2010.

3. Voir l'article de Michael Laskier, « The Regeneration of French Jewry: the Influx and Integration of North African Jews into France, 1955-1965 », *Jewish Political Review*, printemps 1998, p. 37-72.



Mais comprendre en quelle mesure les nouveaux venus ont été les acteurs ou les vecteurs des transformations en cours demande à être examiné de très près. L'installation assez rapide d'émigrants porteurs d'expériences historiques et culturelles singulières a-t-elle contribué à faire émerger des pratiques (sociales, voire politiques) inédites, dessinant les contours d'une nouvelle manière d'être juif dans la France des années 1960 et 1970 ? La réponse semble aller de soi à première vue si l'on se contente de juxtaposer chronologiquement l'arrivée de ceux que l'on n'appelle pas encore les séfarades et l'évolution de la vie juive. À y regarder de plus près toutefois, le mouvement se révèle plus complexe, plus ambivalent. Car pour ceux qui s'installaient en métropole, y transplantant en partie la trame de leur vie d'outre-Méditerranée, l'exode fut aussi la possibilité de faire éclater les cadres d'un destin tout tracé « là-bas ». En bref, le moment du rapatriement fit osciller les aiguilles de l'histoire en bien des directions, pas toujours convergentes. C'est en partant de cette constatation que nous analyserons l'impact des migrations qu'il soit social, religieux ou politique, tenant compte de cette incertitude des possibles, si caractéristique, à nos yeux, des années 1960.

Du point de vue des juifs de France : un regard inédit porté sur les nouveaux venus

L'insertion des nouveaux venus dans la communauté juive à Toulouse a découlé, pour partie, de décisions prises au niveau national que l'on rappellera ici à grands traits. Lors des assemblées qui se tinrent en 1962, les responsables communautaires (dont ceux de Toulouse) venus de toute la France fixèrent les lignes directrices de la politique d'accueil selon trois axes.

On convint tout d'abord que la migration contemporaine n'avait rien de comparable à celles qui s'étaient déroulées auparavant. Les juifs du Maghreb étaient bien francophones, un grand nombre d'entre eux étaient également citoyens français : il n'était donc pas nécessaire de les assimiler, ils l'étaient déjà. Mais, en retour, on redoutait un effet de dilution, de déjudaïsation, causé par la perte des repères habituels, l'éclatement des familles, mais aussi par la politique étatique qui prenait en charge les rapatriés. Enfin, cette migration fut envisagée comme une chance pour le judaïsme français, tant sur le plan démographique que sur celui de la ferveur religieuse.

Le regard porté sur les nouveaux venus n'avait donc rien à voir avec celui des responsables communautaires de l'entre-deux-guerres, partagés entre le devoir de



solidarité et leur crainte de réactiver l'antisémitisme en encourageant l'installation d'une forte population juive venue de loin. Ce temps-là était révolu. Au contraire, l'exode en provenance du Maghreb fut interprété comme un moment délicat pour l'identité des migrants, menacés de perdre leur spécificité, traumatisés par l'exil et exposés à la force assimilationniste des politiques étatiques désireuses d'insérer à marche forcée les rapatriés dans la société française. On passe ainsi d'un processus d'accueil à visée largement intégrationniste (celui de l'avant-guerre), à une action plus nuancée, tentant à la fois de fondre les nouveaux dans le contexte français et de sauvegarder leurs particularités. En bref, d'ajouter des pièces supplémentaires à la mosaïque juive de France.

Le rôle du FSJU

Dans ce processus, le Fonds social juif unifié (FSJU) a joué un rôle déterminant, sur le plan local et national. Le brutal afflux d'une population souvent démunie a dépassé les capacités des structures de bienfaisance traditionnelles. Fondé en 1948-1950 pour refondre le paysage philanthropique et lui insuffler des méthodes de travail modernes, nourries des pratiques américaines, le FSJU mit en place de nouveaux modes d'intervention⁴. Ainsi passa-t-on de l'action caritative à l'aide sociale, des bénévoles aux travailleurs sociaux, de l'acte d'essence religieuse au service, du coreligionnaire à l'usager.

Une délégation régionale du FSJU vit le jour à Toulouse en 1963, confiée à un cadre venu du Maroc. C'est par son biais que furent menés l'accueil et l'insertion des nouveaux venus, avec l'appui de deux assistantes sociales, dans les locaux du centre communautaire créé en 1963 sous les auspices du Fonds social. Plus de 3 000 personnes purent profiter de ces services qui ont certainement contribué à atténuer les conséquences de l'exode et permis de resserrer le filet de protection envers les groupes les plus démunis : familles bouleversées par l'exil, ressortissants marocains et tunisiens ne pouvant prétendre au statut de rapatrié.

En apportant son aide aux nouveaux venus, en affirmant, par l'intermédiaire des permanences de l'assistante sociale, une présence juive au sein des quartiers périphériques, voire des petites villes de la région, le FSJU a cherché et réussi à circonscrire l'effet de dilution qu'on redoutait. Il a armé toute une population autour

4. Laura Hobson Faure, *Un plan Marshall juif* » : *la présence juive américaine en France après la Shoah, 1944-1954*, thèse de doctorat, EHESS, 2009, p. 490.



des institutions juives, depuis l'ORT⁵ (école professionnelle qui a également joué un rôle important dans ces années-là pour la formation des adultes venus du Maghreb), le centre communautaire et les organisations de jeunes. La réinsertion a été menée conjointement avec les services étatiques encadrant le rapatriement. Il a été souvent nécessaire, compte tenu de l'inadéquation entre l'offre (suscitée par les nouveaux venus de l'ex-Maghreb colonial) et la demande d'emploi provenant du contexte toulousain. Ou dit autrement, il a fallu aider les petits artisans originaires d'outre-Méditerranée à se procurer un travail dans une ville où commençait à se dessiner la mue industrielle qui en a fait une des capitales de la haute technologie française. La chose ne fut pas des plus aisées et se fit le plus souvent sur deux générations. Les pères (et les mères, dans une moindre mesure) tentèrent avec plus ou moins de bonheur de s'employer, tandis que leurs enfants entamaient une ascension sociale dont l'école fut le principal vecteur.

La nouvelle donne sociale

Ce faisant, les séfarades ont changé la donne sociale juive à Toulouse. Entre la judaïcité des années 1950, où les activités indépendantes dominaient, et celle des années 1980, où les professions libérales et supérieures attiraient une part sensible des jeunes, la décennie 1960 a marqué une étape originale, caractérisée par trois éléments : l'apport de catégories socioprofessionnelles assez nouvelles dans l'espace juif français, du moins en métropole ; une prolétarianisation provisoire du groupe ; un renouvellement et une modernisation des professions indépendantes⁶.

Le nombre de cols blancs, fort rares à Toulouse comme ailleurs au sein de la population juive, s'accrut rapidement avec l'arrivée des séfarades. En Algérie, les

5. L'ORT fut créée en 1880, à Saint-Petersbourg, pour favoriser le développement du travail artisanal et agricole parmi les juifs par le biais d'écoles professionnelles entre autres. Après la Première Guerre mondiale, l'ORT, devenue organisation internationale, étendit son action à l'ensemble des pays d'Europe de l'Est et en France.

6. Les données nous ont été fournies par le dépouillement de 682 fiches d'usagers du FSJU à Toulouse, créées entre 1962 et 1970. Notre gratitude va toujours à tous ceux et celles qui nous ont donné accès à ces sources si précieuses, M. le rabbin Haïk, Mmes Lassy, Kremsdorf et Bensoussan. À ces données, nous avons ajouté une enquête réalisée en 1993 avec Chantal Bordes-Benayoun, portant sur 165 personnes. Enfin, nous avons pu exploiter le fichier créé par Jean-Paul Lévy (décédé en 1992), réalisé à partir du registre des mariages célébrés à la synagogue de Toulouse entre 1959 et 1989, représentant 4 600 personnes. Tous ces documents sont présentés dans mon ouvrage, *Les Juifs à Toulouse...*, *op. cit.*



fonctionnaires étaient assez bien représentés et on les retrouva à Toulouse, depuis les agents communaux, les gardiens de musée, les militaires, les employés de la SNCF, la cohorte des enseignants (instituteurs, professeurs, surveillants). En plaisantant, le rabbin Rozen rapportait que si tout le personnel juif des PTT avait chômé le samedi, la Poste n'aurait guère fonctionné à Toulouse ce jour-là dans les années 1960 ! Pour eux, l'insertion professionnelle ne fut guère problématique. Tel ne fut pas le cas des employés dans le secteur privé qui totalisaient, pour leur part, 29 % des professions connues en Afrique du Nord, 15 % en France⁷. Leur manque de qualification rendit leur intégration difficile, marquée par de longues périodes de chômage.

Mais plus spectaculaire fut l'installation dans la ville d'une sorte de prolétariat juif, assez inédit⁸, constitué d'ouvriers et de personnel de service. Présents dans toutes les branches de l'activité industrielle et artisanale, ils occupaient des métiers traditionnels : la confection (ouvriers-tailleurs, presseurs, coupeurs, etc.), la cordonnerie, la boucherie, la joaillerie, etc. Mais ils étaient également employés dans des secteurs plus « modernes », tels le bâtiment (peintres, maçons) ou la mécanique automobile. Certains travaillaient dans les grandes entreprises de la région (ONIA, Office national industriel de l'azote, Bréguet, Sud-Aviation, CEAT, Centre d'essais aéronautiques de Toulouse, ou la Cartoucherie de Lannemezan). Quasiment tous ces ouvriers étaient des hommes jeunes qui ont su s'adapter au contexte socioéconomique local. Ainsi, M. B*, originaire de Tunisie, ouvrier civil dans l'armée française, a-t-il été affecté dans la région de Toulouse à la suite de la crise de Bizerte, en 1961⁹. Sa femme et lui s'estimaient satisfaits, dans les années 1990, de leur intégration en France, qui a permis au mari de trouver un emploi stable et un appartement à leur convenance dans le quartier populaire de Bagatelle : « On a travaillé pour arriver à ce stade. Maintenant, je suis retraité, locataire, mais grâce à Dieu, je suis bien. J'ai ma pension, j'ai pu arranger ma maison. Mais je n'ai pas pu acheter quelque chose ou construire... »

Quinze ans après l'exode, le pourcentage d'ouvriers a considérablement chuté. Dans l'enquête menée sur les registres de mariages, qui porte sur une large période (1959-1989), 2,7 % seulement des pères se déclaraient comme tels. La prolétarianisation a été, pour beaucoup, un phénomène passager. Le comptable, devenu

7. Dans les sources fournies par les fiches des usagers du FSJU.

8. Voir l'article de Claude Tapia, « Les nouvelles frontières », *L'Arche*, 1964, n° 85, février 1964.

9. Ce témoignage fait partie des entretiens menés à Toulouse entre 1991 et 1993.



manutentionnaire, ou le commerçant, qui a accepté un emploi de ce type, ont tenté de retrouver au plus vite leur ancien statut.

Il est difficile de donner un pourcentage exact de ces catégories modestes. On ne peut que saisir les mouvements qui ont parcouru la judaïcité toulousaine : le glissement vers le salariat des indépendants, le maintien pendant quelque temps en métropole d'une couche d'ouvriers.

Enfin, l'arrivée des juifs d'Afrique du Nord mais aussi les changements qui ont touché à la fois la ville de Toulouse et la société française tout entière amenèrent une plus grande diversification des métiers de commerçants et d'artisans. Le niveau de vie des Français s'améliorant, des services de plus en plus variés (liés à la voiture, à l'intérieur de la maison, à la beauté, etc.) leur furent offerts, que les nouveaux venus, juifs ou non, furent peut-être plus prompts que les autres à découvrir. On vit ainsi apparaître des magasins de fournitures automobiles, d'appareils électriques divers, des pressings, des librairies-papeteries, des hôtels, etc. Les séfarades ont également renforcé le nombre de négociants, proposant, là encore, des innovations. Tel est le cas de ce grossiste en fruits et légumes, qui possédait en Algérie un grand bazar. Arrivés au plus fort de l'exode en 1962, M. et Mme C* se remirent au travail :

Mon mari a acheté cette mûrisserie au moment où le marché était en construction. Au moment où il l'a achetée, tous ces primeuristes, puisque c'est le terme, ces grossistes, travaillaient la nuit et sur les trottoirs. Cela s'appelait les carreaux... Il l'a achetée en association, l'un restait à la mûrisserie, l'autre faisait le carreau, c'est-à-dire qu'il allait sur les marchés de plein vent pour vendre des bananes, des fruits, toutes les importations qu'ils faisaient à l'époque, à savoir l'orange d'Espagne, les citrons, et le pamplemousse qui était inconnu à Toulouse. C'est mon mari qui a eu l'audace de l'importer le premier. Quand il a acheté cette mûrisserie, c'est avec la promesse de pouvoir entrer au marché-gare, enfin le MIN (Marché d'intérêt national), avec le titre de primeuriste-grossiste. Ce qui fait que lorsque le marché-gare a été terminé, mon mari a revendu les lieux, a dissous l'association, il a pris une case, c'est comme ça que ça se nomme, son associé, une autre. Celui-ci a gardé le mûrissage de bananes, et mon mari, le côté primeurs, légumes d'importation.

La même dynamique se retrouve parmi les artisans avec, d'une part, le renforcement d'un secteur traditionnel et, de l'autre, l'ouverture à la modernité. Dans le premier cas, on trouve des coiffeurs, tailleurs, cordonniers et couturiers ou couturières, témoignant de la transplantation sur le sol métropolitain des petites échoppes méditerranéennes. Nombre d'entre elles ont vivoté, et les faillites ont été relativement nombreuses. À côté de ces activités de type ancien apparurent des métiers plus en phase avec les transformations de la société : transporteurs,



professions tournant autour de la construction (entrepreneurs en bâtiment, artisans-peintres, en menuiserie métallique, serrurerie, etc.), et de la mécanique (ateliers de mécanique, d'emboutissage).

Les années 1960 ou l'entrée massive des femmes sur le marché de l'emploi

Selon les études de Doris Bensimon et Sergio della Pergola, le taux d'activité des femmes était, jusque dans les années 1990, moins élevé que celui de la population globale. Et celles qui étaient originaires d'Afrique du Nord avaient un taux d'activité inférieur à celles nées en France ou en Europe centrale.

Pourtant, l'entrée des femmes dans le monde actif pendant les années 1960 est un fait attesté et, là encore, l'émigration en provenance du Maghreb a joué un rôle déterminant : « Les femmes se sont mises peu à peu au travail. En travaillant bénévolement, d'abord et en demandant l'autorisation du mari, pour qu'il laisse sortir sa femme. »¹⁰ Pour parer aux difficultés du moment, il n'était pas rare que l'épouse, qui n'avait pas d'activité professionnelle en Afrique du Nord, se mette au travail, le temps que l'homme stabilise sa situation. Tel est le cas de Mme H* :

Le début (de la vie en France) a été très dur... Ma femme au début, comme il fallait qu'elle travaille, elle était couturière à son compte, diplômée. Elle était couturière quand elle était jeune fille. Mais mariée... Chez nous, les femmes ne travaillent pas. Les femmes sont faites pour rester à la maison, pour élever les enfants. Ici, ce n'était pas facile de trouver une place. Elle a commencé à travailler. On a souffert de voir ma femme comme cela... On a commencé à y arriver avec ce qu'on avait comme ressources, ma femme n'avait plus besoin de travailler...

Les archives du FSJU révèlent une dizaine de situations semblables, où les femmes sollicitent un emploi, souvent peu qualifié, pour traverser la période de réinsertion. Traverser, car cette génération, qui a connu la transplantation, semble avoir vite retrouvé le chemin du foyer.

En revanche, trois catégories ont durablement rejoint le monde du travail : les femmes seules, les plus diplômées et les plus jeunes. Si les femmes mariées sont actives pour 24 % d'entre elles, ce pourcentage passe à 55 % pour les divorcées et 51,5 % pour les célibataires parmi les usagers du FSJU toulousain. La qualification

10. Témoignage de Mme Kremsdorf, responsable de la politique sociale du FSJU à Paris dans les années 1960.



joue aussi un rôle. Ainsi, Mme T*, secrétaire à l'Éducation nationale, Mme G*, institutrice, Mme M*, professeur, ont toujours travaillé, au contraire de Mme D*, secrétaire ou de Mme B*, sans profession en Tunisie, qui sont restées au foyer.

Quant aux filles de celles qui ont connu l'exode, elles se sont insérées dans le mouvement général de la société française qui a précipité, depuis les années 1960, les femmes sur le marché du travail. Les familles n'ont pas fait de différence entre la fille et le garçon, poussant l'une et l'autre à suivre des études et à trouver un emploi.

La population active féminine des années 1960 fait une large place aux professions modestes (ouvrières, employées, etc.). Une catégorie échappe à toute statistique, celles des travailleuses à domicile, comme les couturières par exemple, catégorie qui n'était pourtant pas négligeable et dont l'activité permettait d'équilibrer bien des budgets fragiles.

L'exemple toulousain ne modifie guère ce que l'on sait des conséquences sociales de l'exode des juifs du Maghreb. Mais il met en lumière les forces à l'œuvre. La judaïcité de la ville qui formait un groupe assez homogène dans les années 1950 subit un mouvement d'éclatement. Elle est à la fois prolétarisée, tirée vers le bas par l'apparition de catégories très modestes, pour ne pas dire pauvres (vieillards, laissés-pour-compte de l'exode, ouvriers, petits employés). En même temps, les classes moyennes qui en constituaient le noyau dur furent confortées par l'insertion réussie de fonctionnaires, d'artisans qualifiés ou de commerçants avisés. Cette dynamique ne se mesure pas seulement aux années 1960. L'exode a permis d'accélérer le mouvement d'ascension sociale, qui touche filles et garçons, d'une génération sur l'autre. C'est pendant cette période que se prépare, à travers l'éducation donnée aux enfants, la formation de cette *middle class*, groupe important aujourd'hui, comme nous le révèlent les enquêtes plus récentes¹¹.

Une intégration sociale réussie ?

L'insertion professionnelle a été jugée plutôt réussie, tant du côté des acteurs qui ont eu en charge l'aide à l'intégration que des intéressés eux-mêmes. Interrogés dans les années 1990, soit plus de vingt-cinq ans après l'exode, les premiers étaient assez optimistes : « Une population qui s'est merveilleusement intégrée », affirmait Mme Kremsdorf, responsable de la politique sociale du FSJU à Paris. Elle ajoutait

11. Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun, Freddy Raphaël, *La condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*, op. cit.



que les juifs d'Afrique du Nord, population stable depuis des siècles, « ont gardé des forces intactes pour leur adaptation ».

Mme Lassy, assistante sociale à Toulouse, estimait qu'en 1970, il n'y avait plus de gros problèmes : pas de chômeurs, pas de suicides, pas de délinquance juvénile. Pour elle, le « coup de feu », pour reprendre son expression, a duré quatre à cinq ans. Puis lui a succédé ensuite un travail routinier, « normal ». Mlle Bensoussan, qui a œuvré aux côtés de Mme Lassy, ajoutait qu'en 1975 la majorité des nouveaux venus était intégrée. M. Zrihen, responsable de la délégation régionale du FSJU, était encore plus affirmatif :

Non, il n'y pas eu de problème. Pour ceux qui n'étaient pas français, on a fait des demandes, ça s'est arrangé... Les gens ont trouvé du travail au fur et à mesure. On n'a pas tellement connu de chômeurs... Au début, on aidait ceux qui arrivaient et, après, ils s'inséraient... J'ai fait toute la région, les gens ne se plaignaient pas, ils étaient bien installés... Les juifs n'ont pas eu de problèmes. Les personnes âgées, bien sûr, mais on les a aidées. La communauté était bien heureuse, car le Fonds social l'a soulagée de ce côté-là.

Si le jugement des responsables communautaires est aussi favorable, c'est qu'au-delà des faits objectifs l'institution cherche à valoriser son action. Mais il converge assez avec l'opinion des intéressés eux-mêmes.

S'il est aujourd'hui courant d'évoquer le départ d'Afrique du Nord, comme un exil¹², les résultats d'une enquête menée en 1993, mettent en relief un autre aspect, le bilan « globalement » positif porté par les individus sur leur insertion. Ce qui motive ce jugement n'est pas seulement un constat économique, le reflet d'une insertion réussie. Il peut aussi traduire le sentiment d'un *enracinement* qui s'est rapidement réalisé.

Deux questions ont été posées, qui portent sur l'opinion que se font les personnes de leur réinstallation vingt ans après celle-ci¹³ : 50 % des enquêtés se prononcent pour un succès complet (« totalement réussie ») ; le pourcentage atteint 84 % si on y ajoute ceux qui se montrent un peu plus nuancés dans leur constat (34 % se décident pour

12. Voir l'article de Chantal Benayoun, « Entre l'exil assumé et l'exil réinventé. Les Juifs d'Afrique du Nord, en France », *Les Nouveaux Cahiers*, n° 110, automne 1992, p. 17-22.

13. Question 36 : « Avez-vous rencontré des difficultés lors de votre installation en France ? Si oui, quelles ont été ces difficultés ? Votre installation est-elle réussie ? Et celle de vos parents ? Celle de vos enfants ? »



« en partie réussie »). Ce jugement satisfait est corroboré par les 83 %¹⁴ qui pensent n'avoir rencontré que « quelques difficultés » ou « pas de gros problèmes ».

Mais un tel *satisfecit* est tout de même à moduler. Logiquement, ceux qui sont arrivés dans la période du grand flot (entre 1956 et 1967) font état de plus de difficultés que ceux qui se sont installés avant ou après ces dates. Et ce sont les représentants des catégories les plus modestes qui considèrent ne pas avoir réussi : ouvriers, employés, petits commerçants et des femmes sans travail lors de l'enquête. L'opinion se colore aussi selon les générations. Les personnes interrogées estiment avoir globalement mieux réussi que leurs parents (4 % « d'insertion pas du tout réussie » pour eux-mêmes contre 9 % pour leurs parents)¹⁵. Et plus de 80 % (84 %) pensent que l'insertion de leurs propres enfants fut une totale réussite.

Le jugement tient implicitement compte de l'ensemble de la famille (ascendants et descendants) et se situe dans une perspective de trajectoire familiale. Autrement dit, je peux dire que mon installation a été réussie parce qu'elle le fut plus que celle de mes parents. Mais elle n'aurait pas été telle, si celle de mes enfants n'avait pas été plus éclatante que la mienne. La réussite tient donc au fait d'avoir pu reconstruire, dans le contexte local, la cellule, étroite ou élargie, de la famille.

L'exode apparaît bien comme un phénomène à double face. Il est la fin d'un monde : c'est le côté nostalgique. Mais il est aussi une chance pour les plus jeunes, la possibilité de donner aux enfants un avenir économique meilleur, de rompre avec un univers, certes, familial et rassurant, mais également sclérosant.

L'ascension sociale des enfants, basée sur la volonté des parents de profiter des opportunités offertes par la métropole, en témoigne. L'enquête menée par Jean-Paul Lévy apporte un éclairage sur leur devenir. À partir de 1980 apparaissent sur les *kétoubot*¹⁶ des renseignements concernant les professions des mariés et de leurs

14. Réponse à la question 36 : « Avez vous rencontré des difficultés au cours de votre installation en France, et lesquelles ?

- je n'ai pas eu de gros problèmes : 41 %
- oui, quelques difficultés passagères : 42 %
- oui, énormément : 16 % ».

15. L'âge des enquêtés joue aussi dans ce cas. Ce sont ceux qui étaient déjà adultes dans les années 1960, qui avaient donc des parents âgés, qui considèrent que l'insertion a été difficile pour ces derniers.

16. *Kétouba* ou contrat de mariage.



parents respectifs. Ces données permettent de délimiter un groupe de 137 pères et 289 enfants appartenant à toutes les catégories sociales ou presque¹⁷. Les couches populaires dominent très largement parmi les premiers. Elles représentent, si on additionne les petits commerçants, les employés, les cadres moyens et les ouvriers, 72 % d'entre eux et seulement 40 % des enfants (même si 12 % sont encore aux portes du monde professionnel). Corrélativement, on note l'essor des professions libérales et des cadres supérieurs qui forment 45 % du total des jeunes mariés (leur nombre sera renforcé par la part non négligeable d'étudiants qui composent le groupe). Cette montée dans l'échelle sociale s'effectue par un transfert des métiers liés au commerce et à l'artisanat vers les professions intellectuelles. Que le rapatriement soit une chance, c'est bien ce que confirme l'assistante sociale du FSJU de Paris :

La réussite des enfants est indéniable. On assiste à une éclosion intellectuelle. Les enfants deviennent bacheliers, puis poursuivent des études. C'est dû à une prise de conscience des parents de leur manque de formation. Ils veulent donc donner une chance aux enfants, voire se réaliser à travers eux.

Alors, insertion réussie ? Oui, répondent les différents acteurs. Mais, derrière cette unanimité, peuvent se dégager divers motifs de satisfaction. Oui, disent les dirigeants du FSJU parce que leur responsabilité est engagée et qu'ils jugent autant leur action que le fait social en soi. Oui, répondent les intéressés, car l'installation en France a permis, non seulement de conserver, *grosso modo*, un statut antérieur, mais surtout de lancer les enfants sur la voie de l'ascension sociale.

Mais l'insertion professionnelle ne résume pas tout. C'est tout un monde que les juifs d'Afrique du Nord ont laissé « là-bas », fait de piété, de coutumes familiales, de saveurs et d'odeurs. Sur le premier point, là encore, leur apport est tout à fait tangible.

L'affirmation de la religion...

Il n'y avait pas de boucher juif à Toulouse avant l'arrivée des séfarades. En 1967, on en recense treize. Trois semblent s'être installés entre 1958 et 1963, les autres après cette date. Tous ne vendaient pas de la viande casher (et même ceux qui le faisaient pouvaient avoir une autre boutique où ils n'en servaient pas). L'ouverture

17. De cette base de données, nous avons extrait celles concernant exclusivement les mariés nés en Afrique du Nord. Nous avons ici exclu les mères, assez peu présentes sur le marché de l'emploi, alors que les filles le sont autant que les garçons et leurs pères. Les phénomènes de migrations socioprofessionnelles sont envisagés à partir de la comparaison enfants/père.

de ces commerces marqua un tournant. Elle permit de satisfaire les besoins religieux des nouveaux venus, habitués, pour beaucoup, à respecter les règles de la cacherout et à fournir aux plus anciennement arrivés des services que certains appelaient de leurs vœux depuis longtemps. Elle offrit ainsi la possibilité d'un retour vers des pratiques plus hétérodoxes, tout à fait net aujourd'hui.

Aux trois lieux de culte déjà présents à Toulouse (la synagogue de la rue Palaprat, l'oratoire Gerson fondé après la Seconde Guerre mondiale par un séfaraïde venu de Turquie, et la Yéchouroun créée par des ashkénazes), les nouveaux arrivants en ajoutèrent plusieurs autres. Car non seulement on manquait de place les jours de fête, mais la cohabitation de rites différents en un même lieu suscita bien des discussions.

En septembre 1962, fut inaugurée la Vieille nouvelle synagogue par les « Constantinois », un groupe assez important d'originaires de cette ville réputée en Algérie pour sa ferveur religieuse :

Dès que la maison communautaire avait été acquise, évoque le rabbin Rozen, les Constantinois sont venus me trouver : il nous faut une synagogue ! Premièrement, Palaprat, ce n'est pas notre rite bien que séfaraïde également. Et puis, nous sommes trop nombreux, Palaprat peut à peine contenir la moitié ou le tiers de ce que nous sommes... C'étaient des fervents, ils avaient la foi. Ils avaient même ramené les objets de culte avec eux. Et ils se sont mis au boulot eux-mêmes.

M. H* d'origine constantinoise a participé à la création :

Lorsqu'on est arrivé à Toulouse, on a cherché à savoir où était le temple. On est allé rue Palaprat. On était trop serré. Il y avait beaucoup de monde pied-noir, nord-africain... Le temple était trop petit... Pour faire un temple, il faut d'abord la chose principale, c'est le *sepher*, le rouleau de la Torah. Lorsque les Constantinois sont partis de Constantine, chacun a ramené ses affaires personnelles, mais ils ont pensé aussi à ramener les *sephérim*. Il y avait un temple là-bas, c'était un vieux temple, en arabe, on dit vieux temple... Lorsqu'ils ont trouvé le local, ils ont mis les *sephérim* dans ce temple. Mais comment l'appeler ? La Vieille nouvelle synagogue. Voilà pourquoi l'oratoire de la rue Saint-Étienne s'appelle la Vieille nouvelle synagogue, la VNS¹⁸.

18. « La synagogue est devenue tout naturellement une synagogue constantinoise, dans la liturgie, dans les airs, il y avait une tradition constantinoise. Et même les officiants qui sont venus après, quelle que soit leur origine, se sont adaptés finalement au fondement, à la base de cette tradition. » Témoignage du grand rabbin Haïk.

« Bien que l'officiant actuel (en 1992) soit marocain lui-même, pour s'intégrer dans la communauté de la rue du Rempart-Saint-Étienne parmi les Constantinois, il a appris les chansons et l'air constantinois. Et l'on veille à ce que les rites et les airs constantinois restent à la VNS. » Témoignage de M. H*.

Cependant, en ce début des années 1960, la majorité des juifs d'Afrique du Nord habitaient les quartiers périphériques, en particulier à l'ouest de Toulouse. Les synagogues du centre-ville, distantes de plusieurs kilomètres, étaient donc inaccessibles aux plus âgés et aux plus pieux les jours de shabbat ou de fêtes¹⁹ :

Entre nous (c'est-à-dire les gens de Bagatelle et des Arènes), dit l'un des fondateurs du nouveau lieu de culte, on a créé un comité et trouvé un local, un ancien garage (rue du Pech). On l'a bien nettoyé, et chacun, les fidèles du quartier, a fait quelque chose : l'un apporte des chaises, un autre des lustres. L'électricien est venu, bénévolement... Chacun a fait quelque chose pour que ça ait l'air d'un vrai temple. Et puis, on a commencé à faire les prières.

Ce nouvel oratoire, contrairement à la VNS, ne fut pas reconnu immédiatement par les membres dirigeants du consistoire. Son comité dut alors trouver lui-même les moyens de sa survie. Les frais d'entretien du local, les émoluments de l'officiant furent couverts en collectant des dons auprès des fidèles. Le temple servit, en outre, de lieu de réunions pour des organisations de jeunesse du quartier. Obéissant aux mêmes principes, un autre oratoire fut créé dans le nord de la ville.

En 1965, le cadre religieux, étoffé, offrait donc un aspect bien différent de celui des années 1950. D'après le *Bulletin intérieur* de l'ACIT d'avril 1965, on y recensait : « Un rabbin, trois ministres du culte, un *chohet*²⁰, un aide, trois *mohelim*²¹, deux gardiens (de synagogue), un *chamah*²² pour l'oratoire algéro-oranais, un secrétaire pour le rabbin et la *Hevra Kadisha*²³, 8 professeurs d'hébreu. » Enfin, en 1969, les structures religieuses se mirent aussi à l'heure de la régionalisation. En octobre de cette année fut inauguré le consistoire de Midi-Pyrénées, dont le siège fut fixé à Toulouse, « pour mieux adapter les ressources existantes aux besoins des communautés et des isolés »²⁴. À la fin des années 1960 se dessinait une mosaïque de rites apportés par chaque branche du judaïsme : rite portugais, qui était encore respecté en partie à la synagogue de la rue Palaprat, rite ashkénaze à la Yéchouroun de la rue Jules-Chalande et à la VNS installée dans la maison communautaire, rite turc de l'oratoire Gerson, rite constantinois à la VNS et rue du Pech. Les jours de

19. À cause de l'interdiction de prendre un transport ces jours-là.

20. Ou sacrificateur.

21. Ou circonciseur.

22. Celui qui est responsable de l'entretien d'une synagogue.

23. Ou confrérie du dernier devoir qui accomplit le rituel lors des décès.

24. *Aviv*, mai-juin 1969. *Aviv* est le nom que prend le *Bulletin intérieur* de l'ACIT à partir de 1966.



fête, le centre communautaire offrait une sorte de résumé de cette diversité. Au second étage se tenaient les offices constantinois ; au premier, ceux pour les Oranais et les Algérois ; et enfin, au rez-de-chaussée, les offices ashkénazes.

Si les différences rituelles furent traitées par la multiplication des lieux de culte, la question de la gestion commune des institutions se révéla un peu plus délicate. Se profilaient à l'horizon proche et lointain des enjeux de pouvoir. À Toulouse, les responsables de leur communauté en Afrique du Nord étaient bien décidés à retrouver leur statut, ce qui explique les tensions ayant surgi çà et là. Dans les intentions pourtant, la volonté unitaire prévalait. En 1963, lors d'une assemblée générale, les membres du conseil d'administration de l'ACIT « décident de démissionner pour permettre aux représentants qualifiés des rapatriés de se faire élire »²⁵. Un équilibre fut recherché entre les différentes composantes de la mosaïque juive : des membres issus du groupe des Constantinois, de l'oratoire orano-algéro-marocain, ainsi que de la rue du Pech trouvèrent leur place au sein de l'association culturelle.

Les dirigeants communautaires restèrent toutefois des ashkénazes. Lorsque le nouveau rabbin M. Haïk, d'origine séfarade, prit la succession du rabbin Rozen, force lui fut de constater que les anciennes élites conservaient les postes clés et l'essentiel du conseil d'administration de l'ACIT jusqu'à la fin de la décennie et même au-delà. On sait qu'il y eut des frictions, des susceptibilités froissées²⁶. Mais on aboutit à une sorte de partage du pouvoir, qui ménagea l'un et l'autre groupe. Aux anciens revint la direction des institutions traditionnelles, comme l'ACIT, Hevra Kadisha, tandis que les nouveaux arrivants furent nommés à la tête des organisations apparues dans les années 1960 : la maison communautaire, la délégation régionale du FSJU, encadrées par des Marocains. C'est donc dans les structures les plus récentes à Toulouse que les juifs du Maghreb trouvèrent leur place et participèrent au débat déjà lancé sur le contenu à leur apporter.

25. *Bulletin intérieur de l'ACIT*, septembre 1963.

26. Le *Bulletin intérieur de l'ACIT* communautaire fait état de ces froissements épidermiques, qui sont aussi bien des querelles de personnes que des différends entre groupes d'origine diverse.



... et les mariages mixtes

Si l'arrivée des séfarades revivifia la pratique religieuse, elle est également marquée par un profond mouvement d'ambivalence. Car elle est vécue comme une possibilité de franchir le mur invisible qui séparait les groupes ethniques en Afrique du Nord. La multiplication des mariages mixtes dans les années qui suivent le rapatriement en atteste.

L'ouverture à la société ambiante ne manqua pas d'inquiéter les responsables et intellectuels communautaires, qui la redoutaient tant sur le plan culturel que sur le plan démographique, les deux étant évidemment mêlés, la perte des valeurs juives menant au mariage mixte et vice versa. Ainsi, une série d'articles parue dans le journal sioniste *La Terre retrouvée*, évoquant « le problème des rapatriés juifs d'Algérie », soulignait que le fait d'être français, pour les nouveaux venus, pouvait jouer en faveur de l'assimilation et de la déjudéisation²⁷. Le rabbin de Toulouse ajoutait : « Avec l'arrivée des rapatriés, il n'y avait plus de barrière. Avec les juifs de l'Est, il y avait la barrière de la religion, avec les juifs d'Europe centrale, les anciens Parisiens, il y avait la barrière de la culture, de la langue. Avec les Algériens, on avait la même culture, ils travaillaient dans la même administration, ils parlaient la même langue. » Ceci explique, selon le rabbin Rozen (qui avait dépouillé les annonces matrimoniales de *La Dépêche du Midi*), la multiplication des mariages exogamiques, surtout dans les milieux les moins pratiquants.

La chose n'était pas tout à fait nouvelle parmi les juifs d'Algérie. Selon Doris Bensimon et Sergio della Pergola, « 20 % des couples formés en Algérie depuis 1955 étaient des couples mixtes »²⁸. Compte tenu des préjugés en vigueur, les mariages se faisaient plutôt avec les métropolitains. « Ma sœur [celle de M. G*] s'est mariée avec un catholique. Ça se faisait déjà. Elle s'est mariée en 1947. Quand les métropolitains sont arrivés en Algérie, elles [les femmes qui ont fait des mariages mixtes] se sont mariées avec eux. » Parmi les usagers du FSJU, ils représentaient 5,5 % des unions. Reprenant les mêmes sources que le rabbin Rozen, (les annonces matrimoniales parues dans *La Dépêche du Midi*), pour l'année 1967²⁹, nous avons

27. Daniel David Gerson, « Le problème des rapatriés juifs d'Algérie », in *La Terre retrouvée*, 15-30 juin et 15 juillet 1962.

28. Doris Bensimon et Sergio della Pergola, *La population juive de France. Sociodémographie et identité*, Paris, Éditions du CNRS, 1986, p.131.

29. Nous avons choisi cette année pour plusieurs raisons. C'est la dernière de l'activité du rabbin à



abouti à des résultats dépassant ceux qu'il nous a communiqués. Il estimait les mariages mixtes à plus d'un sur deux. Mais pour la population originaire d'Afrique du Nord, nous parvenons presque à 70 %.

Un tel constat, s'il peut surprendre, se comprend néanmoins. L'exode a dispersé les réseaux de voisinage, traditionnels ou amicaux, au sein desquels se négociait ou se nouait une partie des unions. Un certain nombre de jeunes, surtout des fonctionnaires, mutés loin de leur famille, échappèrent au contrôle familial qui aurait pu s'opposer à de tels mariages. Le fait de côtoyer quotidiennement, dans le travail ou les loisirs, un monde non juif qui n'impose pas de barrière est aussi un facteur d'explication.

Se marier hors de la communauté juive est un des résultats de la rupture des liens de sociabilité traditionnelle, bouleversés par l'exode. Mais c'est plus que cela. Le mariage mixte est, comme le notent D. Bensimon et S. della Pergola, « un facteur d'intégration dans la société française »³⁰. Il est aussi la conséquence de cette intégration, comme le révèle le nombre de mariages entre gens de même profession. Enfin, il témoigne de l'étroitesse du marché conjugal provincial. Compte tenu de la répartition de la population juive en France, il y a plus de chance de faire un mariage juif dans l'agglomération parisienne que dans celle de Toulouse.

Et même si le mariage mixte est vécu comme un échec de la part de certains parents, l'événement ne sépare pas les familles de leurs enfants, comme le rapporte cette commerçante originaire d'Algérie : « Mon beau-fils est non juif, mais il participe à nos fêtes, il s'est mis dans nos traditions et il n'y a pas de problème dans ce contexte-là. » La création d'une antenne locale des juifs libéraux dans les années 1990 (qui regroupe une partie de ces couples) répondit à l'attente des conjoints juifs de ne pas se couper, eux et leurs enfants, des valeurs léguées par leur histoire et leur culture.

Toulouse. De plus, elle correspond à une période déjà assez éloignée du rapatriement, où les possibilités de rencontre, de fréquentation et de décision de former une union existent. Enfin, la date de 1967 nous permet de comparer ces chiffres avec ceux de l'enquête de Doris Bensimon et Sergio della Pergola.

30. *La population juive...*, op cit., p. 131.



La maison communautaire, reflet d'un judaïsme polymorphe ?

Pour répondre aux défis lancés par la migration des juifs du Maghreb (insertion des nouveaux venus, partage des tâches communautaires, lutte contre les effets de dilution), il importait de créer un centre de polarisation entre les diverses branches et facettes du judaïsme, un lieu où elles pourraient se rencontrer et s'affirmer. L'exode des années 1960 a donc vivifié une thématique déjà présente dans les années 1950, celle des centres communautaires dont le modèle doit être recherché à la fois dans l'exemple américain, mais également dans celui des centres culturels français qui commençaient à se développer en France. Pendant les années 1950, pour s'opposer au progrès de l'assimilation, émergea l'idée de regrouper tous les juifs, religieux ou non, autour d'un pôle central qui ne serait pas forcément la synagogue. Il s'agissait alors de créer un lieu certes ouvert à tous, mais en priorité à ceux qui étaient considérés comme les plus menacés : les jeunes, les isolés, par exemple. Avec l'arrivée des juifs d'Afrique du Nord, ces centres furent conçus comme des lieux d'intégration (sociale, culturelle, etc.) des derniers arrivés.

Mais la création des centres communautaires suscitait en retour le problème de la définition de la communauté. Pour le FSJU qui défendait avec ferveur leur modèle, le judaïsme est protéiforme, partagé entre un pôle laïc et un autre, plus fervent. Mais il était clair pour les responsables « que la phase purement confessionnelle qui définissait les grandes familles spirituelles de la cité est dépassée »³¹. Le débat était d'importance : quelle place donner au religieux à la fois dans l'identité particulière et collective ?

À Toulouse, toutes ces questions n'ont pas manqué de se poser. En vertu de leur attachement à une vision plutôt laïque, les promoteurs de la maison communautaire – qui étaient les représentants de ces Polonais sceptiques évoqués plus haut – n'avaient pas forcément songé à y installer un lieu de prières. Or la pression conjuguée du rabbin et des Constantinois aboutit à l'y introduire. Pour le rabbin Rozen :

« Cette maison communautaire était un aboutissement à la reconstruction [sous-entendu de la communauté] : un lieu où les jeunes puissent se réunir. Pour eux [les promoteurs du projet], ils croyaient qu'en se réunissant ça suffisait. Or ce n'était pas suffisant. Il fallait mettre une âme dans cette maison. »

31. Michel Salomon, « L'an I de la communauté juive de France ? », in *L'Arche*, novembre 1965, p. 29.



Et, selon lui, le comité de gestion de la maison communautaire ne voyait pas les choses de la même manière :

« Ils ne voulaient pas de synagogue. On m'a fait des objections, que la sécurité ne serait pas respectée. Quand je leur ai demandé des locaux, ils m'ont dit : vous nous envahissez complètement ! »

Entre les militants de la maison communautaire et le rabbin s'ouvrit alors une partie acharnée autour du problème suivant : quel sera le pivot de la nouvelle institution, la synagogue ou la culture juive ? Le rabbin trouva des « alliés objectifs » dans le groupe des nouveaux venus, les Constantinois, pour qui il allait de soi qu'un bâtiment juif abrite un lieu de culte. Et ils eurent gain de cause : une synagogue, la VNS déjà évoquée, trouva place dans le centre communautaire.

Deuxième « coup de force » : le cours d'instruction religieuse. Le *Talmud-Torah*, qui avait jusque-là trouvé asile dans des locaux prêtés par la mairie, se retrouvait sans toit. Le rabbin, employant toujours un vocabulaire quasi militaire, « s'empara » de ceux de la maison communautaire selon son expression. Et le comité s'inclina, moyennant quelques compromis. L'école s'appela pendant un temps École hébraïque. Elle dispensait à la fois un enseignement religieux, des cours de grammaire et de littérature moderne. Gauchissement du projet initial, la dimension culturelle s'installa donc à l'intérieur de la maison communautaire, sous les efforts conjugués du rabbin et des nouveaux venus, se mêlant aux manifestations culturelles et sociales multiples, censées dessiner les mille facettes de la judéité contemporaine.

Ainsi la maison communautaire afficha-t-elle dans l'espace public la volonté de construire un judaïsme ouvert à d'autres formes que la seule confession qui y trouvait néanmoins sa place. Héritière à la fois des maisons de jeunes et des centres communautaires américains et balançant d'un modèle à l'autre, elle tendait à s'inspirer plutôt des seconds. Elle cherchait à regrouper, le plus largement possible, à cultiver, à ressourcer. Résultat de multiples attentes, souvent divergentes, elle définit assez vaguement le lieu de la rencontre par la notion de *culture*, jamais véritablement limitée, extensible à toutes les manifestations du fait juif. Il n'y avait pas de réelle définition de cette *culture*, de ce qui la fait juive, sinon qu'elle a été façonnée par des juifs. Littérature, cinéma, théâtre, philosophie, politique, savoir religieux et savoir profane, culture ashkénaze et culture séfarade entraient dans ce cadre. Ce qui faisait de la maison communautaire une sorte de caravansérail, mettant l'accent sur la nécessité de transmettre un héritage, de trouver un patrimoine, un lien ou un lieu communs. La maison communautaire, par son objectif et ses fonctions, annonçait



le dépassement du cadre israélite (que reprenaient à leur compte les « Polonais sceptiques », ironie de l'histoire) basé sur une définition confessionnelle du judaïsme et marqué par la répartition des activités entre la synagogue, l'association culturelle et les organisations charitables.

Cette réflexion sur la définition du groupe doit être replacée dans un contexte plus large. Elle s'inscrit en un moment où les débats sur les identités minoritaires commençaient à se faire entendre çà et là. À Toulouse, l'occitanisme militant avait ses tribunes et ses tribuns et certains jeunes intellectuels juifs n'étaient pas insensibles à la rhétorique particulariste, établissant des ponts entre le judaïsme et les mondes d'oc.

Une communauté qui entend se faire reconnaître comme telle dans l'espace public

Enfin, l'apport des nouveaux venus se fit sentir sur le plan politique, mais là encore de manière plus complexe qu'on ne l'imagine. Jusque dans les années 1950, les juifs avaient noué des rapports de bon aloi avec la municipalité de Toulouse. Les responsables de celle-ci envoyaient un de leurs représentants lors des cérémonies nationales fêtées dans la synagogue de la rue Palaprat et les notables communautaires trouvaient une oreille souvent attentive auprès des élus locaux. Le tout dans une discrétion tout israélite.

Avec l'arrivée des séfarades, la communauté juive revitalisée par plus de 10 000 personnes apparut comme une force avec laquelle il fallait compter. Les autorités politiques, tendant à surestimer le nombre de juifs dans la ville, se montrèrent plus à l'écoute de la judaïcité. Ainsi la municipalité socialiste de l'époque, sous l'impulsion des notables juifs, organisa-t-elle un jumelage avec Tel Aviv au début des années 1960. Lors de la guerre des Six-Jours en 1967, elle soutint Israël et condamna la politique du général de Gaulle, en se référant à l'histoire et aux traditions juives. Un meeting de solidarité regroupa les dirigeants de la communauté et les élus locaux. L'embargo militaire à destination d'Israël décidé en 1969 fit également l'objet de manifestations unitaires de soutien à l'État hébreu. Ne nous y trompons pas : l'antigaullisme si caractéristique des hommes politiques de la région, rappelé à longueur de colonnes dans *La Dépêche du Midi*, trouvait là un moyen de s'exprimer.

Ce faisant, les élus toulousains tendaient à rassurer leur électorat juif, inquiet par les choix du gouvernement français. Lors des rassemblements, les orateurs soulignèrent, au contraire, qu'il ne saurait y avoir pour les juifs de contradiction entre leur attachement à la France et à Israël. Ainsi se célébrèrent les noces de



Toulouse et de la communauté juive. Celle-ci, étoffée dans ses structures, dirigée par un groupe de professionnels et de notables, s'affichait, non plus seulement comme l'expression d'une identité confessionnelle, mais comme celle d'une population spécifique, dotée d'une culture particulière et qui entendait, plus que la conserver, la faire connaître et reconnaître. Le soutien à Israël apparaissait alors comme un point de convergence avec une large partie de la classe politique de la région, ancrant encore un peu mieux la judaïcité dans le contexte toulousain, où elle formait une entité perçue comme telle.

La fondation d'un CRIF³² local quelques années plus tard renforça cette ambition. Il s'agissait, pour ses promoteurs, de dépasser les rapports anciens, décrits comme clientélistes, pour les « politiser » selon l'expression de plusieurs dirigeants communautaires. C'est à cet objectif que s'attelèrent les responsables de la nouvelle institution, quadragénaires actifs qui voulaient faire entendre la voix de la communauté juive dans l'espace collectif.

Rude tâche si l'on se souvient combien celle-ci est diverse et échappe à toute définition univoque³³. Ce point est particulièrement observable en matière de choix politique. Les juifs toulousains se partageaient entre une gauche libérale, symbolisée par le soutien aux partis la représentant, et un attachement à la droite modérée dirigée par l'ancien maire Baudis. Mais, à ce titre-là, ils étaient profondément toulousains, puisque de 1971 à 2006 la Ville rose a pris l'habitude de donner la majorité à la droite pour les élections municipales et à la gauche pour les consultations nationales...

Conclusion : de Toulouse à l'espace national

Au-delà de la revitalisation démographique et sociologique de la judaïcité, bien mise en valeur par l'exemple de Toulouse, on peut dégager deux éléments qui, au début des années 1970, loin de dessiner un avenir assuré, laissaient l'avenir bien incertain.

Avec la fondation du FSJU, du CRIF, de la maison communautaire et le renouveau de la pratique religieuse, la communauté juive toulousaine n'avait rien à voir avec celle des années 1950. Mais le contenu, le sens à donner à la nouvelle configuration étaient encore en discussion. Diverses perceptions s'affrontaient. Le FSJU défendait une conception assez originale :

32. Conseil représentatif des institutions juives de France, créé à Paris en 1944.

33. Chantal Benayoun, *Les Juifs et la politique. Enquête sur les élections législatives de 1978 à Toulouse*, Paris, Éditions du CNRS, 1984.



Une communauté juive existe de fait en France, qui entend se développer et se perpétuer en marge du « pays légal » qu'est la synagogue, non pas contre la synagogue, ni même nécessairement en dehors, mais avec elle, et au-delà des limites que la synagogue s'est astreinte pour se plier aux conventions et à la philosophie de l'État jacobin.³⁴

La communauté nouvelle que le Fonds social appelait de ses vœux serait fondée non plus seulement sur le partage d'une foi mais sur des expériences historiques et des cultures communes. Elle regrouperait une minorité, elle-même plurielle, dont le centre communautaire était le lieu de rassemblement, mais aussi la vitrine. Les juifs venus du Maghreb – les « Constantinois » pourraient en être l'illustration, sans les résumer néanmoins –, tout comme le rabbin Rozen, avaient une perception plus religieuse de l'identité personnelle et collective juives. Mais les uns et les autres cherchaient à affirmer sans complexe la judaïcité dans l'espace public. Pour tous ces protagonistes, le modèle israélite se devait d'être dépassé. Les institutions léguées par l'histoire, essentiellement destinées à assurer discrètement le culte et des impératifs pieux, ne pouvaient plus représenter un judaïsme en pleine mutation. Et l'on convenait, même si l'on ne partageait pas la même vision du monde, de la nécessité de faire de la judaïcité et de ses valeurs un acteur décomplexé de la vie publique. Les manifestations intellectuelles ou récréatives organisées par le centre communautaire, ouvertes au monde juif et non juif, de même que l'ampleur inédite des grandes fêtes rituelles, témoignaient de cette ambition.

Mais dans les années 1960, rien n'est encore décidé sur le contenu à donner à la communauté nouvelle. Penchera-t-elle vers un retour à l'orthodoxie des pratiques, comme le demandent le rabbin et une partie des juifs d'Afrique du Nord ? Pour ces derniers d'ailleurs, la chose n'allait pas forcément de soi, le nombre de mariages mixtes en témoigne. Se dirigera-t-on vers une acception plus culturelle du judaïsme, comme le réclament les Polonais sceptiques et les israélites, ainsi que le FSJU ? On semblait alors avoir trouvé un consensus fragile avec la création des centres communautaires qui ont eu pour résultat de regrouper à la fois les individus et les diverses sensibilités, faisant des juifs non plus seulement les membres d'une confession mais une *minorité* aux multiples définitions.

Il apparaît donc que l'orthopraxie sensible parmi les juifs en France depuis plus de trente ans, « la tentation du repli sur soi » ne peuvent être mise au seul compte

34. Michel Salomon, « L'an I de la communauté juive de France ? », art. cit., p. 29.



de l'arrivée de la judaïcité maghrébine. Le détour/retour par les années 1960 confirme les analyses de sociologues sur la question³⁵. Certes, l'exode a donné corps à l'ambition (déjà présente dans les années 1950) de reconstruction d'un judaïsme traumatisé par les persécutions de la Seconde Guerre mondiale. Mais les pratiques, attentes et stratégies des juifs d'Afrique du Nord étaient suffisamment ambivalentes pour rendre l'avenir encore illisible. Toutefois, placés dans la nécessité de redéfinir leur place en tant qu'individus et en tant que membres d'une collectivité appelée à se remodeler du fait des migrations venues d'outre-Méditerranée, les juifs se sont certainement penchés plus précocement que les autres sur des questions cruciales qui ont agité la société française. Ils se sont ainsi affrontés aux problèmes de l'articulation entre minorité et majorité, à la montée de l'affirmation des identités collectives dans un État de forte tradition jacobine. Les solutions trouvées, comme le montrent les études menées sur ce point, tiennent aussi bien aux mouvements sociaux et idéologiques qui ont traversé le pays qu'aux habits et valeurs, multiples et complexes, apportés dans leurs bagages par les juifs du Maghreb.

35. Voir Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun, Freddy Raphaël, *La condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*, op. cit.







Employées « musulmanes »/ employeurs « juifs » maghrébins en migration

La singularité de la relation de services domestiques

NASIMA MOUJOURD

Le partage d'une origine nationale ou de la trajectoire migratoire entre employeurs et employées domestiques est soulevé dans plusieurs travaux sur l'immigration, comme celui de Myriam Bals (1999 : 119) sur les domestiques marocaines au Québec et celui de Gao Yun, Florence Lévy et Véronique Poisson (2006) sur les nouvelles migrantes chinoises du nord à Paris. En tant que migrantes à statut juridique précaire, ces femmes ont pour débouché principal le service aux personnes dans un « marché du travail ethnique » où employées et employeurs ont des positions sociales divergentes, mais partagent une origine ou une trajectoire migratoire similaire.

Il en est de même chez les groupes migrants du Maghreb, comme on peut le voir à partir de l'exemple de femmes « musulmanes » d'origine marocaine employées dans les services dans des institutions juives ou auprès de familles ou d'individus « juifs » d'origine maghrébine vivant en France. Il s'agira ici de montrer en quoi l'analyse du travail relationnel dans les métiers de service peut aider à saisir les relations interethniques juifs/musulmans en contexte migratoire, tout en les situant



dans le cadre des rapports de genre et de classe¹. J'aborderai d'abord le contexte historique puis le contexte migratoire dans lequel les relations entre employeurs juifs et employées musulmanes ont évolué. Nous verrons que dans ces deux contextes, la domesticité est à la fois rendue invisible et pourtant centrale dans les relations interethniques. J'évoquerai ensuite les activités de service comme des activités relationnelles qui participent à la définition des migrants juifs et musulmans suivant des normes sexuées, ethnicisées et situées dans les rapports sociaux de classe.

Services domestiques et relations interethniques dans le contexte historique et migratoire

Services domestiques dans le contexte colonial

Globalement, pendant la colonisation, les femmes (de milieux populaires) accèdent au salariat dans des conditions encore plus pénibles que les hommes (Rivet, 1999). Dans les grandes villes coloniales du Maghreb, pendant l'entre-deux-guerres, les femmes « indigènes » entrent dans le marché de la domesticité en se substituant progressivement aux Italiennes et aux Espagnoles (Chaïb, 2008). Leur désignation comme *Fatma* mettra longtemps en avant la « race », en signifiant « la Maghrébine », au détriment de la classe et de la visibilité de la précarisation commune aux travailleuses colonisées. Ainsi, en Algérie, ce sont des « cortèges » de « femmes voilées » qui quittent chaque matin les quartiers populaires pour travailler dans les services aux habitants des quartiers européens (Brac de la Perrière, 1987). Au Maroc, par exemple, il ressort du recensement de 1952 qu'une femme sur huit exerce une activité rémunérée en ville : 30 % sont domestiques au service d'Européens, 20 % sont ouvrières d'usine et 20 % opèrent dans le « secteur néoartisanal » (Rivet, 1999).

Le travail domestique salarié n'implique pas seulement les relations interethniques Européens/« indigènes », mais aussi citadins/ruraux et juifs/musulmans. Aussi, les employées domestiques font l'objet d'instrumentalisation politique, comme ce fut le cas du Glaoui, le pacha de Marrakech en 1937, qui donna l'ordre d'empêcher

1. Mon propos est le résultat d'une enquête ethnographique qui a eu lieu à Paris de 1998 à 2004 auprès d'une quarantaine de femmes employées musulmanes sans papiers français, quatre employées juives d'origine marocaine et tunisienne, une intermédiaire tunisienne et une intermédiaire juive d'origine marocaine. J'ai aussi pratiqué de l'observation participante et réalisé une dizaine d'entretiens informels avec des acteurs hommes ou femmes juifs ou musulmans (commerçants, membre de la famille des employeurs...) impliqués dans les relations de travail des employées rencontrées.

les femmes de ménage musulmanes de travailler au *mellah*, le « quartier juif » (Rivet, 1999 : 415). La domesticité accompagne aussi la période des indépendances. En 1960 et en 1964, à Casablanca, les services domestiques occupent plus de la moitié des femmes salariées, et cette proportion est plus élevée si l'on considère les seules musulmanes. « Dans une ville à forte population européenne, [...] domestiques et femmes de ménage trouvaient un grand nombre d'emplois. La diminution de cette population a été en partie compensée par la promotion des cadres marocains. » (Adam 1968 : 444) Si certaines femmes accèdent à des diplômes et des professions salariées (Mernissi, 1981), d'autres s'engagent dans le processus migratoire interne que la colonisation a impliqué et s'intègrent dans les métiers de services. Certaines accompagnent leurs employeurs « retournant » en France après l'indépendance, d'autres arrivent seules ou en compagnie de familles maghrébines, notamment juives, qui traversent le territoire français ou qui s'y installent définitivement. Ces femmes se retrouvent dans un contexte où les politiques migratoires imposent des statuts juridiques précaires qui empêchent les migrantes défavorisées d'accéder au travail protégé.

Le contexte migratoire français

En France, les politiques migratoires tendent à rendre invisible le travail des migrantes et à placer d'emblée certaines migrantes dans une situation défavorable à partir notamment des années 1970 ; années qui connaissent un fort taux de féminisation de la migration. En 1977, une disposition « prohibe la délivrance d'un titre de travail aux membres des familles entrées après cette date » (Lebon, 1978 : 11) pour les migrantes qui ont fait l'objet d'une mesure de regroupement familial *via* leur mari ou leur père. Cette mesure les place dans une position distincte des Françaises et des hommes migrants, qu'on incitait à travailler et qui bénéficiaient ainsi d'une certaine reconnaissance. Pour les femmes venues seules ou sans papiers français, les politiques migratoires les rendent statistiquement absentes et les poussent vers les secteurs à fort taux d'activité clandestine, notamment la domesticité, l'habillement et la confection. Elles deviendront visibles lors des procédures de régularisation de 1981-1984, où les activités de services concentrent plus de 40 % des femmes régularisées (Laâcher, 1998).

Parmi les femmes régularisées, lors des procédures de régularisation massive des années 1980 puis 1990, nombreuses étaient originaires du Maghreb (les Marocaines sont classées premières en 1998, suivies des Algériennes) et travaillaient dans

le secteur des services à la personne. Cependant, l'un des principaux critères de régularisation était l'ancienneté du séjour en France, et non pas l'exercice de cette profession. En effet, le système juridique français ne permet pas la régularisation par le secteur domestique. On peut dire, comme l'a fait Nakano Glenn pour les États-Unis, qu'il a existé historiquement en France différents systèmes juridiques, au premier rang desquels les lois migratoires, pour priver de droits et forcer certaines catégories de la population à fournir du *care* et des services domestiques. D'une part, les politiques migratoires restrictives empêchent « en principe » l'arrivée et le travail de migrants et de migrantes en situation irrégulière. D'autre part, des migrantes en situation irrégulière arrivent et parviennent à travailler dans un contexte où le travail domestique salarié constitue bien souvent pour les migrantes du Sud le secteur de la première prise d'activité, voire, pour beaucoup d'entre elles, l'unique expérience professionnelle accessible en France.

Ainsi, c'est souvent vers les migrants maghrébins anciennement installés et socialement favorisés que les migrantes marocaines défavorisées se tournent en dernier recours pour trouver un travail.

Quel est exactement le type de travail qu'effectuent les femmes issues de l'immigration musulmane auprès des employeurs issus de l'immigration juive ? Elles dispensent, en majeure partie, les soins quotidiens et les travaux ménagers : repasser, nettoyer, changer les draps, laver « la mosquée des juifs », aider les personnes âgées, les malades ou handicapées... Le travail est pénible et dévalorisé : toilettes, soins au corps... Mais il existe une autre dimension mentale et émotionnelle peu reconnue dans ce travail : écouter les souvenirs des personnes âgées et fournir à certaines personnes leur seul contact avec leur histoire familiale et leur passé prémigratoire. Ces soins aident les personnes âgées à entretenir leur mémoire. Le partage de la langue et d'autres éléments culturels est en ce sens important, notamment dans le cas des employeurs désireux de renouer les liens avec leur pays d'origine. Des employeurs et des employées échangent en arabe dialectal, écoutent des musiques partagées et apprécient des modes de communication similaires (humour, discussions autour du pays ou de la famille...). Juifs et musulmanes développent ainsi des relations de travail variées complexifiant particulièrement le lien entre genre, classe et relations interethniques.

Le genre et la classe sociale au cœur des relations juifs/musulmans

Relations de travail et parcours migratoire

Au-delà de la diversité des parcours, nous avons repéré trois types d'articulations entre relations de travail et parcours migratoire, que nous pouvons présenter au travers de l'itinéraire de Hajiba, qui croise celui de Fatima et de Mme Suissa.

Le premier type d'articulation entre relation de travail et parcours migratoire est celui où l'employée et les employeurs sont venus ensemble du Maghreb. C'est le cas de Hajiba, qui avait 37 ans lorsque je l'ai rencontrée en 1998. Elle est arrivée du Maroc accompagnée de ses anciens employeurs juifs pendant la première guerre du Golfe. Ces derniers voulaient quitter le Maroc car ils pensaient que les manifestations de rue y annonçaient des violences à l'encontre de la population juive. Pensant que cette migration serait provisoire, ils proposèrent à leur employée de continuer à travailler pour eux en France et de retourner au Maroc après la guerre.

Hajiba habitait à Casablanca dans le quartier du *mellah*. C'est son voisin juif qui lui a présenté plusieurs employeurs avant de la recommander aux employeurs qu'elle accompagna, par la suite, en France. Elle exprime plutôt de la satisfaction à propos de la relation de travail qu'elle avait eu avec ces employeurs au Maroc. Elle en donne comme preuve le fait qu'ils lui accordaient toujours des jours de congé pendant « les fêtes juives, musulmanes et nazaréennes » ; et surtout, la proposition de les accompagner en France.

Une fois à Paris, Hajiba se vit confier des tâches supplémentaires puisqu'elle vivait désormais avec ses employeurs. Ces derniers estimèrent que sa rétribution devait correspondre à celle qu'ils lui donnaient au Maroc puisqu'elle était désormais nourrie et logée. Hajiba refusa le « salaire marocain » en précisant que, si elle avait quitté le Maroc en supportant l'exil, c'était pour en tirer un bénéfice matériel. Elle a ensuite rencontré dans un parc Mme Suissa, avec qui elle a pu parler en arabe et qui l'a encouragée à quitter ses premiers employeurs pour travailler dans une autre famille.

L'exemple de Mme Suissa représente le deuxième type d'articulation entre relation de travail et parcours migratoire : le cas de l'intermédiaire entre employée et employeurs. Cet intermédiaire peut être une personne juive ou musulmane mais de sexe féminin et appartenant à une génération qui a grandi au Maghreb et intégrée au sein de réseaux sociaux juifs et musulmans. Justement, Mme Suissa est originaire du Maroc qu'elle a quitté à l'âge adulte. Elle entretient des relations professionnelles et

amicales avec des employeurs juifs marocains et tunisiens, et avec une vingtaine de Marocaines sans papiers, en particulier de la région d'Oujda, sa région natale. Elle était âgée d'une soixantaine d'années lorsque je l'ai rencontrée en 1998, alors que les femmes employées étaient alors plus jeunes (une quarantaine d'années). Toutes ces femmes se lient d'amitié, utilisent la même langue, partagent des repas, des sorties, des confidences, des relations transnationales et des représentations communes sur « les Français », « les juifs tunisiens », « les Algériens », « les juifs algériens » ou « les gens de l'intérieur (du Maroc) », par exemple.

Mme Suissa a permis à Hajiba de développer un réseau amical en France. Elle lui a proposé de la placer chez de « bons » employeurs originaires de la région de l'Oriental marocain, et lui a également permis d'entrer en contact avec d'autres Marocaines musulmanes, comme Fatima.

Fatima représente le troisième type d'articulation entre relation de travail et parcours migratoire : à savoir l'établissement de relations de travail à partir du réseau social situé au Maghreb. Fatima avait pris contact avec Mme Suissa avant son départ du Maroc : sa mère travaillait déjà dans des familles juives. Fatima a obtenu les coordonnées de Mme Suissa qui l'a d'abord fait travailler chez elle, puis chez sa fille, avant de lui présenter d'autres employeurs juifs marocains, puis tunisiens. En 1999, les deux femmes se connaissent déjà depuis une dizaine d'années. Fatima avait 49 ans et est devenue la colocatrice de Hajiba, qui avait alors une trentaine d'années.

Ces trois femmes représentent trois générations qui partagent un réseau social, un parcours migratoire et une relation de travail. Elles représentent des idéaux-types reconstitués à partir de plusieurs parcours d'employées migrantes musulmanes marocaines et d'employeuses migrantes juives maghrébines. Leurs relations de travail se déroulent très souvent dans l'espace privé, ce qui suppose à la fois une proximité et des modes de distanciation particuliers.

En effet, les relations entre juifs et musulmans se présentent sous un jour particulièrement complexe dans le domaine du travail domestique salarié : d'une part, parce que le partage de l'appartenance de sexe et d'une histoire migratoire commune joue un rôle important dans la relation aux travaux domestiques (choix culinaires, ménage, nettoyage, soins aux personnes...) et à la vie quotidienne domestique ; d'autre part, parce que l'actualité politique au Moyen-Orient, le contexte raciste français et la position sociale de chaque groupe participent effectivement à la reconstruction de ces relations.

« Embaucher une Marocaine » pour un « travail chez les juifs »

Globalement, employeurs et employées mettent en avant la religion, « la culture », le conflit israélo-palestinien ou la banlieue française pour s'autoidentifier comme pour désigner les autres. Du côté des employées, cela concerne la désignation du travail, que ces employées qualifient de « travail chez les juifs ». À travers cette formule, les employées évoquent leur travail dans les services, émettent ainsi des stéréotypes (positifs ou négatifs) sur leurs employeurs juifs et construisent des hiérarchies en comparant « le travail chez les juifs » au « travail chez les Arabes » ou au « travail chez les Français ». En même temps, ces femmes découvrent les pratiques religieuses ou culturelles juives qu'elles n'ont pas l'occasion de connaître dans d'autres espaces.

De leur côté, les employeurs mettent souvent en avant l'origine marocaine de leur employée, qu'ils assimilent à des traits identifiés comme des qualités ou des pratiques culturelles. Ils utilisent des formules qui conjuguent la classe et l'origine, comme le montre la formule « embaucher une Marocaine », au lieu de « embaucher une domestique ». « La Marocaine » aurait des pratiques que les employeurs rejettent (vol, pratiques religieuses...) ou recherchent (la propreté, la maîtrise de la bonne cuisine, la discrétion par rapport aux Algériennes...). Ainsi, certains « traits culturels » sont utilisés par les employeurs comme marqueurs de différences ou de ressemblances, alors que d'autres ne sont pas retenus. Les domestiques marocaines sont construites par les employeurs comme un groupe qui possède la connaissance de pratiques culinaires et ménagères recherchées ou partagées.

Le sexe et l'origine (marocaine et musulmane) sont utilisés pour définir les qualités de « la Marocaine ». Celle-ci aurait des spécificités culturelles qui seront parfois utilisées par les employeurs pour valoriser leur rôle émancipateur en faveur de femmes définies comme privées de droits dans leur pays d'origine. Les discours des employeurs vont se référer à la culture de l'employée, ou à leur propre culture, en gommant le rapport de classe qui les lie aux domestiques. Ils se basent sur une lecture ethnisante qui tend à homogénéiser les situations des femmes au Maroc, des « Arabes » ou des migrantes maghrébines « musulmanes » en France, et à éclipser le rapport de classe et la précarité commune aux domestiques sans papiers.

Les pratiques domestiques (de ménage ou de soins à la personne) mettent en jeu des logiques relationnelles complexes qui rapprochent, assimilent, distinguent et participent à la construction des frontières entre « juifs » et « musulmans ». L'actualité politique au Moyen-Orient influe souvent sur la définition de ces

frontières. En même temps, le contexte raciste ou antisémite français nourri de nouvelles représentations qui se réfèrent à « la femme arabe soumise », au « voile », aux jeunes de banlieue, à l'avarice supposée des populations juives ou aux « raisons de l'antisémitisme français ». Toutefois, les frontières entre juifs et musulmans s'entremêlent autour de pratiques domestiques. Le meilleur exemple de cet enchevêtrement se trouve dans les pratiques culinaires, dont l'authenticité peut être attribuée tantôt aux familles employeuses, tantôt aux employées. Ainsi, les formes de valorisation des pratiques domestiques peuvent être mises en avant par les employées comme par les employeuses qui tendent à se reconnaître de la même culture (culinaire ou domestique) et à se distinguer des « Français » ou des juifs « algériens », « marocains » ou « tunisiens » ; c'est selon.

La relation de travail entre employeurs juifs, tunisiens et marocains pour la plupart, et employées domestiques musulmanes devient ainsi un espace de construction de marqueurs ethniques (c'est-à-dire de différences ou de ressemblances culturelles socialement construites). Ces marqueurs ethniques fondent la frontière entre « nous » et « eux » et se construisent par la relation de travail, même si celle-ci se réfère souvent aux univers religieux. Du côté des employées, la référence à l'islam est présente pour expliquer la réaction de refus de ces femmes face à l'exploitation qu'elles subissent en tant que travailleuses. Ainsi, certaines employées disent que le Coran évoque l'importance de l'exploitation des musulmans par les juifs. Dans ce cas, définir les marqueurs ethniques (se définir comme musulmane par opposition aux juifs) n'est pas liée à la relation de ces femmes à la religion, ou au fait qu'elles se présentent comme de « bonnes musulmanes ». Cette définition est le résultat du rapport historique que le groupe entretient avec les juifs et qui dévoile un anti-judaïsme latent, réactivé, d'une part, par le conflit israélo-palestinien et par le contexte raciste français ; et, d'autre part, par la relation de travail dont les dimensions interpersonnelles déterminent les représentations de ces femmes. L'inscription de ces relations dans la durée amène les employeuses et les employées, comme les intermédiaires, à s'investir particulièrement dans l'établissement, l'entretien ou le renforcement d'échanges. Les deux groupes de femmes vont, généralement, miser sur des pratiques de solidarité féminine qui se déclinent, par exemple, autour des soins à la personne, de la régularisation administrative de l'employée, de l'accès au logement ou de l'éducation des enfants « musulmans » restés au Maroc.

Ainsi, ce qui donne sens à « juive » ou à « musulmane » (ou « arabe »), c'est d'être inscrite dans des relations de travail, sexuées, interpersonnelles et interethniques, de

sorte que les employeuses et les employées n'interagissent jamais avec des identités religieuses mais avec des individus dans des situations précises. La référence à la religion est présente dans le discours mais elle n'est ni unique ni homogène. Elle est, au contraire, très diverse et surtout située dans le cadre des relations de travail, dont la complexité permet de déconstruire la vision uniformisante et essentialiste des « communautés » juives et musulmanes en migration.

Bibliographie

- A. Adam 1968, *Casablanca, Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, CNRS.
- F. Ait Ben Lmadani 2007, *La vieillesse illégitime ? Migrantes marocaines en quête de reconnaissance sociale*, thèse de sociologie, Paris 7- Denis Diderot.
- C. Brac de la Perrière 1987, *Derrière les héros... Les employées de maison musulmanes en service chez les Européens à Alger pendant la guerre d'Algérie (1954-1962)*, Paris, L'Harmattan.
- S. Chaïb 1997, « Activité professionnelle et vie familiale », *Informations sociales*, n° 63, p. 4-11.
- 2001, *Facteurs d'insertion et d'exclusion des femmes immigrantes sur le marché du travail en France*, Paris, Rapport pour la CFDT.
- R. Goutalier et Y. Knibiehler, 1985, *La femme au temps des colonies*, Paris, Stock.
- A. Lebon 1978, « Présentation » in Taboada Leonetti I., Lévy F. et al., *Femmes immigrées. L'insertion des femmes immigrées en France*, Paris, La Documentation française, p. 7-13.
- S. Lâacher 1998, *L'État et l'immigration clandestine. Entre la question du travail et celle des illégalismes*, Rapport français, Commission européenne, Maison des sciences de l'homme.
- F. Mernissi, 1981, *Développement capitaliste et perceptions des femmes dans la société arabo-musulmane : une illustration des paysannes du Gharb*, Maroc, Étude de recherche préparé pour le séminaire régional tripartite du BIT pour l'Afrique, *La place des femmes dans le développement rural*, Dakar, Sénégal, 15-19 juin 1981.
- G. Nakano 1992, « From servitude to service: historical continuities in the racial division of paid reproductive labor », *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, n° 18, p. 1-43.
- D. Rivet 1999, *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V. Le double visage du protectorat*, Paris, Denoël.

Volume 1 : Temps et espaces

Ahmed Herzenni *Lettre de soutien du CCDH*

André Azoulay *Avant-propos*

Frédéric Abécassis et Karima Dirèche *Introduction*

Première partie : « Mille ans, un jour »

Mohammed Mezzine *Le peuplement du Maghreb : une histoire de migrations plurielles*

Jean-Pierre Dedieu *L'Espagne au miroir de ses juifs : une très vieille et très complexe relation*

José Alberto Rodrigues da Silva Tavim *Les quartiers juifs de Safi et Azemmour sous domination portugaise : le développement d'un tissu social original au XVI^e siècle*

Vanessa Paloma *Judeo-Spanish in Morocco: language, identity, separation or integration ?*

Deuxième partie : Colonisation et distorsion de l'espace

Jacques Taïeb *Migrations des populations juives et musulmanes à l'intérieur de l'espace maghrébin, XIX^e et XX^e siècles*

Daniel J. Schroeter *Identity and nation: Jewish migration and inter-community relations in the colonial Maghreb*

Joshua Schreier *Du séfarade à l'indigène : Jacob Lasry et les négociants juifs dans l'Algérie coloniale*

Mimoun Aziza *Colonisation et migration au Maghreb (1830-1962) : les flux migratoires entre le Maroc et l'Algérie à l'époque coloniale*

Jessica Marglin *Aspects de la modernité judiciaire au Maroc : protégés juifs, tribunaux consulaires et loi islamique*

Rita Aouad *De Tombouctou à Conakry : musulmans et juifs du Maroc dans l'espace de la relation Maroc-Afrique noire (fin XIX^e siècle-début XX^e siècle)*

Anissa Bouayed *Le peintre Atlan (1913-1960) de Constantine à Paris ou la migration du regard*

Volume 3 : Entre mémoire et nouveaux horizons

Serge Berdugo *La communauté juive marocaine : communauté matricielle et diasporas*

Ami Bouganim *La notion de diaspora à l'ère de la mondialisation*

Haïm Saadoun *Histoire familiale mémoire collective : les vagues d'émigration des juifs du Maroc vues par le rabbin Joseph Messas*

Orna Baziz *L'exode des rescapés juifs d'Agadir après le séisme de 1960*

Emanuela Trevisan Semi *Différents récits sur le départ des juifs du Maroc dans les années 1960-1970*

Victor Hayoun *Généalogie, onomastique et migrations : le cas de la communauté juive de Nabeul*

Sidney Corcos *La communauté juive de Mogador-Essaouira, immigrations et émigrations, recherche généalogique et onomastique*

Asher Knafo « *Heureux sois-tu, pays aux nombreux fils et aux nombreuses tombes* »

Mohamed Elmedlaoui *Le patrimoine immatériel, lieu de mémoire et de dialogue interculturel*

Franklin Rausky *De la condition coloniale à la culture de l'exil : clés pour comprendre la pensée sociale d'Albert Memmi*

Abdelmadjid Merdaci *Constantine-sur-Seine : retour sur un transfert de mémoire*

Driss El Yazami *Postface : pour une histoire des mobilités maghrébines*

Table des matières

Volume 2 : Ruptures et recompositions

Troisième partie : Ruptures

YARON TSUR <i>L'« exode de Fès » : sur les origines de l'émigration sioniste du Maroc</i>	p. 9
HABIB KAZDAGHLI <i>Immigrations des juifs de Tripolitaine vers la Tunisie (1936-1948)</i>	p. 21
LILIANA PICCIOTTO <i>La déportation des Juifs de Libye sous l'occupation italienne 1942-1944</i>	p. 45
JAMAÂ BAÏDA <i>Les « réfugiés » juifs européens au Maroc pendant la Seconde Guerre mondiale</i>	p. 57
PIERRE-JEAN LE FOLL-LUCIANI <i>Des étudiants juifs algériens dans le mouvement national algérien à Paris (1948-1962)</i>	p. 67
NATHALIE DEGUIGNÉ <i>L'émigration des juifs maghrébins et le camp du Grand Arénas 1946-1966</i>	p. 95
BENJAMIN STORA <i>Juifs d'Algérie. Les choix du départ. Réflexions sur les vagues de départ des juifs d'Algérie en direction de la France (1958-1968)</i>	p. 109

Quatrième partie : Recompositions

HARVEY GOLDBERG <i>The notion of « Libyan Jewry » and its cultural-historical complexity</i>	p. 121
JOSEPH CHETRIT <i>L'identité judéo-marocaine après la dispersion des communautés : Mémoire, culture et identité des Juifs du Maroc en Israël</i>	p. 135
CHANTAL BORDES-BENAYOUN <i>Unité et dispersion des choix identitaires des juifs originaires du Maghreb en France contemporaine</i>	p. 165
YANN SCIOLDO-ZURCHER et YOLANDE COHEN <i>Migrations juives maghrébines à Paris et Montréal, approche quantitative du mariage religieux en migration, 1954-1980</i>	p. 181
COLETTE ZYTNICKI <i>Les juifs séfarades, acteurs d'un renouveau identitaire ? L'exemple de Toulouse (des années 1950 à la fin des années 1960)</i>	p. 205
NASIMA MOUJOURD <i>Employées « musulmanes »/Employeurs « juifs » maghrébins en migration : la singularité de la relation de services domestiques</i>	p. 229



Liste des auteurs du vol. 2

(l'institution de rattachement est celle de mars 2010)

- | | |
|---|--|
| Jamaâ Baïda , Université Mohammed V-Agdal,
faculté des lettres & sciences humaines, Rabat | Pierre-Jean Le Foll-Luciani , Université
de Rennes 2 |
| Chantal Bordes-Benayoun , LISST-CNRS-
Université de Toulouse 2 | Nasima Moujoud , Université Pierre Mendès
France, Grenoble, LARHRA |
| Joseph Chetrit , Université de Haïfa | Liliana Picciotto , Centro di documentazione
ebraica contemporanea CDEC, Milan |
| Yolande Cohen , Université du Québec
à Montréal | Yann Scioldo-Zurcher , CNRS, Poitiers |
| Nathalie Deguigné , comité de coopération
Marseille-Provence-Méditerranée, Marseille | Benjamin Stora , Université de Paris XIII,
Inalco |
| Habib Kazdaghli , Université de Tunis-
La Manouba | Yaron Tsur , Tel Aviv University |
| Harvey Goldberg , Hebrew University
of Jerusalem | Colette Zytnicki , Université de Toulouse-
Le Mirail |