HAL
open science

De la nostalgie de la terre promise à la nostalgie de la terre d'exil chez les Israëlins originaires du Maroc

Latifa Elouagagui Elidrissi

To cite this version:

Latifa Elouagagui Elidrissi. De la nostalgie de la terre promise à la nostalgie de la terre d'exil chez les Israëlins originaires du Maroc. Sciences de l'Homme et Société. Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis, 1999. Français. NNT : . tel-00345109

HAL Id: tel-00345109

https://theses.hal.science/tel-00345109

Submitted on 8 Dec 2008

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

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

UNIVERSITE DE PARIS VIII-VINCENNES

Département d'Etudes Hébraïques
"Langues, littératures et civilisations juives"

DE LA NOSTALGIE DE LA TERRE PROMISE

A

LA NOSTALGIE DE LA TERRE D'EXIL

CHEZ

LES ISRAELIENS ORIGINAIRES DU MAROC

Thèse de Doctorat
Présentée et soutenue publiquement
par
Latifa Elouagagui Elidrissi

Directeur de Recherche :
Mr. Riveline Ephraïm

Paris, 1999

La trace effacée

Des Canouns* brûlent aujourd'hui dans des cours du mellah de Rabat mais les cuisinières ne sont pas juives même si les gestes sont les mêmes. Des enfants braillent dans ses ruelles mais ils ne sont pas Juifs.

Ainsi quelques années auront suffi pour que la juiverie disparaisse de l'horizon du Maroc. Les Juifs se sont embarqués sans armes ni bagages, partis par famille entière ou, pire, en se fractionnant, sont partis en groupe mellahique ; citadins, villageois, partis pour la terre-antique d'Israël depuis deux mille ans chantée.

Il aura suffi de quelques années pour que s'effacent en terre marocaine deux mille ans de présence, de voisinage, de frénésie populaire, pour que s'effacent deux mille ans de joie, d'espérance, de souffrance et de peur, deux mille ans d'échange et d'adversité, d'incompréhension, de bon et de mauvais voisinage, de refus et d'acceptation, d'injustes contraintes, parfois même de violence...de ces choses humaines que le monde porte, connaît, a connu sous toutes latitudes, mais qui là, en terre marocaine, prirent fin avec l'envol d'une partie du peuple, envolée par crainte sans doute, mais surtout pour répondre à une irrésistible envie - —irrésistible et mystérieuse vue par les marocains restants— de réaliser une vieille promesse ! Bref, à peine les Juifs partis que leurs

---

* Brazero en terre cuite.

traces s'effacent déjà, pas leur mémoire.

Dans un moment de conscience, et se promenant sur le territoire d'un ex-mellah, une jeune marocaine s'est un jour sentie interpellée par les présences anciennes et s'est évertuée à lire leurs traces. Par exemple une fontaine dans une cour où coulait l'eau qu'ils utilisaient pour laver, cuisiner et boire... une certaine usure des marches d'un escalier... un certain four à pain collectif... un mur percé puis rebouché... un cimetière... C'était à Rabat, fin des années 80.

La jeune marocaine voulut en savoir plus ; elle chercha, lut, étudia, dut pour ce faire s'éloigner des siens et de son pays. Sa quête lui était dictée par un sentiment d'urgence : bientôt on ne pourra se promener sur LA trace juive, il ne restera du mellah de Rabat que des murailles en ruine et le souvenir en sera renvoyé à l'antiquité telle une langue morte.

AVANT-PROPOS

Jusqu'à l'arrivée du Protectorat français, le rôle des Juifs au Maroc fut, à bien des égards, important, voire nécessaire. Cependant son examen demeure complexe du fait de l'ambiguïté des rapports entre la minorité juive et la majorité musulmane et aussi du statut canonique (*la Dhimma*) qui impliquèrent une condition de marginalité et d'exclusion. En raison de ce statut, l'arène du pouvoir n'était pas accessible aux Juifs, mais en tant que *dhimmi* ils étaient autorisés à maintenir une existence communautaire autonome tout en ayant une participation active à la société. Ceci porte à considérer cette minorité religieuse comme une entité intégrée grâce à un système d'organisation sociale et économique qui permet la sauvegarde et l'entretien de l'identité religieuse spécifique. Les relations judéo-arabes se situeraient de ce fait entre différenciation et complémentarité, entre autonomie et interdépendance, ce qui établit un réseau d'échange et d'influence perceptible au niveau de la langue, des us et coutumes, de la musique et de la culture en général.

Jusqu'à une période tardive, les études consacrées aux Juifs dans le monde arabe étaient pour la plupart monographiques et

unidimensionnelles[1], axées sur l'étude sociale et historique de la vie communautaire. Il faudra attendre les années 70 et les problèmes d'identité suscités par l'intégration de ces nouveaux immigrants en Israël, pour constater un éveil culturel à leur égard, éveil orienté plus particulièrement vers le thème des relations judéo-musumlmanes. Des recherches historiques récentes, entreprises principalement par des Marocains[2], associent les Juifs à leur environnement et nous permettent une meilleure compréhension de ce qu'était la vie juive en Terre d'Islam.

Ce travail cherche à établir un lien entre l'histoire du passé récent des Juifs marocains (au Maroc) et leur positionnement en Israël par une version chronologique. Cette démarche tente d'établir une liaison entre le passé et le présent, entre l'historique et le sociale comme la nature du sujet l'impose.

La projection dans l'histoire moderne du Maroc nous amène nécessairement au colonialisme par lequel le mécanisme du rapport communautaire juif et intercommunautaire judéo-arabe se déstabilise : surgissement de l'européisme, introduction de nouveaux critères de référence sociale, éclatement des structures économiques traditionnelles... Mais le facteur le plus conséquent pour le devenir de la communauté juive fut la passion des nationalistes arabes et juifs.

En Orient la dislocation de l'empire ottoman offrit un terrain propice à la propagation des aspirations arabes et juives encouragées par les promesses de l'Angleterre "*prête à reconnaître*

1- Nous pensons aux récits des voyageurs et certains travaux tels que ceux de Keneth Brown et Pierre Flamand par exemple.

2- Simon Lévy et Mohammed Kenbib.

et à soutenir l'indépendance des Arabes"[3]. Mais celle-ci appuie dans le même temps les sionistes par la Déclaration de Lord Balfour qui "*envisage favorablement l'établissement en Palestine d'un foyer national pour le peuple juif*"[4]. Ces engagements antagonistes affûtent les tensions entre les populations juives et arabes en Palestine, alimentant par effet sympathique un nationalisme arabo-musulman auquel s'identifient et adhèrent les nationalistes marocains. Cette option libératrice tend à éloigner la communauté juive, notamment son élite, de la scène politique et donc des perspectives d'avenir. Alors que la masse musulmane est gagnée au combat anti-colonial, la masse juive, gardée à l'écart des enjeux politiques, sort de son mysticisme engourdi jusqu'à la déclaration de l'Etat d'Israël qu'elle rejoint en masse.

Dans cette première partie qui commence à la veille du Protectorat français et s'achève par le départ massif de la communauté juive pour Israël, notre souci s'est axé, dans le premier chapitre, sur une appréciation des relations judéo-musulmanes. Dans le second et le troisième chapitres sont abordés les facteurs de déstabilisation de ces relations : colonialisme, nationalisme marocain, sionisme, et leurs conséquences depuis, les résistances, les opportunités et les ruptures, jusqu'à l'émigration en Israël.

La seconde partie est consacrée à l'intégration de la communauté juive marocaine en Israël. Dans le cadre de ce travail la situation est définie par la confrontation entre deux types de cultures ; l'une occidentale, l'autre liée au monde arabo-musulman.

3- Extrait d'une lettre (du 24 octobre 1915) de Mac Mahon adressée au Chérif de La Mecque. Walter Laqueur and Barry Rubin (éd.), "The Mac Mahon letter", in The Israel-Arabe Reader, New-York, 1984, p. 16.

4- Claude Klein, *le système politique d'Israël*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 19.

La suprématie élitiste de la partie ashkénaze de la population se décline dans la réalité israélienne par un rapport de classe où les "Marocains" se trouvent dans une situation dépréciée. La politique d'intégration des institutions sionistes les conduit de force vers une sous-prolétarisation et une dépendance administrative qui a pour effet...de les marginaliser.

En se référant exclusivement aux valeurs de type occidental ; le sionisme d'Etat favorise la domination de valeurs ashkénazes dont l'implication dans les groupes orientaux se borne à une politique "d'israélisation" aspirant à fondre toutes les cultures en une seule : l'ashkénaze. Or le paysage israélien offre une autre réalité ; celle de la diversité de sa société et les spécificités de ses composantes orientales. L'appellation "Juifs orientaux" signifie en soi l'hétérogénéité d'une société qui réprouve l'existence des critères d'identité autres que ceux du sionisme à propos de l'origine et de la culture, c'est-à-dire la référence communautaire. Mais celle-ci persiste parallèlement à la référence sioniste et s'apparente aux formes anciennes, recomposées dans le contexte israélien, en résistance au modèle ashkénaze occidental imposé. Les révoltes de Wadi-Salib (en 1959) et des Panthères noires (en 1971) abordées, dans le dernier chapitre de cette seconde partie, s'appuient sur cette base communautaire pour évoquer leur lutte contre la domination ashkénaze.

L'ensemble de ces éléments permet de suivre les péripéties orientales en société israélienne, exprimées par la littérature qui est le sujet de la dernière partie[5].

5- Pour la troisième partie de cette thèse consacrée à la littérature judéo-marocaine notre référence de base fut les travaux de M. Guy Ducas consacrés aux auteurs juifs d'expression française, notamment son ouvrage intitulé : La littérature judéo-maghrébine d'expression française, entre Djéha et Gagayou, Paris, éd. l'Harmattan, 1990.

Le choix volontaire d'auteurs uniquement originaires du Maroc limite certes les choix d'étude, mais il permet de pénétrer au coeur de problèmes et de situations vécus. A travers les thèmes de la mémoire, de l'identité, de la nostalgie, des rapports à l'Arabe et à l'Ashkénaze, de la déchéance paternelle et de la valorisation maternelle, les auteurs retracent, de l'intérieur de leur communauté, les effets d'une intégration paternaliste, phénomène qui réduit chaque groupe humain au nouveau système de référence : culturelle, sociale, identitaire, mais qui, ici, prend un caractère exalté dû à la confrontation entre une conception occidentale laïque de l'Etat d'Israël et la passion messianique du retour à la terre promise.

Par ailleurs, de cette littérature orientale se dégage le besoin d'une réhabilitation culturelle, qui ne se veut pas antagoniste ni réfractaire à la citoyenneté israélienne, car si l'exil correspondait à l'errance, les Juifs y avaient, malgré tout, forgé une partie de leur histoire et une identité : "*Nous bénissons Dieu de nous avoir fait sortir d'Egypte, mais nous avons tissé mille liens avec le paysage géographique et humain dans lequel nous avons inscrit notre errance*"[6].

6- Freddy Raphael, "Les Juifs du M'zab dans l'est de la France", in : Les relations entre Juifs et Musulmans en Afrique du Nord, 19-20ème siècles, éd. C.N.R.S., Paris, 1980, p. 118.

PREMIERE PARTIE

LES JUIFS MAROCAINS DE LA COLONISATION À LA DÉCOLONISATION DU PAYS

CHAPITRE PREMIER

Le Juif en terre marocaine

INTRODUCTION

Dans le Maroc préislamique, Juifs et tribus berbères sont prédominants jusqu'à l'arrivée des *Umayyades* (707), puis des *Idrissides* qui parviennent à répandre définitivement l'Islam dans la région. *Idriss 1er* (792), tantôt allié des Juifs et tantôt leur adversaire, poursuit une guerre de conversion qui fait du Maroc un État musulman. La partie chrétienne du peuple commence à diminuer vers le VIIème siècle et la partie juive, répartie sur l'ensemble du territoire marocain, devient la seule minorité religieuse non-musulmane. A l'époque précoloniale, les Juifs marocains dépassent en nombre ceux de l'Algérie et de la Tunisie réunis.

Des légendes font remonter l'établissement des premières colonies juives du Maroc au roi Salomon, les rattachant aux "tribus perdues d'Israël". D'autres légendes les donnent comme

conséquence de la destruction du Temple par *Nabuchodonosor* (-586). En l'absence d'indications archéologiques ou autres, ni ces légendes ni celles faisant état d'un royaume juif, "forgées, d'après H. Hirshberg, par les Juifs dans le but de relever leur prestige aux yeux de leurs voisins arabes", ne peuvent être vérifiées. De même, la "berbérisation" des Juifs au contact des Berbères et la "judaïsation" de ces derniers demeure obscure. La première source évoquant des tribus juives berbères date du XIVème siècle, dans "*Kitab al-'Ibar* " d'*Ibn Khaldoun*..
Le peuplement juif du Maroc s'amplifie de l'arrivée d'autres groupes chassés d'Espagne par les persécutions des Wisigoths (589-694) et de ceux qui suivaient depuis l'Orient les armées arabes :

> *"Il est remarquable...qu'après l'Afrique proconsulaire ce soit la Mauritanie tingitane qui semble compter le plus de Juifs...Nous ne pouvons repousser l'impression très nette d'une augmentation de la population juive ou judaïsante à partir du VIème siècle et surtout sa ruralisation."*[7]

Plus tard, la communauté juive augmente par l'afflux de plus de 20.000 séfarades ; les *Méghorashim* ou Expulsés, en provenance de la péninsule Ibérique, chassés par l'Edith royal du 30 mars 1492[8].

7- G. Camps, "*Réflexions sur l'origine des Juifs des régions nord-sahariennes*", in Michel Abitbol (éd.), "*Communautés juives des marges sahariennes*," Jérusalem, 1982, p. 63.

8- "*En l'année 5253* (1492) rapporte l'auteur de "*Yaha Fas*," *arrivèrent à Fès les Israélites expulsés d'Espagne (...) Ils furent, pendant l'hiver et le printemps, décimés par une terrible mortalité ; puis vint la famine ; plusieurs de ces fugitifs se convertirent au christianisme et retournèrent en Espagne. Après leur départ, Dieu eut pitié de son peuple...5268 (1508) fut une année bénie. Dieu nous a accordé ses faveurs et nous avons bâti de vastes maisons à étages, embellies par des peintures et des arabesques ; nous avons eu des Yechibith pleines d'étudiants et des synagogues possédant de nombreux sépharim recouvert de riches*

Dans la société marocaine théocratique, comme pour l'ensemble du monde arabo-musulman, l'Islam est la référence fondamentale dans l'organisation de la société à tous les niveaux : juridique, politique, sociale, économique, etc. Les Juifs, devenus minoritaires, sont à bien des égards assujettis à l'État et à la communauté musulmane majoritaire.
La législation islamique à l'égard des *dhimmi*, nom donné par l'Islam aux "Gens du Livre" (Juifs et chrétiens), a fait, et est encore, l'objet d'études et de recherches sur l'évolution de la communauté juive sous autorité musulmane. Ces études se définissent autour de trois thèmes:

-Discrimination et humiliation, thème suggéré par les interdits et les contraintes religieuses, civiles et économiques, imposés à l'encontre des *dhimmi* par la loi coranique[9].

-Le second thème montre que le pouvoir musulman, ayant promulgué l'infériorité du Juif, prétendait en conséquence palier à sa vulnérabilité en lui accordant une protection payante : la *jizya*[10].

-Le troisième thème traite, considérant l'infériorité officialisée des Juifs, du rapport "symbiotique" et "coexistentiel"[11].

---

ornements". Y. D. SEMACH, "*Une chronique juive de Fès*", Hespéris, Institut des Hautes Etudes Marocaines, p. 91-92, in : Mohammed Kenbib, *Juifs et Musulmans au Maroc 1859-1948. Contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en Terre d'Islam*, Rabat, publication de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 1994, pp. 24-25.

9- Shlomo Deshen. Norman Stillman.

10- Bernard Lewis, voir bibliographie.

11- André Chouraqui, Germain Ayache, Simon Levy, Haïm Zafrani.

Notre compétence ne saurait courir sur deux mille ans d'étude approfondie de l'histoire du Juif marocain. Mais elle tentera de couvrir les relations intercommunautaires et inter-religieuses des Juifs et des Musulmans.

Section I : Poids et prix pour les Juifs de leur autonomie religieuse

1) Statut des "Gens du Livre"

"Quiconque recherche une religion autre que l'Islam ne sera pas accepté de lui et il sera, dans (la Vie) Dernière, parmi les Perdants. "

(wa man yabtaghi ghayra l-islami dinan fa lan yuqbala minhu fa huwa fi l-akhira min al-khasirina.)[12]

De nombreux versets coraniques comme celui-ci soulignent la présupposition musulmane que sa religion est supérieure à tout autre. Cependant, cette position théologique ne se réalise en lois juridiques que quelques années après l'apparition de l'Islam et ne concerne que les Juifs et les chrétiens reconnus et tolérés en tant

---

12- Le Coran, 3 : 85. Traduction française de Régis Blachère, "*le Coran*", Paris, éd. Maisonneuve & Larose, 1980.

que «Gens du Livre »*
Du fait de leur antériorité monothéiste, un statut légal, la *Dhimma*, est concédé aux Juifs et chrétiens, nommés « *Ahl Dhimma* ». Ce statut, connu sous le nom de « Pacte d'Omar » les astreint à payer un impôt (*la jizya*) en échange du droit à la pratique de leur religion et pour assurer leur sécurité des personnes et des biens. Il leur impose des règles de "modestie" civile et religieuse afin de respecter, maintenir et légitimer le pouvoir en place et fixer l'équilibre intercommunautaire.

On attribue la première promulgation de ce statut juridique au Calife *Omar ben 'Abd al-'Aziz*. Celui-ci a imposé, pour les terres conquises dont la population ne s'est pas convertie à l'Islam, le traité de la *jizya*, ainsi que le port de signes vestimentaires distinctifs[13], notamment la ceinture (*zunnar*) et l'interdiction pour les Juifs et les chrétiens de monter à cheval et de porter des armes. Plus tard, le statut sera codifié par *Al-Mawardi* au XIème siècle. Ce dernier mettra le respect de la religion musulmane en priorité des règles. Les règles discriminatoires portant sur les signes distinctifs sont secondaires et leur violation n'est passible que d'amende[14]. Celles-ci semblent avoir été imposées par une préoccupation socio-politique et non religieuse.
A. FATTAL rapporte à ce propos deux anecdotes qui attribuent l'application de ces règles discriminatoires au seul souci d'éviter la confusion. La première est empruntée à *Kashani*, légiste du XIIème

---

*- La Bible.

13- Encyclopédie de l'Islam, *Nouvelle Edition*, t., 1. Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 1965, p. 235.

14- Il est à noter que l'application du traité de la *dhimma* variait selon les périodes, les régions et surtout les écoles et les légistes musulmans. Selon Claude Cahen : " (...) *Il ne semble pas que ces prescriptions, dont les modalités varient fréquemment, aient jamais été respectées de façon durable, et il est même douteux qu'on se soit réellement soucié de les faire appliquer hors de Bagdad et des grands centres musulmans*". C. Cahen, "*Dhimma*", ibidem.

siècle. Selon cette anecdote, *Omar ben 'Abd al-Aziz* passe près d'un groupe d'hommes qu'il salue lorsque l'un de ses suivants lui fait remarquer qu'ils étaient des chrétiens. Irrité, il fait aussitôt proclamer que tous les chrétiens doivent se faire raser et ne pas monter à cheval[15].

Mais si le port de signes extérieurs constitue une mesure humiliante à l'égard d'une population "par nature" "inférieure" et donc privée de considération, il peut exceptionnellement leur être favorable comme en témoigne l'anecdote suivante. Durant la prise de pouvoir, en 750, des *Abassides* sur les *Umayyades*, les premiers recommandent aux chrétiens de suspendre une croix à leur front, à leur vêtement et à la porte de leur maison pour mieux les distinguer de leurs adversaires... ce qui aurait permis aux chrétiens de ne pas être impliqués[16]. Dans ce cas la distinction aurait eu pour effet de protéger les *dhimmi* des querelles dynastiques[17]. Assujettir avec diplomatie fut alors le fort des législateurs arabes.

Dans les deux exemples cités, l'élément instigateur de cette distinction est la confusion physique possible entre Musulmans et *dhimmi*. Mais d'éviter la confusion entre tels et tels, par le moyen d'un signe distinctif, n'aurait pas lieu d'être (hormis pour l'uniforme militaire) si ce n'était pour tenter de marquer l'ascendant des uns sur les autres, et confiner une minorité en elle-même et aux yeux des autres grâce aux signes apparents de son infériorité.

15- D'après Antoine Fattal, "*Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam.*", Beyrouth, Institut de Lettres Orientales, 1958, p. 98.

16- Idem., p. 100.

17- Notons dans cet exemple qu'il s'agit des Chrétriens et non pas des Juifs. Ceci est dû sans doute à leur importance numérique à cette époque.

La reconnaissance dont "bénéficient" les Juifs sous l'Islam les autorise à une autonomie interne dans les domaines religieux, civil et juridique, et à cette fin, ils disposent d'institutions rabbiniques et communautaires.

2) Le Conseil de communauté

L'organisation communautaire juive repose sur le "*ma'amad* ": le Conseil de la Communauté dont les membres constituent la classe dirigeante. Ce conseil est composé de sept notables, de trois rabbins (*hakhamim*, sing. : *hakham*) et de un ou plusieurs juges (*dayyanim*: sing.: *dayyan*), "*détenteurs du pouvoir de décision en matière de droit et gardiens de la doctrine et de la tradition (...)*"[18]. La présence des notables dans le Conseil est à titre honorifique. Ils remplissent des fonctions publiques : levée et répartition de l'impôt, recouvrement et gestion des fonds de charité, administration des synagogues et des fondations pieuses. Ils sont aussi les notables qui désignent le "*nagid* " (chef de la communauté).

Le *nagid*, (ou *shaykh al-yahud* : le chef des Juifs) haut dignitaire, se trouve à la tête du Conseil et ses fonctions consistent à veiller à l'application des décisions prononcées par le Conseil et à assurer la liaison entre sa communauté et les autorités officielles musulmanes. Il est aussi chargé de la fonction de police et de la levée des impôts. Le *nagid* tient son autorité du pouvoir politique

---

18- Haïm Zafrani, "*Mille ans de vie Juive au Maroc au Maroc. Histoire et culture, religion et magie*" Paris, éd. Maisonneuve & Larose, 1983, p. 125.

central devant lequel il est responsable pour la communauté juive. Cette fonction lui confère un prestige dans son groupe et des avantages considérables de par l'autorité musulmane au sein de laquelle il lui arrive d'occuper une fonction importante: ambassadeur, conseiller du souverain, banquier, etc... les plus célèbres sont : *Abu Ishaq Ibrahim Ibn-'Ata*, *nagid* de *Kairouan*, celui-ci fut le physicien de l'émir *Badis* (966-1016) et de son fils *Al Mu'izz* (1016-1062). Si le *nagid* est exempt d'impôts, sa responsabilité l'oblige à payer de ses propres deniers les sommes réclamées par le Sultan lorsque sa communauté n'en a pas les moyens. Sans quoi il risque la prison. Le *nagid*, personnage central, représente une sorte de "bras séculier de l'autorité spirituelle"[19] dont l'activité fait entrevoir une double fonction religieuse et séculière dans les instances communautaires.

3) La juridiction rabbinique

L'Islam reconnaît aux sujets israélites l'autonomie du pouvoir judiciaire dans leur organisation communautaire. Leurs tribunaux sont largement compétents dans un large domaine de la vie de la communauté : statut personnel (divorce, mariage, héritage, ...), ordre public (application des rituels, droits religieux), et litiges entre Juifs. Les affaires qui opposent Juifs et Musulmans relèvent, elles, de la loi musulmane, les Musulmans n'étant justiciables que de la loi coranique.

Le *bet-din* (Maison de la Justice ou tribunal rabbinique) est dirigé par des rabbins-juges généralement au nombre de trois[20]. Ils sont chargés de veiller à l'application des deux sources de justice : Les

---

19- Idem, p. 129.

20- Ibidem.

lois talmudiques et les actes juridiques ou *Taqqanoth*. Ces actes constituent les ordonnances permanentes ou temporaires destinées à gérer une situation ponctuelle, et sont variables selon les communautés[21]. Le *bet-din* rédige et signe, le Conseil veille à l'application de la loi.

La vie sociale est ainsi gérée par des lois religieuses et traditionnelles qui ont aussi la fonction de faire respecter l'ordre public au sein de la communauté. Dans cette fonction, le respect des devoirs et des règles envers la société musulmane est constitutif des rapports intercommunautaires définis par la loi islamique. Ainsi l'autonomie politico-juridique et socioculturelle des «Gens du Livre» est-elle destinée à maintenir le pouvoir légitime de la «*Umma*» et la cohésion des éléments sociaux qui la composent. L'implication des institutions juives au maintien de cet équilibre rend possible leur participation à la société marocaine, tout en préservant leur identité religieuse qui trouve son expression grâce à l'indépendance des structures internes.

Si l'autonomie (précaire et révocable en fait) permet une pérennité identitaire, elle est conditionnée par le tribut : «*la jizya*». Celui-ci reste un élément central dans les rapports entre l'institution juive et l'autorité musulmane. En effet le tribunal rabbinique organise la collecte du tribut. Le montant de la participation à la *jizya* est fixé pour chaque individu proportionnellement à sa fortune. C'est aussi le tribunal qui organise, selon une répartition définie par le Conseil, la collecte des impôts exceptionnels versés sous forme de cadeaux (*hadiya*) à l'occasion des fêtes musulmanes, ou d'amendes infligées par le *Makhzen*[22].

21- Idem, p. 127-128.

22- Idem, p. 127-131. Le Makhzen : administration marocaine.

Les institutions juives constituent le relais entre leur communauté et le pouvoir central et sont donc à l'origine de l'adhésion de leur communauté à l'organisation socio-politique du pouvoir dominant. L'importance de l'autorité rabbinique dans l'organisation communautaire juive fait de son lieu de représentation une référence collective : la synagogue est ainsi l'organe directeur de la vie communautaire. Après sa fonction première, la synagogue a une fonction sociale : elle est le lieu de réunion de la communauté où le Conseil dicte ses décisions et ses ordonnances. De plus, elle est investie de la traditionnelle fonction éducative dont est chargé le rabbin, légitimé par son privilège à transmettre l'enseignement traditionnel et entretenir l'identité juive. Chaque communauté, autonome par le fait, dispose donc de sa ou ses synagogues et de son ou ses rabbins.

Si l'entité juive au Maroc puise son fondement dans la différenciation socio-religieuse, elle l'exprime aussi par le territoire, la culture, et l'économie.

Section II : Espace et fonction des Juifs marocains

Le conditionnement religieux de la société humaine du Maroc de l'époque précoloniale, porte les Juifs à présenter des caractéristiques de microsociété. Cette distinction se constate dans la localisation en mellah, par le port de signes vestimentaires distinctifs, et la concentration sur certains métiers.
S'agissant d'une minorité plus tolérée que de droit, ces différenciations répondent à sa marginalisation par le groupe dominant. Cette marginalisation forcée participe sans l'avoir voulu à conforter la communauté juive dans la conservation de sa spécificité.

1) Le mellah : cité juive en cité musulmane

Avant même l'arrivée de l'Islam, les historiens notent une tendance naturelle et spontanée chez les différentes tribus juives de la péninsule Arabique à se localiser dans des espaces délimités dans la *Yathrib* préislamique. A l'arrivée des conquérants musulmans dans la région, ces localisations juives « *Mahallat el yahud* » sont officialisées. Or, les frontières de ces «*Mahallat*» n'étaient pas hermétiques et n'empêchaient nullement la continuité des rapports entre les groupes ethniques :

> *"The delimitation of a Jewish quarter did not prevent the settling of non-Jews in it nor the settling of Jews in other*

quarters. we find Muslims living among Jews and Jews renting dwelling among Muslims."[23]

Cette localisation des Juifs est motivée par les obligations qu'implique leur religion. Celle-ci, comme nous l'avons vu, entraîne pour eux un statut spécifique et des devoirs vis-à-vis de l'autorité musulmane. Tous les membres de la communauté juive sont tenus de respecter ces devoirs faute de quoi ils sont privés de la protection et surtout de l'autonomie par laquelle s'exprime et s'affirme leur identité religieuse. La vie sociale communautaire est organisée, d'après le judaïsme, par un nombre de pratiques rythmant la vie quotidienne, laquelle se trouve organisée autour de lieux cultuels : la synagogue, le bain et la *yeshivah* :

"*The territorial concentration of the Jews in separate quarters (...) was caused by the need to enable every Jew to live in accordance with religious law.*"[24]

Le premier quartier juif ceint de murailles fut celui de Fès, bâti en 1438 sous le règne du Sultan Mérinide *'Abd al-Haqq ben Abu Sa'id* (1412-1465)[25]. Le mellah, terme spécifique pour le Maroc, tiendrait son appellation de l'emplacement du premier quartier juif fondé sur un marais salant (*al-millah*)*. Ce toponyme s'étendra à tous les quartiers juifs édifiés plus tard : à Marrakech en 1557, à Meknès en 1682, à Tetouan, Rabat et Mogador

---

23- H. Hirshberg : *A History of the Jews in North Africa."From Antiquity to the 16th centry"*. Leiden, E. J. Brill, t. 1, 1974, p. 197.

24- Idem, p. 406.

25- Jane Gerber, *Jewish society in Fez : 1465-1700*, Leiden. E. J. Brill, 1980.

* - L'origine du mot "mellah" fut longtemps attribuée à une légende selon laquelle les Juifs avaient la corvée de saler les têtes coupées des rebelles avant leur exposition publique. Voir André Adam, *Casablanca*, Aix-en-Provence, t. 1, 1968.

(Essaouira) de 1805 à 1807. La construction des mellahs s'est faite parfois en dehors du quartier résidentiel et commercial musulman et parfois à l'intérieur des murs de la médina. Avant leur localisation en mellahs, les Juifs de ces villes vivaient dans les principaux centres urbains, souvent au milieu de leurs voisins musulmans.

Le schéma, dense, du mellah est analogue à celui de la *médina*: habitations serrées, synagogues, écoles, échoppes d'artisans, fours, moulins, boutiques[26]... A l'image de la *médina*, chaque métier occupe un espace délimité : on y trouve la rue des épiciers (*al-'attâra*), la rue des bijoutiers (*al-seyyâgha*), la rue des cordonniers (*al-kharrazin*)[27]. Chacun contribuant à l'autonomie de sa communauté, sans cesser les échanges mutuels entre Juifs et Musulmans.
Cette séparation des habitations et lieux de cultes des deux communautés n'atteint pas la sphère économique et sociale. Beaucoup de commerçants Juifs travaillent dans la *médina* où ils occupent parfois des rues entières, contrairement aux Musulmans qui ne vont que s'approvisionner dans le mellah.

Bien que nous ignorons les raisons de la création du premier mellah, les circonstances liées à l'édification des plus récents révèlent deux ordres de préoccupations du gouvernement ; confiner les Juifs en des lieux délimités et, aussi, les protéger des populations musulmanes en périodes de trouble. Nous citons deux exemples : le mellah de Taroudant (région du sud) et le mellah de Salé.

26- "*On y trouvait même une prison où les autorités rabbiniques enfermaient avec l'assentiment du Makhzen les auteurs de délits religieux car il existait à l'intérieur du mellah une police chargée de veiller aux bonnes moeurs et à la régulation des marchés*". Jonathan Benros, *Migrations juives au Maroc*, Paris, éd. E.M.F., 1991, p. 27.

27- Haïm Zafrani, op. Cit., p. 157.

Le premier centre urbain des Juifs au sud marocain s'est constitué, au fil des années, à Taroudant. Les commerçants Juifs des régions alentour se rendaient régulièrement au souk pour vendre du bétail et des céréales puis reprenaient la route du village le jour même. Le succès commercial de ces voyageurs réguliers les mettait en péril de pillage. Ils décidèrent alors, avec le soutien et la protection des commerçants musulmans, de s'installer à l'emplacement du *souk* après autorisation du *caïd*[28].

Le mellah de Salé fut construit, selon un historien marocain[29], à l'instigation de la population musulmane dont la partie ségrégationniste arguait du mélange néfaste avec les Juifs "dédaigneux de l'Islam et des Musulmans". Un soir de Ramadan, des musulmans brisèrent délibérément une bouteille de vin devant la porte de la mosquée sise près des maisons juives et accusèrent les Juifs d'avoir répandu du vin et profané la mosquée y rendant impossible la prière. Le sultan donna alors l'ordre de faire construire les mellahs de Salé et de Rabat.

Les circonstances de l'édification des mellahs de Rabat-Salé et de *Taroudant* tiennent à la fois à des raisons d'exclusive et de sécurité. L'accusation des musulmans de la ville de Salé à l'encontre des Juifs répondait à une volonté de circonscrire les Juifs, leurs lieux de cultes et d'habitation, au prétexte que la conformité religieuse musulmane fût par eux entravée. "*A l'époque précoloniale, Salé avait la réputation d'une ville, dont les habitants (Musulmans et Juifs) observaient un code particulièrement strict dans leur comportement religieux et moral.*"[30]

28- Pierre Flamand, *Diaspora en terre d'Islam. Les communautés israélites du sud marocain*, éd. Imprimeries réunies, Casablanca, 1958, p. 116.

29- *Muhammad ben Ali ad-Dukkali*, "*Kittab. Al-ithaf al-wajiz bi-akhbar al-udwatain li-Moulay Abd el-Aziz.*", cité d'après Keneth Brown, *Une ville et son mellah : Salé 1880-1930*, in : Juifs du Maroc. Identité et dialogue. Paris, éd. La Pensée sauvage, 1978, p. 188.

30- Idem., p. 194.

Mais sur le plan économique et social, les échanges se poursuivaient et la plupart des Juifs travaillaient hors de leur quartier.

La motivation sécuritaire (ex. de Taroudant) vient de la préférence des Juifs pour la sédentarisation de leur commerce plutôt qu'à son itinérant[31]. Nous avons vu que les commerçants juifs de la région de *Taroudant* furent amenés à résider dans cette ville à cause des dangers encourus lors de leurs voyages. Les pillages étaient alors très fréquents dans les montagnes et les régions sises loin des centres urbains.
Des commerçants juifs se sédentarisaient en ville, en famille ou en groupe, pour y acquérir une vie stable et sécurisante. Et le mellah, par son enceinte qui permettait l'enfermement nocturne, offrant, parfois, la proximité de la Résidence du Sultan et du centre commercial, semblait apporter plus de sécurité. Cependant, même en ville et malgré l'enceinte de muraille, les mellahs devenaient en période de famine, de sécheresse ou de crise politique, l'objet de pillages et d'attaques de la part de musulmans. PIERRE FLAMAND raconte qu'en 1904, le mellah de Marrakech fut assailli du fait d'émeutiers affamés par la crise économique conséquente à la frappe de monnaie dévaluée et dont ils accusaient les Juifs[32].

Le terme mellah évoque l'enceinte, le lieu clos, "protégé", mais le terme est aussi employé pour des quartiers sans murailles

---

31- A ce sujet citons la bénédiction d'usage récitée par l'invité après le repas en faveur du hôte de maison : "*Puisse le Miséricordieux bénir le maître de cette maison, (...) faire que ses fils vivent, que ses affaires fructifient (...) et permettre que ses activités, et les nôtres, soient couronnées de succès et proche de la ville.*", cité d'après Shlomo Deshen, *Les gens du Mellah. La vie juive au Maroc à l'époque pré-coloniale*, (trad. de l'américain par J. Gdalia), Paris, éd. Albin Michel, 1991, p. 78.

32- Pierre Flamand, op. Cit., p. 121.

tels que les mellahs de Safi et Agadir où les habitations sont groupées mais pas isolées[33].

Le mellah fait de la communauté un groupe social, politique, économique et culturel homogène dont l'identité et le statut minoritaire suractive le sentiment de solidarité et la conscience d'appartenir à la juiverie. Malgré son ouverture sur la ville, par les échanges commerciaux notamment, il est régi par des règles liées à l'exercice du culte (exemple : le shabbat) qui en font une entité locale différente mais consentie du fait de son antériorité religieuse.

La langue constitue elle aussi un indice d'identification socio-politique et culturelle. Au Maroc, il existe deux niveaux d'expressions : l'oral et l'écrit, chacun lié à un domaine propre d'utilisation. L'hébreu, langue écrite, est la langue du sacré, employée exclusivement pour l'étude de la science religieuse, du Livre et de la tradition, par conséquent n'en use que l'élite traditionnelle de la communauté. La langue vernaculaire, le parler, concerne le vécu, passé et présent, la vie quotidienne et le culturel séculier. La langue parlée se trouve donc influencée par son espace géographique (soit urbain soit rural) et par les facteurs historiques qui lui donnent sa diversité. Au Maroc, on parle le judéo-arabe, le judéo-berbère et le judéo-espagnol (pour les communautés hispanophones). Ces langues se trouvent circonscrites à leur cadre géographique, marquant ainsi leur intégration et leur cohésion dans l'environnement social local. Toutefois le maintien de certains traits spécifiques dans le vocabulaire et la phonétique indiquent l'identité propre à laquelle s'identifie le groupe. Le parler précise aussi, par sa diversité, l'ascendance historique et culturelle des groupes. Il définit l'origine géographique mais aussi

---

33- Simon Levy, "*La communauté Juive dans le contexte de l'Histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*", in : Juifs du Maroc. Identité et Dialogue. Op. Cit., p. 114.

l'ordre social et liturgique et peut ainsi devenir le critère de prestige ou son contraire, une hiérarchie : hiérarchie à l'avantage des *Mégorachims* sur les *Tochabims* : les uns venus d'Espagne (expulsés) avec des connaissances et une culture de haut niveau. Les autres, autochtones, s'étant maintenus dans les traditions et cultures locales.
Hiérarchie aussi, à l'avantage des autochtones arabophones sur les berbérophones, les uns citadins et fiers de leur culture arabe, les autres montagnards-paysans moins "civilisés".
Hiérarchie aussi, à l'avantage des "*Hadariyyins*" sur les "*'Arubiyya*"[34]. Les uns urbains, civilisés, les autres paysans.
Chacun de ces groupes constitue une entité linguistique traduisant sa réalité socioculturelle et sa tradition, d'où une identification et une solidarité limitées au groupe et une inter-solidarité entre les groupes.

A l'instar de la langue, les patronymes sont également identificateurs. Ils peuvent préciser l'origine géographique (*Al-Filali* de *Tafilalet*, *Eder'i* de *Darâa*, *el-Fassi* de *Fès*), l'ordre religieux (Cohen, Dayan, etc.) ou le statut social et économique (*Sebbagh* : teinturier, Gabbay : percepteur, *Anidjar* : menuisier, etc...)[35]. Contrairement aux patronymes, les prénoms ne sont pas soumis au cadre historique et social : HAIM ZAFRANI souligne la domination des prénoms hébraïques, parfois arabisés ou berbérisés[36].
L'intégration des Juifs au social et au culturel du pays n'est que partielle puisque la différence persiste dans la tradition ancestrale à laquelle les Juifs puisent leur identité religieuse pérenne.

34- Keneth. Brown, op. Cit., p. 190.

35- Nina Banon, *Maroc, Guide et Histoire*. Casablanca, éd. S.A.P.S., 1981, p. 369.

36- Haïm Zafrani. Op. Cit, p. 46-47.

2) Le fait juif dans l'économie marocaine

La tradition du travail de la terre attribuée aux Hébreux, et qui les définit en tant que peuple agriculteur, fait, ici, étonnamment défaut. A l'exception de quelques communautés agricoles résidant dans l'Atlas marocain et qui "constituent une anomalie ethnologique"[37], le reste de la population puise l'essentiel de ses ressources dans le commerce et l'artisanat.
Les divers travaux des historiens spécialisés et des témoignages de voyageurs confirment l'absence de Juifs dans le monde agricole et pour eux la cause en est l'interdiction par la loi coranique. Or, la seule interdiction à l'achat ou à l'exploitation de la terre par un *dhimmi* concerne le défrichement d'une terre vierge[38] appropriée par les Musulmans lors de leurs conquêtes, et les terres communes confiées à leurs tribus, avec lesquelles les Juifs n'ont, au dire des Musulmans, aucun lien ancestral[39].

La présence des Juifs marocains dans l'agriculture est limitée et les quelques exceptions ne sont pas confirmées par les statistiques disponibles comme descendant d'une tradition. Encore faut-il ajouter que pour cette région du Maroc (l'Atlas), la possession de la terre par les *dhimmi* était soumise au droit coutumier (*l'Orf*) arabo-berbère, caractérisé par son instabilité, sa confusion, l'absence ou la faillibilité des titres, etc[40].
Cependant, HAIM ZAFRANI, présente une autre raison à la faible

---

37- Pierre Flamand souligne l'existence de communautés juives vivant du travail de la terre dans le Haut Atlas central : "le Mellah de *Ouled Mensour* : 30 foyers, le Mellah de Aït Rehalt : 20 foyers et le Mellah de *Aït Hakim* : 68 foyers." Op. Cit., p. 105.

38- Rachad Hamzaoui, *Les Relations judéo-arabes au Moyen Âge*, in : Les Temps Modernes, n° 253 bis. 1967, p. 346.

39- Simon Levy, op. Cit., p. 109.

40- Pierre Flamand, op. Cit., p. 85

présence des Juifs dans l'agriculture. Ce serait que leurs obligations religieuses consomment trop du temps de leur vie quotidienne :

> *"L'étude biblique obligatoire d'une heure minimum par jour, le repos hebdomadaire de 24 heures pendant le shabbat, plus toutes les autres fêtes rythmant la vie communautaire ne permettent guère de s'adonner à une activité physique exigeante. Ils se trouvent de fait détournés de l'agriculture vers d'autres professions, en particulier vers le commerce et l'artisanat."*[41]

Bien que l'explication de M. ZAFRANI soit fondée, on peut supposer avec M. A. CHOURAQUI que la constante mobilité géographique des Juifs, due à leur condition politique précaire, impose en partie la nécessité où ils se trouvaient de faire les métiers pouvant être exercés partout :

> *"Souvent menacé dans sa personne et dans ses biens, il (le Juif) se consacrait dans les métiers qui lui permettaient d'amasser de l'argent, seule propriété facilement transportable."*[42]

41- Haïm Zafrani, op. Cit., p. 158-159.

42- André Chouraqui, *La condition juridique de l'Israélite marocain*, Paris, éd. Presses du Livre français, 1950, p. 38.

3) Commerce et artisanat juifs

Avec l'avancée de l'Islam qui ouvrait de grandes voies terrestres et maritimes, l'activité commerciale des Juifs s'accrut de façon notable. Ils possédaient leurs atouts propres et notamment une connaissance des langues, du fait de leur dispersion géographique. Ils excellaient dans le commerce international, surtout celui à longues distances. Ainsi, jusqu'au XVIème siècle, ils partaient en Europe d'où ils importaient le textile (la ville de Salé s'est spécialisée, par eux, dans le lainage et la cotonnade) et en Afrique noire, en Asie et jusqu'en Inde d'où ils importaient épices et aromates.

Ces commerçants importants, appelés du nom de "*Tujjar es-Sultan* : les négociants du Rois" résidaient généralement dans les villes côtières : Rabat, Salé, Mogador, Safi, Tanger, Tetouan, et constituaient la classe aristocratique de leur communauté. Du fait de leur fortune acquise dans le commerce et leurs affinités avec le pouvoir central qui encourageait leur activité rentable pour le pays, ils travaillaient aussi dans la banque et le prêt. Leur rôle était donc capital dans l'économie du pays. Raison pour laquelle le pouvoir leur concédait des fonctions publiques, dont la frappe de monnaie et des missions diplomatiques. Citons pour l'exemple *Samuel Pellache*, ambassadeur du Maroc au Pays-Bas où il signa au nom du Sultan *Zidah* le premier traité d'alliance de 1610[43], *Hayyim Toledano* ambassadeur de *Moulay Ismaël* (1672-1727) en Hollande et en Angleterre[44], et *Moïse Benatar* qui devint conseiller

---

43- André Chouraqui, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 1985, p. 148.

44- Encyclopedia Judaica, vol. XVI, Jerusalem, éd. Ktav Publishing House. I.N.C. 1972, p. 1640.

de *Moulay Ismaël*[45]. L'importance de l'apport de ces commerçants et diplomates à l'économie et au rayonnement du pays justifiait les avantages qu'ils recevaient du pouvoir et de la bourgeoisie musulmanes. Pour les commerçants d'Essaouira, DANIEL SCHROETER note :

> "*Their special relationship to the Sultans gave them particular advantages over other traders, and at certain periods, they maintained a quasi-total monopoly of the import-export trade.*"[46]

Ce monopole des Juifs concernant l'import-export (et la diplomatie) était rendu possible, voire officiel, par le fait que la tradition musulmane était surtout basée sur l'implantation terrienne.
Ces grands commerçants Juifs étaient relayés par une foule de petits, pour le demi-gros et le détail, qui diffusait dans la population juive et musulmane les produits importés de l'étranger. Outre les fonctions commerciales[47], para-commerciales et diplomatiques, les Juifs étaient nombreux à travailler dans l'artisanat (60% d'après P. FLAMAND), leur domaine s'y étendait à toutes les activités. Ils étaient orientés vers les travaux traditionnels: le cuir (37% d'après A. CHOURAQUI), les métaux précieux (fondeurs, bijoutiers) la forge, la boucherie, la cordonnerie et les activités artisanales liées au commerce de vêtement. L'activité artisanale était encore plus spécifique à la

---

45- Albert Guigui, "*Historique de la communauté juive de Meknès*", in : Les Relations entre Juifs et Musulmans en Afrique du Nord. XIX°-XX° siècle, Paris, éd. C.N.R.S., 1980, p. 119-120.

46- Daniel Schroeter, *Merchants of Essaouira ; urban society and imperialism in south-western Morocco. 1844-1866.* Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 21.

47- D'après les statistiques empruntées à André Chouraqui et qui s'appliquent aux années 1940, le commerce représente 25 à 30 % de la population juive active.

communauté juive de Fès qui concentrait plus d'artisans que de commerçants et de colporteurs[48].

Section III : Implication juive dans l'équilibre économique

1) Activités sédentaires

L'attrait des Juifs pour le commerce et l'artisanat fut favorisé par un usage historique et socio-politique qui les conduisit à une opportune complémentarité avec leurs compatriotes arabes. On constate la prédilection des Juifs pour l'artisanat, le commerce et la diplomatie avant même l'extension islamique mais celle-ci la renforcera beaucoup. Le domaine financier dont l'Islam interdit la gérance aux Musulmans, leur est confié. Les restrictions officielles concernant l'accès des dhimmi aux postes administratifs sont, de temps à autre, contournées par intérêt économique. Le calife *al-Muqtadir* est le premier, en 908, à autoriser les *dhimmi* à occuper la fonction de banquier. Les *Abassides*, eux, créent la fonction du *Diwan* pour réglementer le cour des monnaies et du change.

Les préjugés et les réticences que le travail des métaux précieux

---

48- A propos de la ville de Fès Roger Letourneau note l'existence d'environ 500 juifs et juives travaillant dans l'industrie du fil de métal précieux et cinquante bijoutiers. Les chiffres paraissent importants pour une population de 8000 âmes. *La vie quotidienne à Fès en 1900*, Paris, éd. Hachette, 1965. p. 101. Voir aussi Shlomo Deshen, op. Cit., p. 74.

inspirait aux Musulmans favorisent la prépondérance des Juifs dans l'orfèvrerie, particulièrement à Fès. Lors de son passage dans cette ville, LEON L'AFRICAIN note que :

> *"La plus part des orfèvres sont des Juifs qui exécutent leurs travaux au Nouveau Fez et les portent dans la vieille ville pour les vendre. Là un marché leur est assigné...On ne peut travailler en effet ni l'or ni l'argent (en médina) et aucun Musulman ne peut exercer la profession d'orfèvre, car on dit que vendre les objets d'argent ou d'or pour un prix supérieur à ce que vaut leur poids est de l'usure. Mais les souverains donnent aux Juifs la permission de le faire."*[49]

Ainsi la différence religieuse crée-t-elle une organisation fonctionnelle complémentaire des deux communautés, contribuant à leur équilibre socio-économique. La participation juive aurait donc été reconnue en tant que composant différent mais nécessaire.

2) Commerce itinérant

Sur le plan local, cette distribution des rôles, car c'en fut une, était encore plus apparente et dynamique. Elle existait de deux façons, l'une sédentaire et l'autre itinérante, chacune s'offrant à la demande qui lui correspondait. Les sédentaires commerçaient avec les notables locaux ; la production des orfèvres et tailleurs de Fès se destinait à la famille impériale et aux riches musulmans de

---

49- Léon l'Africain, "*Description de l'Afrique*", trad. de l'Italien par A. Epaulard, Paris. Librairie d'Amérique et d'Orient, 1956, t. 1, p. 234. Cité d'après Mohammed Kenbib, *Juifs et Musulmans au Maroc, 1859-1948. Rabat.* Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences humains, 1994, p. 28.

cette ville[50]. Ces artisans, peu nombreux, détenaient un quasi-monopole dans leurs secteurs[51].

Les itinérants (marchands-colporteurs) étaient nombreux et indispensables puisqu'ils assuraient la liaison entre ville et campagne. Ainsi, les villages étaient approvisionnés par les colporteurs Juifs, eux-mêmes approvisionnés par les commerçants Juifs et musulmans de la ville. En même temps qu'ils fournissaient aux ruraux les objets élaborés à la ville, ils leur achetaient des produits locaux à écouler en ville.
L'activité commerciale citadine était en partie dépendante des échanges avec les campagnes voisines de la cité. Pour la ville de Sefrou à la fin du XIXème siècle, sur 750 hommes 110 travaillaient dans les métiers du cuir, des métaux, du bois et autres. Ces artisans ne visaient pas la clientèle urbaine aisée mais celle des tribus berbères. Pour cette ville, SHLOMO DESHEN mentionne 300 colporteurs[52]. A Salé, la division du travail abandonnait aux itinérants Juifs les régions proches de la ville sur lesquelles ils exerçaient ainsi un quasi-monopole[53].

Le commerce itinérant qui assure le relais entre villes et campagnes a favorisé le développement des rapports sociaux intercommunautaires. Dans le cadre de ses recherches sur les berbères, P. FLAMAND déduit une relation de "symbiose" entre Juifs et berbères issue des échanges économiques.

Outre leur complémentarité objective, ces communautés instauraient une relation d'interdépendance ponctuelle au plan professionnel, exemple de la ville de Sefrou cité ci-dessus. Cette

---

50- Roger Letourneau, op. Cit., p. 97.

51- Idem, p. 99

52- Shlomo Deshen, op. Cit, p. 70-71

53- Keneth Brown, op. Cit., p. 195.

relation d'interdépendance amenait à des relations personnelles basées sur le principe de protection qui, en dehors des grands centres, se pratiquait de façon locale : dans l'arrière pays où l'autorité du sultan était moins assise, les actes de brigandage étaient plus fréquents et ici la protection vint d'accords ponctuels avec les communautés-tribus ou "dyadique". C'est le cas du pays berbère, du sud du Maroc où la tribu fonctionnait selon des coutumes pas toujours issues de la loi coranique. Ces protections ponctuelles étaient héréditaires ! Et le coût du tribut s'y mesurait au prestige du protecteur et à l'enjeu de la protection. L'acte de protéger accroissait le prestige du protecteur :

> *"For both Arabs and Berbers to have Jews under their protection was something of a privilege, an achievement wich contributed materially to the protector's prestige."*[54]

Dans le Maroc d'avant le Protectorat, une large partie du pays était classée "*bled es-siba*" (territoire non-soumis), les commerçants juifs itinérants y détenaient un rôle essentiel du fait qu'ils étaient les seuls intermédiaires entre Arabes et berbères d'une part, et d'autre part entre les différentes tribus berbères[55]. La continuation de cette fonction d'intermédiaire paraissait indispensable aux tribus éloignées qui établissaient des liens personnels "symbiotiques" auxquels P. FLAMAND attribue la non-application des lois anti-juives de Vichy (1940-1941) dans le sud marocain[56]. Limitant ses recherches à un petit village près de

---

54. Raphaël Pataï, "*The seed of Abraham. Jews and Arabs in contact and conflit.*". Salt Lake city, University of Utah Press, 1986, p. 131.

55- Shlomo Deshen divise en deux catégories le système de protection : celle du Sultan de nature "collective" (pour tout le mellah) et la protection tribale de nature "individuelle" qui d'après lui "était plus efficace" du fait de sa stabilité. Op. Cit., pp. 48-51.

56- Pierre Flamand, op. Cit., p. 98. Voire aussi Lawrence Rosen, *A Moroccan Jewish*

Demnat, D. WILLNER note :

> *"The Jews of Aït Ardar lived in virtual symbiosis with their berber neighbors, and enjoyed excellent relations with them and a high subsistence level."*[57]

Il est à noter que les Juifs trouvaient au besoin refuge chez leurs voisins musulmans lors des attaques de pilleurs. Ce fut le cas des Juifs de Meknès, qui, à la suite du décès de *Moulay Sliman* en 1822, se réfugièrent pendant des semaines chez leurs voisins musulmans pour se protéger des berbères[58].

En dehors de tout humanisme et des différences religieuses, ces relations opportunistes de complémentarité et d'interdépendance et les relations personnelles inhérentes, naissaient directement des échanges socio-économiques. Encore est-il nécessaire de souligner que la sécurité des Juifs au Maroc restait par ailleurs instable aussi bien dans le territoire soumis au sultan que dans les territoires insoumis comme en pays berbère. Le commerce itinérant n'était donc pas un choix délibéré si l'on ajoute à l'insécurité les revenus inférieurs comparés à ceux du marché local.

---

community during the middle Eastern Crisis, The American Scholar, XXXVII, 1968, pp. 435-451.

57- D. Wilner, "*Nation Building and Community in Israël*", Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 263. Cité d'après M. Shokeid, "*Jewish existence in a berber environnement*", in : Les relations entre Juifs et Musulmans en Afrique du Nord, op. Cit., p. 63.

58- Haïm Bentov, "*Les relations judéo-musulmane au Maghreb à la fin du XIXème siècle*". Idem., p. 78.

Section IV : Culture populaire judéo-arabe

1) Les langues : usage et fonction

Malgré ce qui les séparait, Juifs et Musulmans entretenaient des relations "civiles". Les échanges commerciaux entraînant un apport culturel manifeste au plan linguistique, découlaient d'un partage de vie et d'une participation communes à des coutumes que les différences religieuses n'empêchaient pas complètement[59]. Le terme "culture" est ici employé dans son sens le plus large, comprenant traditions, us et coutumes, et valeurs.

L'hébreu demeure la langue de la prière en résistance à l'arabe et au berbère, devenues les langues usuelles de la vie quotidienne. A Demnat, par exemple, les Juifs employaient trois langues, chacune utilisée selon les circonstances : le berbère avec les montagnards Chleuhs, l'arabe dialectal entre eux-mêmes et l'hébreu pour la religion[60].

On peut considérer comme hautement significatif l'emploi par les Juifs de la langue arabe à des fins profanes et religieuses. L'araméen, langue originelle du Talmud, aurait été volontairement abandonné vers le IXème siècle pour la langue arabe.

59- Pierre Flamand, op. Cit., p. 105.

60- Les Juifs de Tafilalet et ceux de Midelt considéraient l'arabe comme leur propre langue et le berbère la langue des "Gentils". Simon Lévy, "*La communauté Juive dans le contexte de l'Histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*", in : Juifs du Maroc. Identité et Dialogue, op. Cit., p.109.

L'épanouissement spirituel et intellectuel général des Juifs sous l'Islam a favorisé l'éclosion d'oeuvres de théologiens, poètes et philosophes rédigées en langue arabe, surtout en Andalousie (Espagne musulmane). Ainsi *Juda ibn Kouraïch* (IXème siècle) fut le premier à écrire un livre (*la Rissala*) en arabe. Il fut suivi d'un docteur éminent, *Saadia Gaon*, qui traduisit la bible en arabe. De même, certains théologiens et poètes enseignèrent les textes de la Loi et écrivirent, en arabe. D'autres utilisaient indifféremment l'arabe et l'hébreu, créant le judéo-arabe dont le contenu arabe est écrit en caractères hébraïques. Par exemple, *Nissim de Kairouan* rédige en grande partie son oeuvre littéraire "*Hibbour Yafe me-ha-Yeshou'a*" en judéo-arabe[61]. Dans les synagogues, les rabbins faisaient l'explication des textes liturgiques en langue arabe, de même que les consultations rabbiniques se faisaient dans cette langue[62]. L'usage de la langue arabe entraîne une influence de la législation islamique dans les lois rabbiniques et sur l'expression intellectuelle juive :

> "*The vocabulary of the Islamique faith finds its way into Jewish books ; the Koran becomes a proof-text. The arabs' practice of citing poetry in their works is taken over by Jews. Jewish writings teem with sentences from the works of scientists, philosophers and theologians. Indeed, Arabic literature, native and imported, becomes the general background of all that the Jews write.*"[63]

Les particularités entretenues par les deux communautés pour jalonner l'identification religieuse n'empêchaient pas une certaine "symbiose" judéo-arabe. Cette influence réciproque s'est

---

61- André Chouraqui, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, op. Cit., p. 142.

62- Ibidem.

63- Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq. 3000 years of History and culture*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1985, p. 148.

progressivement développée au cours des siècles. Le plus frappant est l'introduction de certaines pratiques dans la tradition religieuse, dont le culte des saints et la célébration de Purim, phénomène qui mérite qu'on s'y attarde.

2) Une dévotion commune : le culte des saints

La vénération des saints était un phénomène très répandu au Maroc, autant chez les Juifs que chez les Musulmans, pratique qui ne leur était d'ailleurs pas spécifique puisque bien d'autres religions, monothéistes ou non, la pratiquent toujours. Les recherches sur ce phénomène, concernant le Maroc, fixent son existence à l'époque préislamique où le culte était lié à la nature (arbres, rocher, ruisseau, grotte, montagne, ...).

Le plus intéressant dans ces recherches est qu'elles soulignent toutes un fait important : "*la rencontre des deux monothéismes les plus austères dans une commune dévotion rendue à des saints.*"[64] Malgré l'opposition des rabbins et des chefs spirituels musulmans à ce culte, il finit par s'intégrer aux pratiques religieuses. Le saint appelé *saddiq** (le juste), et parfois *qadoch*, est l'intermédiaire entre les croyants et Dieu. La formule rituelle prononcée par les fidèles "*be-el-lah ou-b-es-saddiqim*" vient leur rappeler que le culte des saints reste inférieur au culte de Dieu.

L'étude de M. ESSACHAR BEN-AMI souligne non seulement l'importance de la fréquentation, par les deux communautés,

---

64- Issachar Ben-Ami, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 1990, p. 207.

*- "*Sidi*" ou "*Siyyid*" pour les Musulmans

parfois des mêmes sanctuaires, mais aussi une "symbiose cultuelle" judéo-arabe due à ce phénomène. En effet Juifs et Arabes, à l'écart de leur appartenance religieuse, adressaient leurs prières aux saints qu'ils vénéraient et à qui ils attribuaient des pouvoirs surnaturels de guérison, de réalisation de voeux et de protection. Il n'est pas une région ou une ville au Maroc qui ne possède son "saint protecteur". Cette "crédulité" est à l'origine de la vénération commune, avouée ou non-avouée, de saints identiques par Juifs et Musulmans. La raison donnée par les témoignages juifs à la vénération de leurs saints par les Musulmans se trouve dans les légendes tissées autour des saints juifs concernés : l'accomplissement d'un miracle en présence d'un Musulman, punitions sévères des *saddiqim* contre les actes de mépris commis par un Musulman, révélation des *saddiqim* par les Musulmans dans les songes (*R. Makhluf Ben-Yossef*), assassinat de certains *saddiqim* par les Musulmans afin de se les approprier; comme c'est le cas du *saddiq Eli Ben Ishak* d'Imin-Tanout devenu Sidi *Ali U-Ishak*. La présence fréquente de Musulmans au service de saints juifs est pour les Juifs une sorte de preuve de leur sainteté (Rabbi *David U-Moshé*, Rabbi *Chlomo ben Lhanns*, etc...)
ESSACHAR BEN-AMI classe en trois catégories la vénération commune des saints par Musulmans et Juifs :

1- les saints juifs vénérés par les Musulmans et qui sont au nombre de quatre-vingt-dix.

2- Les saints revendiqués à la fois par les Juifs et les Musulmans et qui sont au nombre de trente-six.

3- Les saints musulmans vénérés par des Juifs et qui sont au nombre de quinze[65].

65- Issachar Ben-Ami, Idem., p. 113-114.

Les Musulmans vénérant ouvertement les saints juifs n'hésitaient pas, parfois, à leur donner des appellations arabes. Ils accomplissent les mêmes modalités de rite que celles usitées par les pèlerins juifs : "*le sanctuaire de R. 'Amram Ben-Diwan attire beaucoup d'adeptes musulmans qui jettent dans le brasier de cire tout comme les pèlerins juifs des caisses entières de bougies.*"[66]
La liste des saints musulmans vénérés par les Juifs est plus limitée. Ces derniers leur attribuent souvent une origine juive ou un quelconque lien avec le judaïsme pour justifier leur vénération. Cette tendance à relier des "traditions juives" à des marabouts fut certainement encouragée par l'appropriation de saints juifs par des Musulmans et par les visites fréquentes de ces derniers dans les sanctuaires Juifs.

Outre sa dimension religieuse, le culte des saints prend une dimension socio-économique et culturelle. La *hilloulah*,* c'est-à-dire la célébration de l'anniversaire d'un saint juif et où viennent des Musulmans du voisinage, se tient une fois par an durant une période de sept jours. C'est l'occasion de rencontres intercommunautaires autour d'un lieu sacré, chargé de valeurs spirituelles que les pèlerins doivent respecter. Là, Juifs et Musulmans passent outre les clivages. Le personnage du saint est déterminant dans cette situation où les *dhimmi* et les Musulmans se retrouvent à égalité sous la protection d'un saint vénéré et le strict respect qui lui est dû.
La *hilloulah* est aussi une occasion pour les Musulmans de faire commerce avec les pèlerins (vente de cierges, de denrées alimentaires, d'animaux destinés à l'abattage rituel et locations de locaux aux pèlerins). Lorsqu'il s'agit d'un saint célèbre, les sept jours de la *hilloulah* sont l'occasion d'une activité économique fructueuse et festive.

66- Ibidem.

* Appelée *Moussem* pour les Musulmans.

3) Purim biblique et Purims locaux

La célébration de Purim locaux, au Maroc comme ailleurs, révèle l'influence de l'environnement musulman sur les pratiques religieuses juives[67].
Dans la liturgie biblique, Purim commémore le sauvetage des Juifs par la reine Esther et Mardochée (H. ZAFRANI). Au Maroc, l'esprit de cette fête a été carrément détourné de son sens initial : le Purim *Sebastiano*, appelé aussi Purim *de Los Christianos*, célèbre la victoire du Sultan *Moulay Abd-al-Malik* sur le roi portugais *Don Sebastian* à la bataille des Trois Rois le 4 août 1578[68]. Ce Purim est célébré à Tanger, Tétouan et Fès. A Meknès on fête à la même occasion le Purim *Al-Ma'gaz* qui commémore la résistance des Alaouites contre le rebelle et ennemi commun *Al-Jilali al-Mu'gaz* et sa chute en 1862 ![69] Plus tard, en 1943, la communauté juive de Casablanca introduit le Purim *Hitler*, célébré le 2 *kislew**, pour fêter le débarquement américain en Afrique du Nord.

Le détournement de la fête de Purim en commémorations historiques locales a promu de nouveaux rituels spéciaux et la composition d'hymnes, relatant les événements célébrés, que la tradition juive a intégrés[70]. Hors les frontières du Maroc, nous

---

67- Voire "Purim", Encyclopedia Judaica, vol. 13, pp. 1395-1400 où 16 Purim sont répertoriés dans le monde arabe.

68- Haïm Zafrani, *Poésie juive en Occident Musulman.* Paris, éd. Geuthner, 1977, p. 405.

69- Haïm Zafrani, *Mille ans de vie juive au Maroc*, op. Cit., p. 266.

*- Troisième mois de l'année juive correspondant à novembre-décembre.

70- "*Purim Los Christianos est célébré par une distribution d'aumône et un rituel spécial qui a intégré quelques pièces poétiques très significatives et une megillah (rouleau) qui raconte l'événement*". H. Zafrani, ibidem.

retrouvons ce même phénomène en Algérie avec *Purim Edom* qui célèbre la victoire des Algériens sur l'espagnol *Charles-Quint* et le naufrage de sa flotte au XVIème siècle.

Il apparaît donc que la minorité juive ait été un élément vivifiant du corps et même un peu de la mystique musulmane. Importante entité religieuse et culturelle, la spécificité juive fut constitutive du pays à bien des niveaux. Sans omettre les périodes d'intolérance et d'hostilité, les deux communautés s'influencèrent l'une l'autre en évoluant ensemble...Mais l'arrivée du Protectorat français, par ses desseins coloniaux, ses visées politiques, sa gestion à base de privilèges accordés, l'incitation et l'entretien de divisions populaires, l'exaspération des hiérarchies sociales va déséquilibrer le fragile équilibre national judéo-musulman et berbère.

CHAPITRE DEUXIÈME

Protectorat français et préexistence judéo-arabe

APERÇU HISTORIQUE

En conséquence des difficultés financières et des troubles que connaissait le Maroc, le Protectorat français s'instaure en 1912. Le traité de Fès, signé le 30 mars entre le sultan *Moulay Hafid* et *M. Regnault* représentant la France à Tanger, garantit la souveraineté du sultan sur l'étendue de l'empire chérifien et le respect de ses frontières. Le traité prévoit des réformes administratives, judiciaires, scolaires, économiques, financières et militaires, que le gouvernement français jugera utile, au moment voulu par lui, d'introduire sur le territoire marocain[71].
En réalité, ces réformes ne laissent au Sultan que l'autorité spirituelle, les lois étant déterminées par la Résidence, il se bornait à signer ou à refuser les dahirs* proposés par celle-ci.

71- Art. 1. Cité par Charles André Julien, *l'Afrique du Nord en marche, nationalisme musulman et souveraineté française*, Paris, éd. Julliard, 1952, p. 51.

*- Décret du Roi.

Le 27 novembre 1912, la France et l'Espagne signent un traité déterminant les limites de la zone espagnole : la région septentrionale du pays et, en zone saharienne, Tarfaya et Ifni[72].

Les traités garantissant le respect du territoire sont vite compromis...et c'est le Protectorat français qui porte atteinte à l'unité territoriale en installant des barrières douanières. Ainsi les Marocains ne peuvent circuler dans leur propre pays qu'avec une autorisation délivrée par la Résidence «permis de voyage» que tout habitant doit faire viser pour pouvoir se déplacer faute de quoi il est pénalisé[73]. Entre autres conséquences, les nombreux nomades sont contraints à la sédentarisation.

Le Résident général Lyautey (1912-1925) vanté pour son esprit modérateur et respectueux des traditions, instaure les infrastructures et met en place l'administration du Protectorat en introduisant au Conseil du gouvernement une section marocaine composée de notables.
Dans le cadre de sa politique, il choisit délibérément d'utiliser l'autorité archaïque du *Makhzen* pour mieux parvenir à un pouvoir fort et fonder un "État idéal" : "*Pour ce royaliste catholique, un pouvoir absolu, assis sur la tradition et la foi, représentait une forme idéale d'Etat qu'il s'attacha amoureusement à conserver...*"[74] Or, malgré son habilité supposée, son administration moderne ne peut coexister avec un *Makhzen* médiéval : le Sultan, les Pachas et les Caïds, sont réduits à la figuration et la volonté de la Résidence dirige seule le pays.

72- La présence espagnole au nord du Maroc est antérieure à cette date, elle remonte à 1496 date à laquelle elle occupa Mellila suivie de Ceuta en 1580 et ce jusqu'à nos jours.

73- "*En 1919, je relève dans le cercle de Kenitra 10 amendes frappants des Marocains pour déplacement sans autorisation de la circonscription.*" Daniel Rivet, *Lyautey et l'Institution du Protectorat Français au Maroc ; 1912-1925*, t. 2, Paris, éd. L'Harmattan, 1988, p. 261.

74- Charles André Julien, op. Cit., p. 53.

Le Protectorat français mettra longtemps pour soumettre les tribus et il n'y parviendra pas sans lancer une série d'opérations militaires. De 1912 à 1914 la population du *bled Makhzen* n'opposera pas de résistance à l'occupation tant elle est affaiblie par le poids de la fiscalité et les exactions des grands propriétaires. Les berbères du Moyen Atlas résisteront jusqu'en 1920[75] car leur connaissance du terrain rend la tâche difficile aux troupes françaises. Quant à la lutte rifaine, menée par les 20.000 hommes d'*Abd el-Krim el-Khettabi*, elle se prolongera jusqu'en 1925. A la suite d'une terrible défaite espagnole dans le Rif en 1921, les armes françaises doivent s'allier aux armes espagnoles pour mettre un terme à la résistance rifaine. Cela prendra quatre ans. Enfin, de 1931 à 1934, l'armée coloniale française liquidera les derniers remparts de résistance du Haut Atlas et des confins sahariens[76].

Durant les quarante-quatre ans de Protectorat, la société marocaine subit des changements profonds. Une brutale révolution administrative modifie les équilibres socio-économiques du pays. Le Maroc, autrefois rebelle aux innovations, s'ouvre rapidement et même brutalement aux influences extérieures. L'invasion du capitalisme européen bouleverse les structures traditionnelles. "*Le vieux Maroc traditionnel, abasourdi par de si profondes et rapides transformations, restait à l'écart faute de pouvoir suivre le rythme.*"[77]

Le pays est désormais partagé en régions civiles sous contrôle civil

---

75- Roger Le Tourneau, *Histoire du Maroc moderne*, Aix-en-Provence, publication de l'université de Province, 1992, p. 51.

76- Idem., p. 56.

77- R. Le Tourneau, "*Evolution politique de l'Afrique du Nord musulmane: 1920-1961*, Paris, éd. A. Colin, 1962, p. 176.

(Casablanca, Rabat, Oujda) et militaires ou mixtes contrôlées par des officiers et des officiers d'Affaires Indigènes (Fès, Meknès, Agadir, Marrakech). Les *Pachas* (en villes) et les *Caïds* (en campagnes)* tous fonctionnaires du *Makhzen* et mandatés par l'autorité locale, sont choisis par elle pour leur rigidité et leur inféodation au pouvoir colonial. Ils participent à maintenir une sorte de féodalité qui assujettit les populations et ils s'enrichissent en s'appropriant, ainsi que les colons, les terres et les biens.

Lyautey entreprend très tôt son oeuvre de "modernisation" : construction de routes, de ports, de chemin de fer, d'écoles et d'hôpitaux. Et il négocie l'arrivée des cadres et des capitaux nécessaires à cette modernisation.
L'industrie minière se développe grâce aux capitaux étrangers, notamment la banque de Paris et des Pays-Bas. Les conditions de l'exploitation (main-d'oeuvre et fiscalité peu coûteuses) étant très rentables[78]. L'Office Chérifien du phosphate devient à son tour une entreprise d'importance. Le charbon, le fer, le zinc et le plomb sont l'objet d'une exploitation minière destinée à l'exportation. Cependant, cette exploitation ne profite qu'aux riches colons et aux pré-colons, hommes d'affaires arrivés dans le pays avant même que le Protectorat n'achève sa conquête du territoire. Avec la participation des notables, ils accaparent les terres fertiles : en 1912, 80.000 hectares appartiennent à des étrangers. En 1934, le chiffre atteint 600.000 hectares[79] : plaines atlantiques, le *Gharb*, le *Haouz* de Marrakech, *Saïs* (entre Fès et Meknès), les Tadla, le Sous; soit les meilleures étendues fertiles.

Les paysans, spoliés et acculés à la misère, plutôt que de travailler pour ces rudes propriétaires, émigrent vers les grandes villes dans

---

* Pacha et Caïd : Gouverneurs.

78- Roger Letourneau, *Histoire du Maroc moderne*, op. Cit., p. 57.

79- Ibidem.

l'espoir d'une vie plus décente. Ces migrants se fixent aux alentours des "quartiers chics européens", formant des bidonvilles faits de toiles d'emballage, de vieilles planches et de bidons découpés[80]. Sordide ceinture qui contraste d'avec les belles demeures occupées par les familles coloniales. Les conditions d'hygiène y sont déplorables, le taux de mortalité élevé, la prostitution et les maladies vénériennes prennent racine dans ces sous-quartiers misérables[81].

Tout ceci cause une destruction accélérée des valeurs traditionnelles. Destruction surtout sensible à Casablanca où, à partir de 1912, des Européens créent et dirigent le commerce et l'industrie de cette ville-champignon qui concentre dorénavant l'essentiel de l'économie du pays.
Hormis Casablanca, la politique du Protectorat concernant l'importation de compétences, de services, de techniques, de produits, autant dans le domaine administratif que commercial et industriel, ôte aux villes marocaines leurs fonctions productives traditionnelles, notamment dans le domaine de l'artisanat qui représentait la principale occupation de villes telles que Fès[82]. Beaucoup abandonnent un travail trop dévalué. Dans la fonction publique, la Résidence décide résolument l'embauche de fonctionnaires issus de la métropole plutôt que l'emploi de jeunes marocains sortis des établissements d'enseignement français, pour, entre autres, économiser le coût d'une formation adéquate accélérée. "*Les membres français du Conseil du gouvernement*

80- J. Dresch : "*Prolétarisation des masses indigènes en Afrique du Nord*", in : Chemin du monde, n° 5, 1948, p. 57.

81- Selon André Adam 19% de la population musulmane de la ville de Casablanca vit dans des conditions déplorables". "*Le bidonville de Ben Msik à Casablanca. Contribution à l'étude du prolétariat musulman au Maroc*", Paris, Annales de l'Institut d'études orientales, t. VIII, 1949-1950, p. 63.

82- Jacques Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, éd. Seuil, 1962, p. 314.

n'étaient pas favorables à une participation accrue des Marocains à la fonction publique."[83] Seuls les emplois subalternes leur sont accordés.

Tant d'ostracisme provoque la jeunesse intellectuelle à contester cette mainmise de l'étranger sur l'administration de son pays. Elle choisit d'élaborer des formes de lutte contre le régime "archaïque" de Lyautey. Les anciennes cités (médina) de Fès, Rabat, Salé, du fait de leur tradition culturelle religieuse, seront les creusets d'une politisation contestataire, et du nationalisme marocain, inspirés essentiellement par des jeunes musulmans qui, appartenant à l'aristocratie musulmane, se sentent privés de leurs privilèges traditionnels.

Dans la communauté juive l'effet du Protectorat est encore plus conséquent. L'instauration de nouvelles infrastructures économiques déstabilise les relations intercommunautaires et crée dans la communauté juive une dislocation provoquée par les réformes prometteuses d'avantages individuels et par le processus d'occidentalisation.

Au fur et à mesure que la distanciation de l'élite juive se réalise sur le plan individuel, une rupture se fait avec l'héritage traditionnel qui assurait la spécificité de la communauté en tant qu'entité religieuse admise.
Sans que Lyautey et d'autres Résidents n'engagent un véritable processus d'émancipation à l'égard de la communauté juive, celle-ci n'adhère aux transformations que par ses seuls privilégiés[84].

83- Roger Letourneau, op. Cit., p. 181.

84- Il s'agirait, selon Daniel Rivet, d'une minorité qui comprend entre 120 et 130.000 âmes au début du Protectorat, op. Cit., p. 264.

Section I : Acculturation française et déclin de l'enseignement traditionnel

La communauté juive est composée à l'origine d'une majorité de commerçants et artisans de condition moyenne et médiocre et d'une minorité de riches négociants. Ces derniers, chargés traditionnellement des affaires internationales, représentaient l'aristocratie juive liée directement au pouvoir central (le Sultan), et figuraient l'élite intellectuelle de leur communauté. Le prestige de cette élite décline avec la crise économique et politique du pays qui précipite l'instauration du Protectorat :

> *"The undermining of the power of the Makhzan and its inability to meet the challenge of colonialism led to ruin of many Jewish merchants who were closely tied to the Palace."*[85]

Une nouvelle classe sociale liée directement au phénomène colonial apparaît. Ce sont des commerçants juifs, marocains (et parfois étrangers), bénéficiant du système de «protection» des puissances étrangères. Ceux-là résident dans les villes portuaires où ils s'affranchissent progressivement des contraintes et restrictions fiscales et vestimentaires matérialisant leur condition de *dhimmi*[86]. Intermédiaires entre le Maroc et l'Occident et acquis

---

85- Daniel Schroeter, *Merchants of Essaouira ; urban society and imperialism in south-western Morocco. 1844-1866*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 57.

86- Daniel Rivet, op. Cit., p. 264.

au modernisme, ils introduisent dans le pays de nouvelles marchandises mais aussi un mode de vie différent. C'est dans ce groupe que naît une nouvelle bourgeoisie favorisant l'émergence d'une élite intellectuelle occidentalisée et qui, du même coup, s'enrichit.
En marge de ceux-là, les petits commerçants et artisans juifs, notamment de l'intérieur du pays, restés à l'écart des nouvelles données modernes, subissent le même sort que leurs confrères musulmans : Ils plongent dans la paupérisation.

A côté, apparaît une classe intermédiaire que la culture développée au sein des écoles de l'Alliance Israélite Universelle avait préparée aux gestions portuaires, bancaires, et aux avantages de l'ouverture du pays sur l'Occident. Cette minorité "émancipée", séduite par la devise "Liberté, Égalité, Fraternité" et gagnée aux prestiges des valeurs occidentales, introduit de nouveaux critères de références à travers la langue et la civilisation française...Mais ces privilèges méritent-ils vraiment les déclarations de gratitude et de loyauté exprimées aux autorités françaises ?

> *"En défilant sur la place Djema'a el-Fna, au milieu de son état-major, le colonel Mangin est surpris d'entendre parmi les clameurs discordantes de la foule une marseillaise endiablée jaillir de quelques gosiers d'enfants : les jeunes écoliers de l'Alliance saluent ainsi l'aurore d'un ordre nouveau."*[87]

La mission éducative lancée par l'A.I.U. servira au Protectorat français d'implantation culturelle et de processus d'assimilation, processus qui n'aboutira pas.

87- J. Benech, *Un des aspects du judaïsme. Essai d'explication d'un mellah*, 1904, p. 271.

1) Désir d'émancipation et d'évolution : L'Alliance Israélite Universelle

Des Juifs d'Europe, inspirés par les valeurs évolutionnistes du XIXe, créent en 1880 l'A.I.U. Sa mission : contribuer à l'évolution et l'émancipation des Juifs en pays méditerranéens dont la position d'inférieure est jugée infamante par les Juifs évolués d'Europe. Cette mission visait particulièrement les Juifs des pays arabo-musulmans assujettis par le statut de la *dhimma* et par ailleurs confinés dans l'ignorance :

> *"Tout ce qui constitue notre force et notre grandeur, à nous fils de l'Occident, leur est inconnu (...) nos frères d'Asie et d'Afrique sont prêts à se régénérer (...), que de richesses intellectuelles et morales sortiront de cette mine ouverte, au profit des nations parmi lesquelles les Israélites sont incorporés."*[88]

Les fondateurs sollicitent la tutelle de la France dont la langue et la civilisation sont au coeur du programme scolaire.
L'enseignant est non seulement chargé d'apprendre la culture française à ses élèves, mais de les préparer à une assimilation future à cette culture. Puis, pour extraire des enseignants de cette juiverie sauvée de l'ignorance, l'A.I.U. crée à Paris "L'École Normale Orientale" où le futur instituteur est orienté vers son rôle

---

88- Appel de l'A.I.U. du 1er mars 1865. Cité d'après Esther Benbassa, "*Israël face à lui-même, judaïsme occidental et judaïsme ottoman (XIXe-XXe siècle)*", in : Pardès, n° 7, 1988, p. 110.

de missionnaire de la civilisation française : "*A peine acculturé à la civilisation française, il s'en fît l'apôtre et chercha à la répandre avec une adresse qui ressembla quelques fois à celle du néophyte*"[89].

En 1862, *Charles Netter* négocie l'ouverture de la première école avec la communauté juive de Tétouan (110 élèves). A dater de cette même année, l'A.I.U. est assurée de la protection de la France et de l'Angleterre. Puis son réseau enseignant s'étend régulièrement à d'autres villes : Tanger en 1864, Mogador en 1867, Safi en 1873, Larrache en 1874, Elksar et Casablanca en 1879, Fès en 1884, Marrakech en 1901, Rabat en 1903 et Mazagan en 1907.
En 1912, à l'avènement du Protectorat, l'A.I.U se trouve avec 15 écoles qui reçoivent 5.500 élèves Israélites. A la veille de la seconde guerre mondiale, elle comptera 45 écoles irriguant non seulement les villes mais les villages et les montagnes de l'Atlas et du Rif. A l'indépendance du Maroc, en 1956, il existe 183 écoles cumulant près de 33.600 élèves.

2) Effet de l'A.I.U sur l'implantation culturelle du Protectorat

Par le moyen de la langue et de la culture, l'A.I.U entame le processus d'acculturation, facilitant l'implantation culturelle du Protectorat dans le pays. Ce processus d'acculturation se poursuit avec le Protectorat qui, par la convention signée le 10 octobre 1915 avec l'A.I.U., s'autorise le contrôle des méthodes

---

89- Doris Bensimon-Donath, *Evolution du judaïsme marocain sous le Protectort français. 1912-1956*, Paris, éd. Mouton, 1968.

pédagogiques de l'A.I.U et crée son propre réseau d'écoles franco-Israélites dont : "*la tâche la plus importante est de doter les nouvelles couches de la population juive marocaine de la connaissance de la langue française et avec cet instrument de leur permettre d'accéder, à quelque niveau que ce soit, à la maîtrise de ce monde nouveau.*"[90]
Durant la première guerre mondiale, l'A.I.U subit une pénurie et doit céder une partie de son réseau scolaire au Protectorat français[91] qui avait créé "La Direction de l'Enseignement" devenue en 1920 "La Direction Générale de l'instruction Publique".
Le Protectorat instaure un système éducatif parallèle à trois niveaux: franco-israélite, franco-musulman et franco-berbère, privilégiant plus particulièrement le premier[92].
En 1928 une seconde convention est signée entre l'A.I.U. et la "Direction Générale de l'Instruction Publique" permettant à celle-ci le contrôle direct des établissements de l'A.I.U. et la prise en charge à 80% du budget des nouvelles constructions.
Néanmoins, les écoles traditionnelles continuent à scolariser un grand nombre d'enfants israélites, ceux que l'A.I.U, à défaut de moyens, ne pouvait recevoir mais aussi tous ceux dont les parents voulaient rester fidèles aux traditions et refusaient toutes formes d'assimilation.

L'enseignement, au Maroc de cette époque, systématise la distanciation ethnique des groupes autochtones et introduit par ailleurs de nouveaux critères de valeurs sociales dont la langue française est le plus marquant. Si on admet que maintenir sa langue en usage courant, fut-elle minoritaire, est une forme

---

90- Y. D. Sémach; "*L'enseignement israélite au Maroc et les écoles de l'Alliance Israélite Universelle*", in : Paix et Droit, novembre 1931, p. 10.

91- A. Chouraqui, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, op. Cit., p. 167.

92- D. Rivet, op. Cit., p. 267.

essentielle de résistance à la colonisation, on comprend que le "vainqueur", (le colon) ayant un intérêt contraire, fasse accompagner l'utilisation courante de la sienne de quelques avantages tentants afin de séduire la population à coloniser, en commençant par sa fraction la plus agissante :

> "*Mais précisément, ce superbe instrument, magnifiqueme nt au point exprimait tout et ouvrait toutes les portes. Le degré de culture, le prestige intellectuel, la réussite sociale, se mesurait à l'assurance dans le maniement de la langue du vainqueur.*"[93]

En même temps que le modèle occidental s'enracine, les Juifs assimilés s'éloignent de l'héritage traditionnel et de leurs familles quand elles s'y limitent :

> "*Tout en restant soudés par le lien religieux et le sentiment d'appartenance minoritaire, la communauté juive marocaine se stratifie en groupes sociaux différenciés par le double critère de la fortune et de l'instruction européenne.*"[94]

L'européanisation de l'élite juive lui promet l'ascension vers les fonctions et carrières administratives, industrielles et du commerce international. L'habituel moyen de communication, la langue arabe, est abandonné puisqu'il paraît ne pas convenir aux nouvelles opportunités. Pour cette élite, la langue et la culture commune (l'arabe) font partie d'un passé révolu. Même les prénoms et la graphie des noms de famille sont francisés; Abraham devient Albert, Jacob : Jacques, Moïse : Maurice et

---

93- Albert Memmi ; *Portrait d'un Juif.* Paris, éd. Gallimard, 1966, p. 157.

94- D. Rivet, op. Cit., t. 2, p. 265.

Chalom : Charles...

L'élite juive, et particulièrement les jeunes, ne peut pas ne pas s'engouffrer dans l'ouverture que lui font les circonstances en ce début de Protectorat : investiguer et maîtriser une culture moderne, à tendance expansive, à la productivité efficace, et en rupture avec la pratique traditionnelle trop locale pour elle qui répugne à demeurer confinée, contenue dans un cadre étroit et conservateur...[95] C'est ainsi que les jeunes acculturés se retirent des processus éducatifs d'appartenance à la juiverie et finissent peu ou prou par la mépriser.

En l'espace d'une génération, les disparités culturelles entre Juifs et Musulmans deviennent très apparentes ; "*la francisation avait évidemment joué de façon différente suivant les classes chez les Juifs et les Musulmans. Cependant, les Juifs y perdirent la maîtrise de l'arabe, qui avait été leur langue*"[96].

Un second degré de disparité est apparu dans le groupe ethnique lui-même qui se stratifie en deux classes sociales où l'élite se distingue très nettement du petit peuple. D'une manière générale on peut dire que le double ensemencement de l'A.I.U. et du Protectorat a porté ses fruits; au recensement des populations, en 1960, 57% de Juifs étaient alphabétisés surtout en français, contre 13,5% de Musulmans. 82% de jeunes juifs âgés de 10-14 ans savaient lire et écrire le français, contre 30% de Musulmans dans la même catégorie d'âge.

95- Voir à ce sujet le témoignage d'Edmond Amram el-Maleh, *Aïlen ou la nuit du récit*, Paris, éd. Maspero, 1983, et Albert Memmi dans, *la Statue de Sel* , Paris, éd. Gallimard, 1966.

96- K. Brown, op. Cit., p. 194.

3) Enseignement traditionnel juif : volonté de survivance

L'enseignement moderne introduit par l'A.I.U se développe au préjudice de l'enseignement traditionnel. Celui-ci a lieu dans les *hèdarim* (sing. : *hèder*) et les *yeshivoth* (sing. : *yeshivah*). Le *hèder*, école élémentaire, reçoit les enfants de l'âge de 3 à 13 ans, on y apprend l'alphabet hébraïque pour la lecture des textes bibliques. Au plus de 13 ans, la *yeshivah* dispense un enseignement supérieur pour une étude plus approfondie des textes bibliques, de la loi et de l'exercice de la dialectique.
L'enseignement traditionnel, lié étroitement à la religion, est destiné à initier les jeunes esprits aux traditions et aux codes indispensables à la vie communautaire. La synagogue est généralement le lieu de cet enseignement :

> "*Education signifie, pour une bonne part, socialisation et intégration de l'individu à la communauté (...). C'est le respect de la tradition qui commande la vie dans la communauté. L'enfant s'éduque par le contact, l'exemple, par ordres et défenses. Apprentissage de la tradition, adaptation aux usages et aux coutumes, révélation des croyances et des rites et, finalement, introduction dans le groupe des adultes par la cérémonie d'initiation, c'est là, très schématisé, avec les connaissances acquises à l'école et qui sont essentiellement destinées à donner à l'enfant, notamment au garçon, les moyens de participer au service du culte, tout ce qui consiste à faire de l'individu un membre de la communauté, quelqu'un ayant la mentalité commune, le sentiment enraciné de l'appartenance à un groupe, le sens de la cohésion et de la solidarité des*

membres de ce groupe."[97]

L'enseignement traditionnel ancestral se trouve brutalisé par l'enseignement moderne laïc que s'efforce de répandre l'A.I.U. Dès 1927, certaines écoles traditionnelles sont contraintes de se moderniser en introduisant l'enseignement du français et des maths. Celles qui tentent de résister font l'objet des attaques de l'A.I.U ; elle critique leur méthode pédagogique "archaïque" en des lieux "vétustes". Le directeur de l'école de l'A.I.U à Salé ira jusqu'à provoquer la fermeture des écoles traditionnelles avec la connivence des autorités du Protectorat.
La mission "émancipatrice" de l'A.I.U. étant préalable à celle du Protectorat en matière d'éducation et de culture, elle se donne pour rôle de promouvoir la mission "hautement civilisatrice" de la France "bienfaisante"... dont l'objectif déclaré est de "libérer" les sociétés du tiers-monde de leur condition "arriérée" en leur offrant une culture moderne, "supérieure" dans ses effets. D'après l'A.I.U, les autochtones considérés comme "conservateurs" et parfois "fanatiques", devraient s'aiguiser l'esprit en adoptant au plus vite "l'efficiente" culture occidentale au lieu de la craindre et d'argumenter contre.

En 1913, le Protectorat d'un côté et l'A.I.U de l'autre ouvrent deux écoles françaises à Salé : "*l'École des fils de notables* " (le nom est officiel) pour les Musulmans et *l'École de l'A.I.U* pour les Juifs...Cela provoque l'opposition des deux communautés :

> *"Les gens craignaient qu'elles ne transformassent les jeunes en «petits français» et en «petits chrétiens», ignorant les principes de l'Islam ou du Judaïsme, ainsi que les langues véhiculaires de ces deux religions : l'arabe et l'hébreu."*[98]

97- H. Zafrani, *Mille ans de vie juive au Maroc*, op. Cit., p. 59.

98- K. Brown, op. Cit., p. 193.

Pour lutter contre ces risques (francisation et christianisation), chacune des deux communautés de Salé crée son propre établissement scolaire : en 1920, les notables du mellah fondent "l'Institution pour la renaissance de l'hébreu". Une année plus tard, les Musulmans ouvrent un établissement d'enseignement moderne ; une école libre où l'on dispense l'enseignement de la religion et de l'histoire de l'Islam parallèlement à des matières modernes, le tout en langue arabe[99].

La ville de Salé nous offre un exemple de résistance des deux populations à l'enseignement occidental. L'objet du refus n'est pas la modernité que l'enseignement étranger impose —puisque les deux établissements l'introduisent aussi— mais c'est la langue utilisée (le français) qui est l'objet du rejet. L'adoption de la langue française conduirait les jeunes au renoncement à leur propre langue et donc à leur culture, à leur héritage et leur identité religieuse. Elle est encore plus menaçante du fait qu'elle est une langue laïque contrairement à l'arabe et l'hébreu respectivement parties intégrantes de l'Islam et du Judaïsme.
Le directeur de l'École de l'A.I.U. de Salé, hostile aux écoles traditionnelles juives, provoquera leur fermeture. De ce fait, il est contraint d'intégrer l'enseignement de l'hébreu et de la religion pour apaiser l'offensive de *R. Anquawa*, figure influente de la communauté juive, et éviter le boycott.

Ailleurs, à Mogador, les notables juifs influents s'impliquent dans les associations philanthropiques et les contrôlent : "*the Alliance Israelite Universelle and the Anglo-Jewish Association depended on the moral and fiscal support of the Jewish oligarchy who controlled all communal activities.*"[100]

99- Ibidem.

100- D. Schroeter, op. Cit., p. 45.

Bien que dans ce cas, le contrôle des notables relève de leur souci de préserver leur prestige, il n'empêche que l'A.I.U et tout autre association ne pouvaient s'implanter sans la "bénédiction" des dirigeants de la communauté.

Malgré les réserves sporadiques exprimées par les populations juives et musulmanes, l'enseignement moderne s'implante et même s'il ne touche qu'une partie des Marocains, son prestige s'étend vite aux différentes couches de la population.

A travers l'acculturation et la promotion de minorités locales (essentiellement dans les villes), le Protectorat assure non seulement son implantation économique et mieux encore, culturelle, mais ce faisant, il affaiblit l'équilibre ancestral entre Juifs et Musulmans[101], et provoque une division entre la minorité européanisée et la masse traditionnelle affectée par les changements existentiels dont le déclin des métiers de tradition.

101- L'exemple de la ville de Salé illustre bien cette déstructuration : "*Cette communauté de langage et de culture commença à s'effriter lors de l'avènement du Protectorat. En l'espace d'une génération, les disparités culturelles entre Juifs et Musulmans étaient devenues très nettes. (...)* ". K. Brown, op. Cit., p. 194.

Section II : Déstructuration intercommunautaire

1) Désaffection des mellahs pour les métropoles

Le phénomène juif de migration n'est pas la conséquence voulue par le Protectorat, il est plus couramment dû aux nouveaux pôles économiques inhérents à celui-ci, et qui agissent fortement sur l'ancienne hiérarchie de leur communauté en ouvrant des voies d'ascension sociale. Les mouvements migratoires attirés par ces voies nouvelles se font dans le sens campagne-ville. Les villes côtières ouvertes sur l'Europe, via les mers, leur offrent des opportunités tentantes bien que limitées. Casablanca, Tanger, Mogador, Agadir, Larrache et Safi attirent les premiers flux migratoires au milieu du XIXème siècle[102].

L'évolution économique apportée par le Protectorat précipite le déclin de villes jusque-là importantes au profit d'autres. Les centres les plus attractifs étant ceux où le pouvoir politico-économique des Européens est le plus présent. La communauté de Tanger accueille par exemple un grand nombre de migrants venus de toutes régions. L'internationalisation de cette ville semble leur promettre sécurité et protection, et des activités économiques dues à la présence de

---

102- A la fin du 19ème siècle 50% de la population totale est concentrée dans les villes du littoral. Michel Abitbol, "*Colonialisme et relations judéo-musulmanes*", in : Relation Judéo-Musulmanes au Maroc, perceptions et réalités. Ouvrage collectif dirigé par M. Abitbol. Paris, éd. Stavit-CRJM, 1997, p. 154.

diplomates et d'hommes d'affaires étrangers. Ce mélange de populations aboutit à un nouveau type de rapport entre Juifs et Musulmans que ne connaissaient pas encore les villes de l'intérieur :

> *"Je me souviens, disait J. Drumon Hay, du temps où les Juifs, même ceux qui faisaient fonction d'interprètes indigènes des Légations étrangères, étaient obligés de se déchausser en passant devant une mosquée à Tanger. J'ai été le premier à mettre terme à cette pratique, il y a une trentaine d'années. (...) Aujourd'hui les Juifs circulent là où ils veulent, même devant les mosquées, et leur condition est meilleure que celle de la population musulmane. (...) Les Juifs ne paient pas d'impôt (spécial) aux autorités ni ne sont soumis au travail forcé (...) la condition des Juifs du littoral s'est considérablement améliorée, et à ma connaissance, ils n'ont eu à se plaindre que de très peu d'actes arbitraires, au cours des dernières années. (...) Assurément, la situation des Juifs n'a pas changé de la même façon dans les villes de Fès, Meknès et Marrakech(...)."*[103]

Les mellahs de l'intérieur du pays se dépeuplent progressivement au profit des centres côtiers prisés pour leur épanouissement économique. Casablanca qui, de bourgade au début du XIXème siècle, connaît un rapide essor économique, centralise grâce au Protectorat les activités commerciales et industrielles, et l'implantation des négociants et des consulats étrangers; son port devient le premier du pays. Aussi est-elle

---

103- Mémorundum de J. H. Drumond Hay, adressé en 1878 à l'Anglo-Jewish Association de Londre, cité d'après M. Abitbol, ibidem.

bientôt le plus important centre urbain des Juifs marocains dont la population progresse environ de 9.000 en 1913, à 13.000 en 1921, à 20.000 en 1931[104]. A la fin du Protectorat, elle comptera 80.000 Juifs. *N. Leven* paraît prendre à son compte l'utopie animant les aspirants à l'élite, parmi les Juifs qui croyaient aux bons auspices du Protectorat :

> *"Cette migration contenait d'excellents éléments...Les premiers élèves sortis des écoles du nord parurent bientôt. Il se forma une élite dont les conseils et l'exemple devaient hâter la transformation de la masse. Une aisance relative se généralisa, accompagnée d'un certain adoucissement des manières, d'une tendance à accepter les nouveautés, à s'élever par l'éducation au niveau des européens."*[105]

Une fois installés dans la ville, les Juifs "émancipés" veulent accéder aux avantages matériels. Ils se lancent dans la course à la carrière. D'abord concentrés dans le mellah, ils luttent pour s'intégrer dans les quartiers européens avec le projet d'y jouir, certes, d'un confort envié, mais surtout d'une respectabilité accrue. Le départ du mellah est lié à la situation sociale. Les premiers à quitter le quartier traditionnel sont les plus aisés et les plus aptes à le devenir. Dans leur nouveau quartier, ils adoptent avec empressement le comportement et les modes occidentaux : confort moderne (chaise, fauteuil, frigidaires, réchaud à gaz, etc.)

> *"It was not incommon to find two parlours for receiving guests : one would be decorated with European furnishing and objects (a piano, a portrait of Queen Victoria, European chairs), and a second laid out in the Moroccan fashion :*

104- A. Adam, "*Casablanca*", op. Cit., p. 184. Recensement officiel de 1960.

105- Narcisse Leven, *Cinquante ans d'Histoire ; l'Alliance Israélite Universelle 1860-1910*, t. 1, Paris, 1911, p. 83-84.

low, cushioned sofas lining all sides of the wall, elaborate ceramic desings, and objects engraved in brass."[106]

Dans cet élan de modernisme, les Juifs ont tendance à réduire la cellule familiale à son noyau atomique principal. J. Gouleven souligne, pour les années 1920, la facilité avec laquelle ils renient leur passé et "savent troquer la lévite contre le veston", tant "le matériel" influence l'existentiel surtout en période de mutation[107]. De plus en plus on fuit la misère du mellah pour se mêler à la population européenne et musulmane. Tel fut le cas de la ville nouvelle de Fès où "avant le trois septembre 1939, on comptait 21 familles musulmanes et 270 familles israélites. A la fin de janvier 1941, ces chiffres passaient respectivement à 39 et 342."[108]
L'éloignement du mellah montre la volonté d'une partie de la population juive à se démarquer de son identité religieuse et de tout signe rappelant son statut :

"*Il faut y voir non seulement une nécessité imposée par la surpopulation du mellah mais surtout la volonté d'effacer toute distinction raciale, de supprimer le principe même du mellah et d'aboutir à un mélange de populations.*"[109]

Une nouvelle distribution hiérarchique crée un clivage entre la masse traditionnelle pauvre et une minorité européanisée aisée. Cette dernière réclame la naturalisation française qu'elle considère comme la consécration de sa démarche vers la culture et la civilisation occidentale. Ainsi éloignée de son passé, elle perd le contact avec l'ensemble populaire du pays. Par le fait de la langue

---

106- D. Schroeter, op. Cit., p. 59.

107- J. Goulven, *Les mellahs de Rabat-Salé*, Paris, 1927, p. 89.

108- Louis Villème, "*L'évolution sociale du Maroc*". in : Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, (1900-1948) Paris, éd. Peyronnet & Cie, 1950, p. 92.

109- Idem., p. 92.

et de la manière de vivre, cette minorité divorce d'avec le mellah, lieu qui autrefois pouvait réunir riches, notables et pauvres, partageant ensemble la vie quotidienne. Dorénavant, le mellah n'abrite plus que ses déshérités : l'élite juive privilégiée s'étant retranchée peu à peu hors de ses remparts attestant les prémices du Juif évolué dont L. Corcos dessine le portrait futur :

> *"Déjà le Juif commence à se libérer des entraves de l'ignorance et de la superstition. A mesure que la lumière de l'instruction éclaire son esprit, le sens de la dignité de l'homme se développe en lui, son horizon s'élargit, les milieux arriérés et étroits du mellah ne le contiendront plus. (...)."*[110]

Les mellahs de l'Atlas et du sud Saharien, où l'on comptait un tiers de la population juive au début du XIXème siècle, sont dépeuplés au profit des villes. En 1931, la ville de Marrakech concentre 25,2% de l'ensemble de la population juive du Maroc souvent issue des mellahs du sud et du Haut Atlas.

La population (rurale et semi-rurale) venue aux mellahs urbains forme avec la population musulmane des bidonvilles, le sous-prolétariat des grands centres. D'autre part, petits commerçants et artisans, touchés par les conséquences de l'économie moderne (concurrence de la production industrielle en série, importation et développement des moyens de transport rapide) y perdent leurs fonctions habituelles. Citons à titre d'exemple la corporation des fabricants de fils d'or à Fès : ce métier occupé par 10 % de la population active en 1929 disparaît avec l'arrivée de machines européennes en 1934, celles-ci disparaissent à leur tour avec l'importation de fils étrangers à

110- L'Avenir Illustré, 11.2.1927, p. 4.

partir de 1937[111]. Les métiers de commerce périclitent dans les autres centres (Essaouira) et convergent sur Casablanca. Déclassés, les petits commerçants et artisans se trouvent très proches de la grande masse musulmane à laquelle ils sont souvent mêlés et dont ils partagent le genre de vie et, pour un très grand nombre, le profond dénuement.[112]

La capitalisation, hâtive et brutale, suscite des transformations dans la structure communautaire. L'organisation séculaire de la communauté "mellahique", basée sur le soutien et le partage, est brisée. Le mellah, naguère microsociété, homogène par cohésion sociale, culturelle et religieuse, n'est plus que le lieu de rassemblement de populations hétérogènes venues au hasard des migrations et des besoins matériels.

Si les villes modernes sont le lieu privilégié de mutations sociales, elles sont aussi celui de la déchéance des traditions et de leurs valeurs. Dans ces nouveaux pôles d'attraction, les migrants rencontrent des éléments de ruptures d'avec les valeurs traditionnelles. La proximité d'un milieu moderne, exaltant la promotion individuelle, inspire de nouveaux besoins, parfois artificiels. La description de *David Cohen* résume dans l'exemple de Casablanca, les mutations progressives provoquées par la présence coloniale :

> "*Après la première guerre mondiale, les familles juives les plus riches s'installent progressivement dans les quartiers européens, rue Bab Marrakech et place de Verdun, en dehors du mellah. Elles gagnent ensuite la rue Lacépède, se rapprochant du nouveau quartier européen Maarif, qui est*

111- S. Lévy, "*La communauté juive dans le contexte de l'histoire du Maroc du 17ème siècle à nos jours*". in : Juifs du Maroc, Identité et Dialogue, op. Cit., p. 128.

112- A. Chouraqui, op. Cit., p. 365.

situé à la périphérie de la ville. Dans les années trente, elles sont imitées par les couches moyennes qui s'établissent dans les quartiers initialement occupés par les Italiens et les Espagnols (chrétiens), les couches moyennes de la population européenne, qui émigrent vers le quartier Maarif. Le mellah devient quant à lui le lieu de rassemblement des Juifs en provenance des zones rurales ou d'autres villes moyennes, où ils sont entassés du fait de la rapidité de l'exode rural. Le mellah, surpeuplé, devient aussi un foyer d'épidémies, de chômage et de pauvreté."[113]

Il faudrait sans doute mettre des réserves à la prétendue "émancipation" que prêche la colonisation. Son effort dans ce sens était bien limité surtout lorsqu'il s'agit du judiciaire et de l'administratif, espace où sa politique réelle et lisible s'exprime le mieux. Pour les Juifs du Maroc, le Protectorat promulgue des réformes qui traduisent sa volonté de les contrôler et de réduire leurs droits traditionnels les plus fondamentaux : le système judiciaire et l'organisation communautaire.

2) Restrictions administratives de l'autonomie juive

Réformes judiciaires

Sans tenir compte des particularités institutionnelles liées

113- D. Cohen, "*Le processus d'occidentalisation de la communauté juive de Casablanca (1890-1940)*", in : Relations inter-communautaires juives en Méditérrannée occidentale, XIII-XXe siècles, Paris-Marseille, C.N.R.S., 1984, p. 141-153.

aux domaines religieux respectifs des deux communautés, le Protectorat impose des réformes qui déstabilisent l'équilibre intercommunautaire. Il instaure trois justices; celle du *Makhzen* pour les Marocains quelle que soit leur religion, et deux juridictions religieuses : le "*Chrâa*" pour les Musulmans, et les tribunaux rabbiniques pour les Juifs. Et enfin des tribunaux français pour les ressortissants Français.
Par le dahir du 22 mai 1918, la juridiction rabbinique comporte des tribunaux de première instance, et le Haut tribunal Rabbinique, chacun composé de trois rabbins-juges et d'un greffier.

L'avènement du Protectorat français ayant périmé le régime de la *dhimma*, Musulmans et Juifs se trouvent désormais "égaux" devant la loi du *Makhzen*. Mais cette égalité ôtant aux Juifs leur autonomie judiciaire spécifique, ils sont maintenant des autochtones dépendant d'une juridiction séculière. Les premières réformes ont donc pour conséquence de réduire la compétence de la juridiction rabbinique. Celle-ci ne s'exerce plus que dans les questions religieuses relatives au statut personnel et successoral (mariage, divorce, délivrance de legs etc.), les fondations pieuses (biens *heqdesh*), le fonctionnement et l'administration des synagogues[114]. Par le dahir du 22 mai 1918, la Résidence ôte aux tribunaux rabbiniques la juridiction des litiges civils et commerciaux qu'elle renvoie à la justice du *Makhzen*. Même lorsque les deux parties en conflit sont de confession juive, elles deviennent justiciable du caïd et du pacha qui, assistés d'un magistrat, sont à la tête des tribunaux du *Makhzen*. Or, l'absence d'assesseur juif dans les tribunaux du *Makhzen* et le *Haut tribunal Chérifien* dénonce la non-reconnaissance de la compétence juridique juive et implique l'inégalité des droits entre Juifs et

---

114- A. Chouraqui, *La condition juridique de l'Israélite marocain*, publié par l'A.I.U. Presse du Livre français, Paris, 1950, p. 128.

Musulmans.

Ces réformes affectent le fonctionnement traditionnel du juridique sans tenir compte des considérations religieuses qui sont la base de l'organisation communautaire juive, reléguant du même coup l'élite occidentalisée à la condition générale "indigène". Néanmoins, ceux qui se révoltent contre ce statut sont les Juifs émancipés qui souhaitent dépendre des tribunaux français. Dès 1928, on peut lire dans la presse juive marocaine les revendications de cette classe sociale :

> "*Les Juifs sont considérés comme indignes de la juridiction française et rejetés devant une juridiction qui leur est étrangère.*"[115]

Si les modifications introduites dans le système juridique relève de l'ignorance du Protectorat concernant les traditions religieuses, ce qu'il apporte dans l'organisation communautaire relève de son intérêt politique à contrôler de près les différents modes d'organisation interne de la communauté juive.

Réformes de la gestion communautaire

Pour l'organisation communautaire, le Protectorat suit la même procédure de réforme adoptée pour la juridiction rabbinique.
Pour préciser et limiter l'autonomie restant à l'autorité juive, la Résidence promulgue le dahir du 22 mai 1918 installant le "Comité des communautés" qui gère et contrôle l'administration

---

115- L'Avenir Illustré, 7.9.1928, p. 3.

du culte : services des synagogues, des pompes funèbres, du cimetière, enseignement religieux...et l'assistance aux indigents de la communauté et aux israélites de passage : distribution hebdomadaire aux indigents (*hillouk*), secours aux malades, assistance médicale, allocation secours aux voyageurs et gens de passage. Et en dernier la gestion des fondations pieuses (*héqdech*). Ainsi la mainmise est complète.
Chaque Comité est composé, en vertu de l'article 2, du Président du tribunal rabbinique local ou du rabbin délégué, et des notables israélites désignés par le Grand Vizir sur des listes établies par leurs coreligionnaires. Le nombre des membres ainsi désignés varie, selon l'importance de la population israélite, de 4 à 10 et est déterminé pour chaque ville par arrêté viziriel[116]. Les listes comprennent un nombre de noms double de celui des membres à désigner[117].

Les notables de la communauté, sous le contrôle de l'administration, établissent une liste, affichée pendant une quinzaine de jours à la porte de la synagogue, afin que tous les membres de la communauté en prennent connaissance et formulent, le cas échéant, à l'autorité de contrôle, les griefs qu'ils jugeraient utiles de faire valoir. Les notables transmettent la liste à la Direction des Affaires Chérifiennes avec appréciations et propositions. Cette liste est soumise par la suite au Grand Vizir qui désigne les membres du Comité. Ces derniers sont nommés pour deux ans et leur nomination est renouvelable après avis de l'Inspecteur des Institutions Israélites[118]. Après avis du Grand Vizir, les membres du Comité choisissent chaque année parmi eux un Président ainsi qu'un Vice-Président et un Secrétaire-Trésorier.

116- A. Chouraqui, op. Cit., p. 181.

117- Idem., p. 182, voir aussi Paul Marty : "*Les Institutions Israélites au Maroc*", in : La Revue des Etudes islamiques, Paris, éd. Guethner, 1930, p. 303.

118- D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 87-88.

Ces fonctions sont honorifiques, seul le Secrétaire-Trésorier perçoit une rémunération.
Le Comité des communautés se réunit régulièrement et statue par vote sur les demandes de secours ou autres. Ses décisions sont prises à la majorité des présents et le Secrétaire tient le registre des procès verbaux. Le budget des communautés est alimenté par les dons, quêtes et taxes, parfois par les revenus des fondations pieuses[119]. Les taxes sont prélevées sur l'abattage rituel et, dans certaines villes, sur la farine et le pain azyme (Casablanca), ou sur le vin casher (Fès). Le budget global est soumis chaque année à l'approbation du Grand Vizir.

Le fonctionnement de ces Comités est sous contrôle absolu du Protectorat par le truchement de l'Inspecteur des Institutions Israélites, fonctionnaire juif désigné par la Direction des Affaires Chérifiennes. La Résidence peut refuser l'autorisation aux "associations dissidentes"[120], c'est-à-dire celles qui ne dépendent pas du Comité mais, comme lui, secourent les malades ou les indigents, assistent les femmes en couches, veillent à l'exécution des devoirs sacrés envers les défunts, défendent les droits de la jeunesse juive, administrent et entretiennent les cimetières israélites.

En 1944, "l'Inspection des Institutions Israélites" est transformée en "Contrôle des Institutions Israélites"[121]. L'Inspecteur, désigné par la Résidence, dispose d'un rôle important. Il a la charge de surveiller le fonctionnement des tribunaux rabbiniques, des Comités de communautés et leurs budgets.
Au lendemain de la deuxième guerre mondiale et se devant de

119- Paul Marty, op. Cit., pp. 303-305.

120- Idem., p. 304.

121- Arrêté Viziriel de 8 décembre 1944.

faire preuve d'esprit démocratique...le Protectorat introduit une réforme autorisant par le dahir du 7 mai 1945, les Comités à "*émettre des avis motivés et à présenter des suggestions sur toutes les questions intéressant leur communauté*"[122]. Ce qui du point de vue démocratique est bien le moindre !
Une réforme établie par ce même dahir parachève l'élan "démocratique" du Protectorat, elle concerne l'élection au scrutin secret contrôlé par les autorités locales et les notables israélites. En fait, ces derniers sont les seuls électeurs et les seuls **éligibles**...dès lors qu'ils versent des dons à la caisse de bienfaisance du Comité, aux administrateurs des synagogues, et aux associations locales officielles.*
Par ces réformes le Protectorat ne fait que renforcer son contrôle en officialisant le pouvoir traditionnel des notables et affiliés, seuls éligibles et au surplus qui peuvent être indéfiniment "réélus".

L'idéal démocratique que la génération scolarisée s'était forgée à l'école est déçu : la ferme tutelle administrative et le système vicié de nomination bloquent la possible évolution de la communauté. Le périodique l'Avenir Illustré,* porte-parole de la communauté, dénonce à maintes reprises l'incapacité des Comités à résoudre les problèmes fondamentaux de leur communauté : éducation, santé, hygiène, habitat et le système électoral vicié des Comités, ce dernier point étant son principal sujet d'attaque. Les membres des Comités sont d'une passivité qui confine à l'indifférence face à la misère de leurs frères du mellah. Malgré leurs poids financiers, ils interrompent leur contribution aux

---

122- Bulletin Officiel du protectorat n°1700. 25 mai 1945, p. 327. cité par A. Chouraqui, op. Cit., p. 185.

* A. Chouraqui rapporte qu'une somme de 200 francs (en 1949) versée régulièrement, suffisait pour figurer dans la liste "électeurs-éligibles". Ibidem.

* Revue juive bimensuelle parue en 1926. Elle informe la communauté sur les Juifs dans le monde et le projet du Foyer National Juif en Palestine.

oeuvres de solidarité. L'Avenir Illustré exprime l'opinion populaire en ces termes :

> *"Nous sommes un troupeau parqué et nos bergers, au lieu de se tenir au milieu de nous, discutent en dehors de notre influence et isolés de notre contact. Ils n'ont pas l'air d'appartenir au troupeau, qui, de son côté, à l'aspect d'une masse informe."*[123]

Alors que les pauvres sont préoccupés de leur survie, les notables n'ont pas d'autres soucis que de respecter le pouvoir colonial et de jouir des privilèges de leur notoriété. L'exemple de *Y. Zagouri*, président du Comité de Casablanca durant 25 ans, est très symptomatique du système collaborationniste ; dans une lettre de démission adressée à *Y. Zagouri*, deux membres "vertueux" du Comité de Casablanca déclarent :

> *"Nous sommes obligés de constater, très peinés, que l'examen des questions ne se fait pas dans les conditions voulues. Nous nous trouvons souvent en difficulté, car de votre attitude, nous ne savons plus si nous avons à faire au Président de la communauté ou à l'Inspecteur des Institutions Israélite."*[124]

En effet la personne de *Y. Zagouri* est très influente. Sa carrière dans la mouvance du futur Protectorat français commence en 1895, date à laquelle il est drogman au consulat de France de Casablanca. En 1912, il préside le Comité de la communauté juive, devient son porte-parole et conseiller auprès de la Résidence pour toutes les questions concernant les Israélites marocains. Mais

---

123- L'Avenir Illustré, 1.4.1932.

124- D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 89.

son zèle et son intérêt pour le Protectorat le font se désintéresser de sa communauté. L'hebdomadaire *Noar* ayant pris la relève de l'Avenir Illustré, dénonce à son tour les insuffisances des Comités et le maintien d'un régime archaïque en contradiction avec l'évolution de la communauté. Il écrit :

> *"L'évolution rapide du judaïsme marocain n'a guère été suivie par une évolution parallèle des Comités de communautés.*
> *Ces derniers, dans de nombreux cas, (...) sont impuissants à suivre les conditions d'une vie sociale profondément modifiée, (...) les membres des Comités de communautés manifestent souvent leur ignorance de la vie moderne et constituent l'obstacle le plus grand que le judaïsme marocain trouve sur la voie de son progrès.*
> *(...)Le développement social du pays prenait le sens d'une liberté toujours plus grande et d'une participation des habitants à la gestion des affaires publiques. Elle (la communauté) est aujourd'hui enfermée dans les limites extrêmement réduites rendant impossible à l'avance toute action progressive."*[125]

Il est évident que toutes les réformes décidées par la Résidence sont conçues pour contrôler la population, et surtout pour contenir le processus d'émancipation de la communauté juive, qui s'en montrait ardemment désireuse et sans doute capable.

Avec l'importation de nouvelles structures économiques condamnant les métiers traditionnels, la juiverie de base ne peut, là encore, que subir et souffrir.

125- Noar, 30.6.1951. (revue mensuelle crée sous la direction de Issachar Perez devenue bi-mensuelle en 1949.)

3) Déstructuration économique traditionnelle : le métier, le non-emploi

Le commerce et l'artisanat auxquels s'adonnaient de tout temps les Juifs marocains se trouvent ébranlés par les transformations causées dans le système économique par le Protectorat. Les négociants et intermédiaires juifs, autrefois indispensables aux Musulmans et aux étrangers pour le déroulement des affaires, disparaissent quasiment. La population active subit désormais les effets négatifs du colonialisme dont seule une mince partie parviendra à tirer profit.

Avec l'arrivée de commerçants, d'artisans et de petits fonctionnaires Français accompagnant le Protectorat, les Juifs perdent les emplois qu'ils remplissaient traditionnellement. Les Musulmans, eux, sont amenés par la force des changements, à pratiquer les métiers autrefois laissés aux Juifs. La production d'usines récemment installées dans les grands centres ainsi que l'importation de produits multiples vendus à bas prix, monopolisent les marchés, mettant au chômage des kyrielles de commerçants et artisans Juifs et dans une moindre mesure Musulmans[126]. Les colporteurs Juifs sont sans doute les plus touchés par la disparition de leur utilité : construction de liaisons routières, désenclavement des douars, sécurité des souks, facilité de déplacement des *fellahs* (paysans arabes) en ville, ouverture de

---

126- M. Abitbol nous rapporte qu'en 1936, par exemple, environ un quart des 70.000 Juifs de Casablanca était des chômeurs et des mendiants. "*Colonialisme et relations judéo-musulmanes*", in : Relation judéo-musulmanes au Maroc. Perceptions et réalités, op. Cit., p. 163.

nouveaux marchés hebdomadaires...[127]. Cette fonction de colportage qui fut si indispensable, disparaît et avec elle la convivialité du petit commerce qui permettait des relations d'amitiés, même si souvent ambiguës, entre Juifs et Musulmans et entre villes et campagne.

> *"L'Israélite a gagné sa liberté, mais il n'est plus le seul intermédiaire entre les nations. Un autre sorcier plus extraordinaire encore est sur place : les sociétés européennes... Elles pratiquent comme lui l'importation, le troc et les avances sur récoltes pour aspirer les produits... Le Musulman aussi se porte vers les affaires...Les temps modernes ont amené d'autres nécessités : essences, matériaux de constructions, automobiles, tracteurs. L'Israélite de Marrakech ne joue aucun rôle ni dans leur importation ni dans leur répartition."*[128]

Malgré sa scolarisation la jeunesse juive accède difficilement aux emplois importants dans l'administration ou ailleurs : *"Ceux qui sortent maintenant de l'école ne trouvent un gagne-pain qu'avec d'infimes difficultés."*[129]

Face à la concurrence productiviste, les Juifs s'essaient à de nouveaux métiers: confection de vêtements européens, vitrerie, serrurerie, électricité, et ils tentent de s'orienter vers des domaines autrefois étrangers à eux tels que l'agriculture, la pêche et la forêt[130].
L'obligation de ces nouvelles orientations intervient en parallèle à

127- Mohammed Kenbib, op. Cit., p. 433.

128- J. Benech, op. Cit., p. 281.

129- Ibidem.

130- Dans ces nouveaux champs d'activité la participation juive passe de 400 en 1936 à 2400 en 1947. D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 38.

l'accroissement du nombre d'actifs dans la population juive dû sans doute à l'apparition de la femme dans le monde du travail. Instruite ou pas, la femme juive quitte le foyer pour travailler et participer à l'entretien de sa famille. On trouve 5336 femmes actives professionnellement en 1936, et 14.412 en 1947[131].
En outre, le sous-prolétariat sans formation adéquate aux nouvelles données, enfoui dans les mellahs urbains, exerce des "métiers" occasionnels de petits colportages, de portefaix, et de main-d'oeuvre d'appoint.

4) Naturalisation opportuniste prise comme ascenseur social

La réputation de l'élite juive, habile dans le maniement des affaires commerciales, lui a valu depuis fort longtemps d'être médiane dans ce secteur entre Musulmans et étrangers. Cette intermédiation occupait, au cours du XIXème siècle, un rôle important grâce à l'ouverture du pays sur l'Europe. Les commerçants européens choisissaient de préférence parmi les Juifs leurs courtiers et agents, parfois même un associé, afin d'ajuster leur incontestable expérience du terrain à l'ambition commerciale européenne. Ces fonctions procuraient aux Juifs marocains une protection étrangère qui, sous l'égide des légations, les émancipait du pouvoir des caïds et des pachas. Ce régime de protection s'est développé au XIXème siècle grâce aux traités signés entre le Maroc et les pays européens. Des "agents", dispersés sur le territoire, contribuaient à la conquête économique et morale du pays en diffusant une image attractive de l'Europe. Parallèlement à cela, la naturalisation, accordée judicieusement par les

131- Idem., p. 41.

gouvernements européens cherchant à enraciner leur influence et leur profit en Afrique du Nord, devint un moyen efficace.

Pour les Israélites marocains, l'obtention d'une nationalité française, anglaise ou italienne, offrait des prérogatives considérables. Elle permettait d'échapper au statut redouté de *dhimmi*. Naturalisés, les Juifs échappaient au système juridico-social, à ses contraintes et ses fiscalités, en ne dépendant que de la juridiction consulaire de l'État dont ils devenaient les ressortissants. D'autres partaient en Algérie pour se placer dans le cadre du *décret Crémieux*. Ils revenaient fièrement nantis de la nationalité française qui les plaçait hors de l'autorité du Sultan et des obligations vis-à-vis du *Makhzen* (exemple : l'impôt)
Le retentissement de cette mesure déplût à l'autorité musulmane de qui elle détournait ses plus riches contribuables. La Grande-Bretagne fut agacée par cette pénétration européenne du Maroc par l'octroi de la naturalisation de ses sujets ! Inspirée et conduite par le ministre Anglais *Sir John Drumond Hay*, la Convention de Madrid fut signée bon gré mal gré le 3 juillet 1880 par les grandes puissances européennes. Elle mettait un terme au système de "protection" et de naturalisation en cours jusque-là au Maroc :"*Tout sujet marocain naturalisé à l'étranger, qui reviendra au Maroc, devra après un temps de séjour égal à celui qui aura été régulièrement nécessaire pour obtenir la naturalisation, opter entre sa soumission entière aux lois de l'empire ou l'obligation de quitter le Maroc à moins qu'il ne soit constaté que la naturalisation étrangère ait été obtenu avec l'assentiment du gouvernement marocain.*"[132]

Devenue puissance occupante du Maroc, la France du Protectorat se doit de respecter la Convention de Madrid (1880) qui lui interdit "la carotte" de la naturalisation, comme elle le fait

---

132- A. Chouraqui. "*La condition juridique de l'Israélite marocain*", op. Cit., p. 61.

en Algérie par l'utilisation triomphale du *décret Crémieux*. Les Marocains, toutes confessions confondues, sont astreints par la Convention de Madrid, à "l'allégeance perpétuelle" au Sultan. Elle leur dénie le droit de changer de nationalité, à moins de s'expatrier en abandonnant tous leurs biens.
Notons que la convention de Madrid n'a pas d'effet rétroactif et que les "protégés" d'avant 1880 n'y sont pas soumis. De même, les États non-signataires ont la possibilité de délivrer la naturalisation aux demandeurs marocains "sélectionnés".

La rupture radicale entre les Juifs assimilés français et le mellah s'accompagne quasi naturellement de l'identification aux Européens dans les domaines : culturel, social et parfois même politique[133]. Le processus d'émancipation des Juifs, qui a débuté avec l'enseignement, aussi élitiste et incomplet qu'il soit, insuffle maintenant chez certains intellectuels l'aspiration à l'élargissement par la naturalisation contrairement à d'autres qui refusent de mettre en cause leur nationalité juive marocaine. Ces deux parties de l'élite juive constitueront bientôt deux opinions politiques opposées. Dépassant les prévisions initiales de la Résidence, les aspirants au statut de naturalisé réclament de plus en plus haut la parité avec les Européens. Il s'agit ni plus ni moins d'un positionnement politique où s'engage cette élite :

> *"Ils aspirent à une transformation complète de leur condition d'existence, ils aspirent à bénéficier dans une plus large mesure de l'enseignement que la France répand au Maroc et des institutions qu'elle a créées à cet effet. Ils aspirent à l'émancipation complète pour ceux qui s'en*

133- Dans une lettre adressée à Lyautey en 1912, Nahum Slousch, favorable à l'assimilation de tous les Juifs du Maroc, préconise de rendre justiciable auprès des tribunaux français les Juifs "éclairés, ouverts à la civilisation française" et d'admettre dans l'armée française des jeunes sortis des écoles de l'A.I.U, cité par D. Rivet, op. Cit., p. 266.

montrent dignes, et après avoir donné à la France toutes les preuves de leur loyalisme et de leur fidélité, ils voudraient que la France se souvienne que dans le coeur de tout juif marocain, bat un coeur français."[134]

Bien qu'il favorise la promotion de l'élite juive, le Protectorat reste rébarbatif à la délivrance de la naturalisation française, peut-être par respect au traité de Madrid, mais sans doute pour ne pas attiser la colère des colons qu'exaspère cette concurrente : la Résidence craint de reproduire, au Maroc, les effets politiques du décret Crémieux en Algérie. Les Juifs en restent donc au statut réducteur de *dhimmi*. Lyautey, lui, inclinerait à accorder une naturalisation sélective si cela ne risquait pas d'entraîner un élan forcené des Juifs de base vers la citoyenneté française : "*Que vous ou Monsieur Zagouri aspiriez à cette naturalisation, rien de plus naturel. Vous êtes nos égaux. Mais que la* ***tourbe*** *également le réclame, je ne puis l'admettre.*"[135] C'est ainsi qu'il répondit au directeur de l'école de l'A.I.U de Casablanca, M. A. Sagues, qui tentait d'obtenir un assouplissement des mesures sélectives de naturalisation.

Ce refus frustrant déplaît à ceux pour qui la naturalisation représente, plus qu'un avantage matériel, une prise de position idéologique. Ils arguent, pour justifier leur demande de naturalisation, de leur statut de sujets tolérés, forcés à l'allégeance au sultan, mais devant payer pour leur sécurité...et réduits à vivre au fond du mellah. Ce dernier point étant bien entendu mensonger puisque l'élite juive ne vit pas dans le mellah, mais cela leur paraît renforcer leurs arguments pour leur naturalisation.

134- L'Union Marocaine, 5.1.1933. Casablanca. Maroc. Voire aussi les numéros du 22.2.1934 et 16.8.934.

135- Cité par D. Rivet, op. Cit., p. 266

D'après eux, ils ne sont en somme qu'apatrides[136]. Les articles publiés par la presse juive locale illustrent bien leur attente trompée :

> *"Il nous revient que les Israélites marocains éprouvaient actuellement, pour accéder à la nationalité française, les mêmes difficultés connues jadis par leurs coreligionnaires en Tunisie...Il faut cependant signaler que dans l'élite israélite se manifeste une certaine amertume, venant de ce que les portes de naturalisation française lui sont radicalement fermées."*[137]

Face aux refus de naturaliser, des organisations métropolitaines protestent : l'A.I.U*, et la Ligue des Droits de l'Homme interviennent auprès des autorités françaises. Leurs appels restent sans réponses[138].
Cette partie de l'élite juive est mortifiée, elle qui prôna très tôt les valeurs occidentales contre celles de sa propre tradition, s'en voit refuser l'accès et doit réorienter ses perspectives vers l'infériorité qu'elle croyait surmonter. Situation d'autant plus pénible que ses prises de positions et ses espérances passées ne lui laissaient plus d'autre voie "noble" que la modernisation.

> *"Exclus du politique, ils se rabattaient sur le social dont ils firent l'axe et le signe de leurs activités. Ils refermèrent sur eux les portes de leur communauté et, dans ce huis clos confortable, ils menèrent la vie sans gloire des communautés satisfaites...Le conformisme régnait dans toute sa splendeur. Tout était scrupuleusement dépolitisé, y*

136- Mohammed Kenbib, op. Cit., p. 516-517. Voir aussi l'Univers Israélite, 22.6.1928.

137- L'Union Marocaine, n° 22. 1931.

* Paix et Droit, juin 1927, p. 10.

138- L'Avenir Illustré, 26.6.1930.

compris le sionisme qui a toujours gardé dans ce pays l'allure débonnaire et inoffensive d'une société de bienfaisance? Tout était soigneusement stérilisé, purifié de toute allusion non orthodoxe qui aurait risqué de déplaire aux puissants du jour... alors que les maîtres futurs du pays menaient sans répit leur combat non douteux, les Juifs attendaient. Ils attendaient encore, à l'heure du dénouement. Lorsque le rideau tomba, ils n'y furent naturellement pour rien."[139]

5) Tribulations d'une élite soucieuse de sa nationalité marocaine

Le désir de naturalisation n'est pas partagé par l'ensemble de l'élite juive. A la minorité qui postule aux naturalisations s'oppose une autre minorité hostile à l'assimilation et à la naturalisation : notables, rabbins et quelques intellectuels.

Les notables, bien que convaincus des avantages économiques qu'offre le colonialisme, s'opposent à la naturalisation qui risquerait de les priver de leur notoriété et de leur pouvoir sur les masses juives, dus aux privilèges que l'autorité musulmane leur octroyait traditionnellement.
Les rabbins, eux, pressentent dans l'occidentalisation le danger de laïcisation impliquant un éloignement des pratiques et des traditions religieuses. Cela priverait leur communauté de ses riches contribuables et d'une partie de son élite, et mettrait en

---

139- Carlos de Nesry, *Les Juifs du Maroc à l'heure du choix*, Tanger, éd. Internationales, 1958, pp. 52-54.

cause l'identité dont ils ont la garde.
Les intellectuels du refus à la naturalisation répugnent à la concurrence systématique contre les Européens dans la course effrénée à la réussite matérielle, première "valeur" selon eux du capitalisme libéral. Mais plus encore, ils sont animés par des sentiments d'orgueil, de fierté nationale et de justice face aux appétits de l'Occident colonial et sa volonté de domination. Ils choisissent d'intégrer le combat des nationalistes marocains et créent avec des intellectuels musulmans "l'Union Marocaine des Juifs et des Musulmans", se distinguant ainsi et de la masse silencieuse et des assimilationistes[140]. Ce militantisme nationaliste s'accélère en 1936 avec l'apparition, au Maroc, du fascisme anti-juif français. A l'arrestation de leaders nationalistes marocains, la voix de ces intellectuels s'élève publiquement pour dénoncer les manoeuvres françaises cherchant à affecter les relations judéo-musulmanes, et par conséquent le nationalisme marocain :

> *"Face aux provocateurs et aux manoeuvres tendant à dissocier les Juifs marocains de leurs frères musulmans, nous, intellectuels juifs marocains, affirmons une fois de plus avec une énergie accrue notre ferme volonté de rester indissolublement unis à eux pour le bien de tout le peuple marocain sans distinction de race ni de religion."*[141]

En marge de ces groupes se définissant, les uns pour l'assimilation les autres pour le rassemblement de la société marocaine, il y a la masse populaire inconsciente des

---

140- Mohammed Kenbib. "*Juifs et Musulmans au Maroc à l'époque du Front Populaire, 1936-1938*", in : 1936 et le monde arabe, Colloque international de Gremammo, Paris, décembre 1986, non publié.

141- Le Maroc socialiste, 21.11.1936.

conséquences à terme de l'enjeu...ce grand débat historique. Sans droit ni privilège, entassée dans les mellahs et les montagnes reculées, cette masse populaire se conserve encore dans la fidélité aux traditions et continue de rêver à la "Terre promise". Elle subira les conséquences de la politique coloniale dans ses relations avec les Musulmans :

> *"La millénaire cohabitation des Juifs et des Arabes avait pris une tout autre signification du jour ou le troisième partenaire, le colon français, était venu bouleverser par sa présence et ses techniques le cours de leur destin."*[142]

La réalité du projet colonial de la France en Afrique du Nord ayant pour terme évident l'extension de son empire, il se présenta prudemment masqué sous les traits idylliques d'une mission occidentale civilisatrice prétextant l'évolution des peuples. Le Protectorat dont le travail était de soumettre puis de contrôler le Maroc afin de lui faire rendre les bénéfices qu'on attendait de lui, dû pour ce faire, tomber le masque. Hormis la menace militaire, il établit sa mainmise par la division, la distribution ciblée de privilèges, la promotion d'alliés soumis, la manipulation des pouvoirs traditionnels préexistants et leur déconsidération populaire. Il participa ainsi activement à la détérioration des liens ancestraux judéo-musulmans. L'affaire du dahir berbère en est un des épisodes exemplaires.

A dater du Protectorat, la France réduisit à presque rien la possibilité des Juifs à être naturalisés, à rien du tout celle des Arabes, mais sa stratégie de division lui fait adopter une politique de séduction effrénée vis-à-vis des berbères. Le Protectorat promulgue d'abord un dahir qui admet leur autonomie civile et

---

142- A. Chouraqui, "*Les Juifs d'Afrique du Nord entre l'Orient et l'Occident*", in : Etudes Maghrébines, 5 juin 1965, p. 5.

leur juridiction coutumière. Trois communautés marocaines coexistaient, elles sont chacune politiquement traitée différemment par le Protectorat. Cette politique de division n'aura cependant pas les résultats que le colonisateur en attendait. Au contraire, elle activera le panarabisme dans la lutte nationale contre l'occupation française, et rendra le terrain propice aux influences étrangères anti-juives.

CHAPITRE TROISIEME

Naissance successive du nationalisme arabe et juif

La lutte arabe anti-coloniale en Orient et le nationalisme juif (le sionisme), troublent et hypothèquent l'avenir des communautés juives des pays d'Islam. En Orient, se développent des thèmes anti-coloniaux basés sur la notion de la "*Umma Islamya*", notion qui implique une solidarité fraternelle entre les Croyants d'une même religion : l'Islam. Le Maroc fait désormais partie de la communauté musulmane à laquelle il est lié par la religion, la langue et la culture.

Depuis que les sionistes s'activent en Palestine, l'avenir des communautés juives dans les pays arabes est menacé. L'effet de cette nouvelle donne en Palestine dépasse les frontières locales pour impliquer tous les pays arabes. Ils en nourrissent leurs luttes d'indépendance et s'en servent pour les cristalliser et les renforcer. L'Égypte et la Syrie accélèrent la diffusion d'une

idéologie unitaire anti-coloniale et, par extension, anti-sioniste. Le nationalisme marocain est indubitablement impliqué dans ce mouvement de lutte arabe. En butte aux répressions du Protectorat, il trouve un soutien et une idéologie plus porteuse auprès des nationalistes d'Orient.

Une étude détaillée du nationalisme marocain déborderait le sujet de cette thèse. Dans ce chapitre notre étude se limitera donc à l'évolution du mouvement nationaliste marocain et son impact sur la communauté juive marocaine. On peut dire de manière générale que la politique du Protectorat précipite et renforce le nationalisme des Marocains juifs et musulmans. Pour ces derniers le "dahir berbère" donne à leur lutte une identité religieuse qui suppose, implicitement, l'exclusion de la communauté juive du combat pour l'indépendance. Les nationalistes musulmans ont peu de chance d'attirer les Juifs éloigné de la vie politique.

L'élite juive qui nourrissait l'ambition d'une intégration complète à la société française sera bientôt désabusée par les lois anti-juives vichyssoises appliquées en Afrique du Nord. Lois qui provoquent un sentiment de renaissance nationale juive rapprochant peu à peu une partie de cette élite du Mouvement Sioniste Mondial.

Section I : Nationalisme marocain et identité islamique

La lutte nationale des intellectuels musulmans pour l'indépendance a été initiée et développée par deux mouvements anti-coloniaux : l'un traditionnel avec le grand leader *Allal el-Fassi*, et le second, moderniste, dirigé par *Mohammed Hassan el-Ouazzani* de Fès et *Ahmed Balafrej* de Rabat. Ce sont deux mouvements différents et presque opposés. Seul celui de *'Allal el-Fassi*, basé sur un principe religieux-traditionnaliste, parviendra à déployer son influence sur la masse populaire.
Il faut dire que dans la société archaïque qu'était encore le Maroc, le mouvement moderniste ne pouvait captiver l'intérêt que d'une minorité. La popularité de *'Allal el-Fassi* et de son mouvement vient de ce qu'il associe la lutte anti-coloniale à une identité musulmane exacerbée par le dahir berbère et s'inspirant des mouvements de lutte en Orient.

1) "Politique berbère" française et montée du nationalisme musulman

'Allal el-Fassi, formé aux disciplines du droit musulman par la personnalité éminente de *Mohammed Ibn-el-'Arbî al-'Alawi*, et imprégné des doctrines réformistes de *Jamal ed-Din Al Afghani* et *Mohammed 'Abdu*, prêche le retour à la doctrine musulmane : le Coran et la *Sunna*, pour lui sources de progrès.

Mohammed Hassan el-Ouazzani et *Ahmed Balafrej* appartiennent, eux, à la jeunesse instruite dans les écoles franco-marocaines conçues par Lyautey pour les "fils de notables"[143]. C'est dans ces écoles qu'ils ont appris les principes de la Révolution française avec les auteurs du XIXème et du XXème siècles et l'idéologie démocratique. Contrairement à *'Allal el-Fassi*, les modernistes aspiraient à un Maroc moderne par le moyen de la langue et de la pensée française[144].

Ces deux groupes encore minoritaires n'ayant dans leur parti que des intellectuels, fils de la bourgeoisie marocaine traditionnelle, fusionnent en 1927. A partir de 1930 leur mouvement se fortifie par sa lutte contre le dahir berbère. L'esprit de légitimité de la lutte contre l'occupation française s'étend dans la population et parallèlement au caractère identitaire. L'objectif de division, conçu par la Résidence, que s'avère être ce dahir, nous semble fort de conséquence par l'éveil nationaliste religieux qu'il suscite. L'irruption de la religion dans les affaires profanes porte atteinte aux relations entre Juifs et Musulmans puisque les premiers adoptent une attitude de neutralité vis-à-vis d'un mouvement religieux et les seconds trouvent appui auprès des nationalistes arabes d'Orient.

La duplicité du dahir ne précipite pas seulement la lutte pour l'indépendance, elle la pousse dans l'option religieuse, rendant

---

143- Lyautey prévoyait de s'allier une jeunesse marocaine instruite pour l'avenir, or, c'est celle-ci même qui entreprend la lutte contre le Protectorat : "*(...) Dès 1934, cette jeunesse intellectuellement francisée, qui pouvait se donner comme celle des "fils de notre esprit", était en même temps, celle qui levait la première contre nous le drapeau de l'indépendance et nous rejetait par avance comme des «étrangers»*". R. Montagne, *Révolution au Maroc*, Paris, éd. France-Empire, 1953, p. 370.

144- R. Le Tourneau, *Histoire du Maroc Moderne*, Université de Province, publication de l'Université de Province, 1992, p. 184.

problématique la cohabitation des Musulmans et des Juifs.

2) Dahir berbère : échec et conséquence

Peuple indépendant, les berbères ont toujours refusé leur soumission aux diverses dynasties marocaines. L'enquête menée par la Résidence auprès de ces tribus montre "leur esprit indépendant, uniquement soumis aux lois coutumières". Aux Sultans, ils ne reconnaissaient qu'une autorité spirituelle et leurs pratiques religieuses semblaient, aux yeux du Protectorat, se limiter à quelques bribes[145]. Dès lors, l'idée de leur "francisation" prend forme dans l'esprit de la Résidence. Elle prévoit de les assimiler et d'en faire des alliés privilégiés dans la colonie ; ils défendraient ainsi et avec la force qu'on leur connaît la présence française face à l'éventualité d'insoumissions arabes et surtout face au mouvement pan arabe dont l'écho résonne dans le pays.

La première mesure concernant les tribus berbères remonte à 1914. Le 11 septembre de cette année, Lyautey reconnaît au droit coutumier berbère (*'orf* ou *izref*) sa pleine compétence et s'engage à le respecter : "*les tribus dites de coutumes berbères sont et demeureront régies et administrées selon les lois et coutumes propres sous le contrôle des autorités*".[146] A l'époque, cette mesure était ignorée par les tribus berbères encore insoumises.
Par cette reconnaissance le Protectorat déguisait sa véritable ambition qui était de contrôler, en les appâtant, les tribus qui résistaient à son armée. Le 9 janvier 1915, la Résidence crée à Rabat un Comité d'études berbères dont les travaux devaient

---

145- Idem. p. 186.

146- Charles Robert Ageron, *Politique coloniale au Maghreb*, Paris, éd. Presse universitaire de France, 1972, p. 129.

permettre ultérieurement, selon le colonel Simon,* des applications politiques et administratives. Ensuite ce Comité fusionne avec l'Ecole Supérieure d'Arabe et de Dialectes berbères. Cette école donnait des cours d'initiation et de perfectionnement des langues berbères à l'usage des jeunes officiers et interprètes français[147].

Trop ambitieux, le Protectorat poussera trop loin son projet vite démasqué et rendu caduc.

Progressivement la politique de francisation, faite pour diviser, lance la création d'écoles françaises en pays berbère avec l'objectif de combattre l'influence arabe[148]. Dans une circulaire adressée aux officiers des Affaires Indigènes, on pouvait lire : "*Nous n'avons pas à enseigner l'arabe à des populations qui s'en sont toujours passées. L'arabe est un facteur d'islamisation, puisqu'il est la langue du Coran, et notre intérêt nous commande de faire évoluer les berbères hors du cadre de l'Islam.*"[149]

La formation d'enseignants berbérophones et leurs écoles sont confinés en pays berbère profond pour éloigner la jeunesse montagnarde des villes et de ses "mauvaises influences" :

> "*C'est dans la montagne qu'il faut les garder pour les protéger de toute imprégnation arabe, de toute emprise islamique.*"[150]

En 1930 il existe 20 écoles qui scolarisent 700 élèves[151].

Parallèlement, des membres de la Résidence et les milieux

---

* Directeur du Service du Renseignement auprès du Protectorat.

147- Idem., p. 122.

148- Le Glay donnait comme consigne aux instituteurs : "*Apprenez tout aux Berbères sauf l'arabe et l'Islam*", cité d'après Ch. R. Ageron, idem., p. 117.

149- Ibidem.

150- Idem., p. 126.

151- Idem., p. 125.

catholiques prévoient, à l'instar des croisés, la conversion du peuple berbère au christianisme. Projet qui renforcerait indubitablement son assimilation :

> "*Laisser le christianisme agir sur l'âme berbère (...) serait sans doute faciliter d'une façon très puissante la* ***dislocation*** *du bloc arabe et par conséquent de l'islamisme de* ***notre Afrique du Nord au profit de notre civilisation et de notre race.***"[152]

Le masque est tombé ! La "race" française enfin sincère annonce son projet "civilisateur" par la voix autorisée de sa Résidence.

Le vicaire apostolique de Rabat développe son oeuvre de missionnaire en 1929. La presse catholique publie des articles élogieux sur les berbères et ose pécher par mensonge en déclarant leur conversion en cours, ce qui est faux. Le monastère de *Tioumliline* est fondé et des prêtres parcourent les montagnes de l'Atlas en distribuant des bibles en langue berbère ![153] Selon une tactique catholique ayant souvent fait ses preuves, des oeuvres de bienfaisance sont créées : un hôpital, des orphelinats, des dispensaires... Ce "dévouement" s'accompagne d'une politique d'isolement et de déstructuration :

> "*Les marchands ambulants, les touristes virent augmenter leurs difficultés à se déplacer d'un lieu à un autre; les fqihs, qui avaient l'habitude d'aller passer la saison (...) en montagne à Azrou et ailleurs pour s'engager à apprendre aux enfants à lire et à écrire (l'arabe), en même temps qu'ils leur inculquent quelques principes de morale et de la*

152- Idem., p. 119.

153- Jacques Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, éd. Seuil, 1962, p. 232.

religion, étaient priés de rester chez eux; les marabouts, mystiques errants, vivant au jour le jour, allant partout en «hôte du bon Dieu», répandre la «bonne nouvelle», étaient sommés de mettre fin à leurs pérégrinations; les cadis défunts de certaines tribus ne reçurent pas de remplaçants."[154]

Le nouveau Résident, Lucien Saint, influencé par son entourage, introduit, le 16 mai 1930, une réforme de conséquence. Celle-ci fait des régions berbères une unité distincte sur le plan administratif et juridique par l'instauration de tribunaux d'appels coutumiers présidés par des magistrats français ! Désormais, les infractions correctionnelles sont laissées aux tribunaux coutumiers de première instance alors que les infractions criminelles relèvent de la juridiction française[155]. Le Haut tribunal de Rabat est dessaisi de ses fonctions. Cette dernière mesure viole carrément le principe du traité du Protectorat qui affiche le respect de la souveraineté du Sultan sur tout le territoire marocain en lui ôtant l'une de ses prérogatives essentielles : l'allégeance au Sultan qui est aussi le "Commandant des Croyants" (*Amir al-Mou'minin*).

Alertés, les élèves berbères transforment leurs écoles franco-berbères en une pépinière nationaliste. Le danger d'une apostasie fait naître dans ces esprits éveillés par la scolarisation le sentiment autochtone: les jeunes berbères se rallient aux nationalistes arabes pour mener ensemble la lutte contre la division du peuple et au nom de l'Islam unificateur. "*En effet la religion musulmane est alors le seul dénominateur commun de tous les jeunes marocains, soit qu'ils la professent sincèrement soit*

154- Mouslim Barbari, *Tempête sur le Maroc ou les erreurs d'une politique berbère*, Paris, éd. Rieder, 1931, p. 38-39.

155- Ch. A. Julien, op. Cit., p. 146.

qu'elle représente pour eux le dernier bastion de la souveraineté marocaine auquel la puissance protectrice ne saurait toucher."[156]

Le dahir berbère déclenche un mouvement de contestation générale : cette fois le Protectorat touche à l'Islam, point sensible et forteresse de souveraineté et d'identité. La lutte, limitée jusqu'alors à des fils de bourgeois cultivés, devient une lutte populaire dont l'écho résonne dans tous les pays arabes[157]. La réforme qui touche à l'âme musulmane et à son union suscite la colère des citadins et tire les paysans hors de leur immobilisme. En 1930, des manifestations s'organisent dans les mosquées : Le 20 juin à Rabat, le 27 à Rabat et à Salé, le 4 juillet à Fès. Les fidèles récitent le «Lattif»:"*O Sauveur ! Sauvez-nous des mauvais traitements du destin et ne nous sépare pas de nos frères les berbères*"[158].
Les aspirations coloniales tournent vite à la désillusion et le Protectorat se voit contraint de mâter les révoltes dont il voulait faire l'économie. A Fès, où la tension s'est encore accrue depuis l'arrestation des leaders, les manifestations se poursuivent du 13 août au 2 septembre (1927).
A Paris, les étudiants marocains travaillent à sensibiliser la gauche française. Avec le soutien de *Jean Robert Longuet*, ils créent la revue Maghreb (1932)[159]. La revue mène une lutte acharnée contre la politique du Protectorat. Cette revue aura pour équivalent au Maroc "L'Action du Peuple" qui paraît en août 1933.

Au Maroc, des liens et des soutiens venus d'Orient en général se

---

156- Robert Rezette, *Les partis politiques marocains*, Paris, éd. Armand Colin, 1958, p. 67.

157- "Dans un rapport rédigé en 1931, le député Paganon résumait ainsi le point de vue de la Résidence : "*L'agitation avait été factice mais avait abouti à la formation d'un parti nationaliste marocain agissant en liaison avec ses analogues des autres pays musulmans*". cité d'après Ch. R. Ageron, op. Cit., p. 144.

158- Ch. A. Julien, *L'Afrique du Nord en marche*, op. Cit., p. 148.

159- Ch. R. Ageron, op. Cit., p. 147.

manifestent de plus en plus. L'été 1930, *Chékib Arsalan*, l'apôtre de la nation arabe interdit de séjour par la Résidence, se rend au Maroc espagnol. Avec des nationalistes marocains ils s'entretiennent du dahir. Reparti en Orient, *Chékib Arsalan* y entreprend la mobilisation de l'opinion arabe. De nombreux journaux (*El-Jami'a el-'Arabia de Palestine, 'Ahd el-Jadid de Beyrouth; El-Fath, du Caire*) relayent vigoureusement l'argument nationaliste religieux :

> "*...Aujourd'hui nous assistons à ce fait inouï que la France, dans un siècle dit de civilisation et de progrès et aux yeux de toute l'Europe, veuille obliger des millions d'individus à se convertir à sa propre religion (...).*"[160]

Des protestations s'élèvent et les pétitions déferlent sur le Quai d'Orsay. Les sanctions imposées par le Protectorat contre la presse nationaliste* n'empêchent pas la diffusion clandestine de journaux et de tracts d'Egypte à Rabat, Salé et Fès. En décembre 1931, el-*Makki Nâciri* présente un rapport sur la politique française au congrès de Jérusalem et en conclusion il rédige une résolution qu'il adresse à la Société des Nations.

Citadins et paysans en émoi se joignent à la lutte des intellectuels. Ces derniers, fortifiés par le soutien général de la population, présentent leur première revendication : l'abolition du dahir berbère. L'échec de sa politique de conversion, de l'aveu même du Protectorat, l'oblige à se rétracter mais sa responsabilité n'en est pas quitte pour autant.
'Allal el-Fassi, diplômé de l'université Quarraouine, fervent de la renaissance panarabe, défenseur de l'âme musulmane du peuple,

---

160- Cité d'après Ch. R. Ageron, idem., p. 51.

* Il s'agit de "L'Action du Peuple" et "Maghreb" publiés dans la zone française et "*El-Hayat* (La Vie)" et "Essalam (La Paix) " publiés dans la zone espagnole.

voit son prestige s'accroître aussi bien dans les milieux citadins que dans les campagnes. Dorénavant on le surnomme "*Cheikh 'Allal el-Fassi*".

Les ressentiments accumulés, par les effets frustrants de la colonisation s'ajoutant dans les esprits arabes à l'amalgame des sionistes et des Juifs marocains, leur inspirent un sentiment panarabe de colère. Cette colère trouve plus facilement sa cible chez les voisins juifs que chez les déclencheurs véritables : les sionistes. Les habitants musulmans du Maroc regardent avec hostilité, colère et menace les Juifs, qui eux-mêmes les regardent avec méfiance, crainte et peur...et bientôt des excès haineux ouvrent le champ à des violences et au divorce. Le 4 octobre 1937, jour d'ouverture du congrès musulman de Bloudane (en Syrie), les Musulmans marocains en saisissent l'occasion pour manifester une solidarité pan arabe d'un niveau jusqu'alors inconnu[161]. Ce jour-là, toutes les villes marocaines s'élèvent contre le sionisme pris comme symbole colonialiste, symbole dont ils attendent qu'il rassemble et dynamise les énergies combattantes de l'ensemble des communautés arabo-musulmanes.

Panarabisme ou panislamisme, la mobilisation religieuse infecte le fragile équilibre judéo-musulman et menace la pérennité de la communauté juive au Maroc. L'influence du Comité Syro-Palestinien pousse certains nationalistes marocains tels que *Brahim Ouazzani, Abdelatif Sbihi, Abd el-Khaliq Torrès* et *el-Makki Nâciri* à associer des thèmes anti-juif et anti-coloniaux et reprendre les thèmes anti-juifs les plus virulents[162]. On reproche

---

161- Ch. A. Julien, op. Cit., p. 169.

162- A la veille du congrès Syro-Palestinien (1er octobre 1937), *el-Mekki Nâciri* écrit : "*Ce sont les sionistes fanatiques et extrémistes qui font planer le plus grand danger sur leur race établie dans les pays musulmans. Ils préparent ainsi eux-mêmes les conditions de l'anéantissement de la descendance israélite. (...) Entre les musulmans et les juifs vivant*

entre autres à la France "l'émancipation" du judaïsme marocain, l'enseignement dont il jouit et la libre activité des organismes sionistes. Certains, du fait de cette époque troublée, prennent part à la propagande anti-juive diffusée au Maroc par des éléments fascistes, principalement allemands et italiens.

Sous la pression de l'exaspération publique, les autorités appliquent dans certaines villes des mesures restrictives contre les Juifs. Le Pacha de Casablanca, interdit à la communauté juive de s'installer dans la ville nouvelle au prétexte de mauvaise coexistence entre Juifs et Musulmans. A Marrakech, l'emploi des domestiques musulmans est interdit aux Juifs. De nombreux commerçants et artisans musulmans cessent leurs affaires avec les Juifs, arguant que ces derniers soutiennent l'implantation sioniste en Palestine avec les bénéfices de leur commerce. Les artisans ne recrutent plus la main-d'oeuvre juive, de même qu'on refuse les services des barbiers juifs installés dans la médina. L'insécurité règne dans les quartiers juifs et des incidents éclatent à Meknès puis à Casablanca, Rabat, El-Ksar et Tanger.

La colonisation occidentale, ennemi commun de tous les pays arabes, renforce l'union et rappelle l'époque glorieuse où la *Umma* régnait par sa civilisation, sa force et son prestige. De partout, le ralliement se fait au nom de la "Nation Arabe Islamique" afin de combattre l'occupation de la Palestine qui offense la dignité susceptible des Arabes. Chez les Musulmans marocains, des sentiments anti-sionistes puis anti-juifs se répandent, nourris par la propagande raciste importée par les Européens, eux-mêmes séduits par les succès de la politique raciste qui infecte leurs

---

parmi eux, une seule condition vitale n'est pas négociable : laisser la Palestine aux Arabes et lutter contre les appétits sionistes. Autrement ils (les juifs) devront assumer la responsabilité de la plus grande guerre des races de l'histoire contemporaine." Robert Assaraf, *Mohammed V et les juifs du Maroc à l'époque de Vichy*, Paris, éd. Plon, 1997, p. 110.

propres pays. Des nationalistes autochtones s'emparent à leur contact de ces thèses raciales.

Section II : Propagandes étrangères antisémites

Des agents antisémites étrangers déploient leurs activités racistes : Allemands, Italiens, Espagnols, nazis, mussoliniens, franquistes, et travaillent à animer un front d'instabilité et de menace au flanc des démocraties contre lesquelles ils "pourraient" demain être en conflit, et aggraver les relations judéo-musulmanes fait partie de leur plan.

1) Propagande espagnole

Avec la sédition de Franco et le succès du nazisme, l'activisme fasciste anti-juif en Europe s'insinue au Maroc via le Maroc espagnol. Le Général *Franco*, habile et machiavélique, déclare aux nationalistes marocains son soutien et, sans engagement sérieux, promet aux représentants du Khalife l'entière autonomie du Maroc espagnol après sa prise de pouvoir en Espagne. En attendant, il leur accorde de fonder des écoles libres et feint de respecter la liberté de la presse. L'attitude de *Franco*, comparée à celle de la Résidence française, lui procure l'estime et la confiance dont il a besoin pour ses visées personnelles. Alors que les nationalistes de la zone française restent écartés des fonctions publiques, en zone espagnole *Abd el-Khaliq Torrès* est nommé à la tête des Habous (ministère des cultes musulmans). La radio ainsi que la presse de la partie espagnole invitent tous les Marocains à réclamer les libertés dont bénéficient leurs

frères...Tout cela aidera *Franco* à s'assurer d'une base de départ pour la conquête séditieuse de son pays. Les généraux de *Franco*, *Emilio Mola* et *Lopez Pinto*, appellent à la "*destruction sans pitié des ennemis du Christ, juifs et juifs camouflés*"[163]. Et la presse espagnole franquiste appelle clairement au rétablissement de l'inquisition.
Par la voie des ondes, la propagande fasciste s'assure une influence sur le territoire, d'autant plus que les Marocains (dont la masse est analphabète) s'équipent de plus en plus de postes T.S.F[164]. Cette propagande radiophonique est renforcée par les informations diffusées par la B.B.C. sur les événements qui secouent la Palestine.

2) Propagande allemande nazie

La grande vague antisémite lancée par Hitler en Europe ne suffit pas à son objectif hégémonique qui est d'assujettir "les races inférieures" à la race aryenne. Par réflexion stratégique, il entreprend de créer des foyers conflictuels dans les colonies françaises et anglaises où résident beaucoup de "ces races inférieures". C'est ainsi que s'installe à Berlin le Comité de Défense du Maghreb et le Comité des réfugiés politiques d'Afrique du Nord. C'est aussi à Berlin que se nouent les liens entre *l'Islamischer Kulturband de Vienne* (*al-Rabita al-Taqafiyya al-Islamyya*) et les dirigeants du mouvement nationaliste marocain par l'intermédiaire du chef de la communauté musulmane à

163- M. Abitbol, *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy*, Paris, éd. Maisonneuve & Larose, 1983, p. 37.

164- Les Marocains musulmans achetaient des postes de TSF à un rythme rapide, en témoigne le chiffre de 36.666 pour les postes (en possession des Musulmans) déclarés en zone française à la date du 1.1.1938. D'après Mohammed Kenbib, *Juifs et Musulmans au Maroc (1859-1948)*, op. Cit., p. 561.

Berlin[165].

Au Maroc espagnol, Ceuta, Tétouan et Mellila deviennent des bases pour les agitateurs allemands en provenance d'Europe. A Ceuta, où l'Allemagne exploite les resources minières, on fait venir des "techniciens" aux activités doubles. En 1932, par exemple, l'arabisant *Langenheim*, installé à Tanger depuis 1905, fait venir *Karl Schlichting*, un agitateur formé par l'association pangermaniste le *Fischt Bund*[166]. Des navires allemands débarquent à Ceuta et y procèdent à la distribution de tracts, rédigés en langue arabe, incitant la population musulmane au pogrom :

> *"Le Juif vous ronge comme la vermine ronge les brebis. La France le protège. Il est l'agent de la France, le suppôt de la France. L'Allemagne enferme et pourchasse les Juifs et confisque leurs biens. Si vous n'étiez pas les esclaves de la France, vous pourriez agir de même."*[167]

Fritz Kern, de l'Université de Bonn où il avait pour collègue l'Algérien *Takki el-Hillali* disciple de *Chékib Arsalan*, parcourt le Maroc à la rencontre des autochtones à qui il promet le soutien de l'Allemagne contre leurs occupants, en évoquant le discours de Guillaume II à Tanger[168]. A la veille de la deuxième guerre mondiale, la radio allemande émet des bulletins d'information en arabe et en berbère et lance ses appels à la haine raciale.

165- M. Abitbol, op. Cit., p. 36.

166- Ibidem.

167- Cité d'après Ch. A. Julien, op. Cit., p. 158.

168- La visite de Guillaume II à Tanger en 1905 avait pour but d'assurer à l'Allemagne des intérêts économiques futurs au Maroc. Le célèbre discours ne disait pas plus que :"*Je vous le répète, le Maroc est un pays indépendant et le restera*" P. Guillen, *L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*, Paris, éd. P.U.F., 1967, p. 848.

3) Propagande italienne fasciste

A la propagande allemande se greffe celle des Italiens qui n'est pas moindre. Leur matériel de propagande arrive clandestinement au Maroc français et des organisations fascistes résidant à Tanger (tel que la *Vedetta*) activent leurs agents. De nombreux touristes Italiens déferlent sur le pays. Tous s'emploient à détruire l'image du Juif :

> *"Radio Bari et les services consulaires italiens présentaient les Juifs marocains et tunisiens comme les agents de la colonisation française en Afrique du Nord et leurs coreligionnaires de Palestine comme les suppôts de l'impérialisme britannique au Moyen-Orient."*[169]

Radio Rome émet des émissions de soutien aux nationalistes marocains, leur prêchant "de se libérer du joug étranger". Dans cette zone espagnole libre d'accès et de propagande, les maisons de commerce et les établissements culturels italiens licencient leurs agents Juifs. A l'arrestation de *'Allal el-Fassi* (en 1937), les Tétouanais franquistes manifestent dans les rues de la ville en clamant les slogans de Franco et Mussolini en faveur de l'Islam[170]. Cette propagande est bien plus active en zone espagnole où elle

---

169- Dans un rapport adressé au Quai d'Orsay, Noguès écrit : "*L'augmentation des ventes de postes récepteurs radio aux indigènes les rend de plus en plus perméables à la propagande par la voie des ondes...Radio-Bari est de plus en plus écoutée et accentue ses attaques contre la France. Le speaker arabe fait d'abondants exposés de la situation en Palestine (...) ; la politique antisémitique tient aussi une large place (...) (il) ne manque aucune occasion d'énumérer les pays d'Europe interdisant l'accès de leurs territoires aux réfugiés israélites*", cité d'après M. Kenbib, op. Cit., p. 579.

170- Ch. A. Julien, op. Cit., p.157.

parvient à déployer une influence sur les Musulmans de la région. Elle devient la base de l'activité des réfugiés nationalistes tels que *Brahim el-Ouazzani* qui dénigre et attaque dans son hebdomadaire "*Difâa*" (la Défense); "*la volonté de la France d'assimiler la race marocaine pure et libre au groupe ethnique français mêlé de sang juif odieux.*"[171] *Mekki Nasiri* soutient, lui aussi, des thèmes anti-coloniaux et anti-Juifs. Il appelle ses compatriotes de la zone française à chasser les Français du Maroc comme Hitler a chassé les Juifs d'Allemagne.
Dans cette même région s'effectuent librement les voyages en Orient et l'accueil des leaders nationalistes venus d'Orient avec l'assentiment de Franco.

4) Réflexes juifs et musulmans aux propagandes racistes

Ces propagandes ne laissent pas la population juive indifférente. Aux synagogues, on se recueille pour des prières solennelles. Les commerçants juifs boycottent les produits et les banques italiennes:

> "*Tout produit allemand doit nous brûler les mains...Un franc dont nous enrichissons le Reich est une balle qui doit être tirée contre nos frères...Israël doit prouver au monde entier que la solidarité juive est une réalité.*"[172]

A Tétouan où la propagande était plus vive, les rabbins rassemblent la population dans les synagogues et leur recommandent d'éviter tout acte susceptible de porter atteinte au

---

171- *Difâa* , 24.12.1938.

172- L'Avenir. Illustré, 31.10.1933.

respect mutuel des deux communautés.
Les notables qui veulent préserver leurs relations avec les Musulmans se rapprochent des nationalistes. Ceux-ci les appellent à cesser tout soutien au sionisme. En réponse, certains iront même jusqu'à participer aux souscriptions en faveurs des Arabes de Palestine[173]. La jeunesse juive, animée par le courant sioniste, opte pour l'action...les lois raciales la rendront impossible.

La L.I.C.A*, l'Avenir Illustré et l'Union Marocaine, tentent d'apaiser les antagonismes judéo-musulmans et lancent des campagnes de sensibilisation auprès des deux communautés[174]. Se heurtant au refus du Protectorat de fonder des sections de la L.I.C.A., Bernard Lecache organise une tournée dans les grandes villes auprès des Israélites et des Musulmans[175].

Devant ce spectacle antisémite, la masse musulmane était, selon *Mohammed Kenbib*, partagée entre la compassion et la satisfaction de voir une puissance rivale de la France "remettre les

---

173- "16 Musulmans et 16 Juifs étaient signataires d'un document adressé au Foreing Office, dénonçant le danger de "résurgence de l'esprit de croisade" inhérent au projet de partition, jugé "funeste pour les Arabes et les Israélites". Ils réclamaient la création d'un "Etat palestinien indépendant, régi par des institutions démocratiques et parlementaires", assurant des droits égaux aux Arabes et aux Juifs de Palestine". Mohammed Kenbib, op. Cit., pp. 557 et 562.

* Ligue Internationale Contre l'Antisémitisme.

174- L'Action Populaire, 10.4.1937, art. de Rémy Beaurieux, président fédéral de la LICA : "*L'entente entre Israélites et Musulmans est indispensable : la prospérité d'un pays ne s'établit jamais sur l'antagonisme des parties qui le composent, mais, au contraire, sur leur union*". Voir aussi l'Avenir Illustré, 28.2.1937 et L'Union Marocaine; 30.4.1937.

175- L'Action Populaire, 3.4.1937 : "*Notre ami Bernard Lecache...connaît un succès triomphal qui prouve (...) la puissance, la profondeur du sentiment humain du mouvement L.I.C.A. De ville en ville, la population, parmi laquelle les éléments musulmans ne sont pas les moins nombreux, l'accompagne de manifestations éloquentes par leur ampleur.*"

Israélites à leurs places". Seuls des jeunes cultivés de Fès se distinguent de la masse mutique et témoignent leur solidarité avec les Juifs :

> *"Mus, selon Le Glay, à la fois par les liens d'amitié de leurs familles avec des Juifs, l'hostilité au racisme et au totalitarisme, et le souci de montrer aux Français l'esprit de tolérance qui les animait, ils firent publier dans des quotidiens français une note disant qu'à l'occasion des excès antisémites d'Allemagne, le monde fassi tenait à assurer les Juifs de ses sympathies attristées."*[176]

Déployant des efforts pour minimiser l'impact de la propagande raciste, *Takaddoum* (le Progrés), un journal de Salé, écrit à ce propos:

> *"Le Reich n'a qu'un seul but : dominer les peuples et les asservir à ses intérêts sans reconnaître les droits des individus. Cette conception s'applique en ce moment aux Juifs et aux chrétiens dont on ferme les synagogues et les églises. Quelle serait donc son attitude à l'égard des Musulmans ?"*[177]

176- "*Ceci est plus ou moins sincère, mais il s'y trouve pourtant un reflet d'une pensée profonde qui gît certainement dans les coeurs musulmans (de Fès)...Maintes de leurs familles, et non des moindres, ont des origines juives plus ou moins profondes dans le temps.*" Le Glay Maurice, "*Musulmans et Juifs marocains. Etude de moeurs et de l'état des esprits à l'occasion du mouvement antisémite d'Allemagne*". Le Glay, in : Afrique française, bulletin du Comité de l'Afrique française-Renseignements Coloniaux, novembre 1933. Cité d'après Mohammed Kenbib, op. Cit., p. 531.

177- *Takaddoum*, 18.11.1938. Rabat.

Le rapprochement entre Juifs et Musulmans réalisé par la création de "L'Union marocaine" (en 1936) participe à son tour aux appels au calme. Mais cette "Union" est rapidement vouée à l'échec, "*assurément, ses idéaux ne répondaient ni aux voeux des Musulmans ni aux espoirs des Israélites qui, dans leur quasi-totalité, n'avaient d'yeux que pour la France*"[178].

Les admirateurs de la France ne tarderont pas à s'apercevoir de la trahison du nouveau régime français de Vichy. La devise "Liberté, Égalité, Fraternité" deviendra "Travail, Famille, Patrie". Le nouveau Protectorat, répondant aux voeux de la population coloniale française à tendance raciste, applique à son tour les "lois juives" de Vichy.

5) Lois raciales françaises

La première législation anti-juive de Vichy appliquée au Maroc dès la signature de l'armistice (22 juin 1940) n'est pas imposée par le vainqueur allemand, elle répond surtout à la volonté d'une fraction de la population française dont les thèses racistes se voient activées par l'exemple du succès du régime nazi.

> "*La révolution totale que la France commence, couvait depuis vingt ans. L'évolution présente s'est faite librement et ne vise aucunement à plaire à nos vainqueurs. (...)*
> *Nous allons adopter une solution française, correspondant à nos caractères, à nos besoins et à nos traditions les meilleures(...). Le monde d'avant 1940 est définitivement enterré.*" *P. Baudoin. Ministre des Affaires Étrangères.*[179]

178- M. Abitbol, op. Cit., p. 39.

179- L'Eco d'Alger, 19.7.1940, d'après M. Abitbol, idem., p. 59.

Depuis 1926, des organisations antisémites françaises préparaient le terrain. Le Mouvement de la Francisque, les sections du P.P.F, les Croix de Feu, l'Alliance Raciste Universelle et le Rassemblement anti-juif de France, tous emploient des moyens de presse pour répandre leur idéologie délétère dans les milieux musulmans. Idéologie que le régime français traduira en lois nationales élaborées (lois juives) par le Garde des Seaux Alibert en 1940.

Un statut spécifique aux Juifs est appliqué aussi bien au Maroc qu'en Algérie et en Tunisie où le "problème Juif" "impose" une "révision" du statut des Juifs non assimilés. Les "assimilés" seront d'ailleurs vite déçus par la protection qu'était supposée leur apporter leur citoyenneté française :

> *"Les Juifs du Maroc, d'Algérie et de Tunisie ont vécu resserrés dans leurs mellahs. Leurs groupements locaux ont pris et conservé toutes les attitudes particularistes de clans obéissant à leurs chefs religieux, non seulement du point de vue confessionnel et social mais aussi du point de vue politique (...). Il n'y a pas eu d'assimilation (...). Tels sont les faits. Et voici pourquoi la solution du problème ne saurait être obtenue, en Afrique du Nord, que par des dispositions collectives, appliquées a priori : annulation et révision du décret-loi "Crémieux" et des instruments légaux analogues, suspension immédiate des droits de citoyenneté consécutifs à ce décret et enquête générale autorisant les exceptions individuelles justifiées par des services indiscutables, militaires ou civiques".*
>
> De La Roque : "la Question Juive"[180].

180- Idem, p. 61.

Xavier Vallat, nommé à la tête du "Commissariat Général aux Questions Juives" (chargé de surveiller l'application des lois anti-juives) par Pétain, est responsable de l'extension de ces lois raciales en Afrique du Nord. Antisémite de longue date, Xavier Vallat s'applique à dépasser les exigences allemandes pour mettre un terme à "l'influence" juive qui d'après lui, "s'est révélée si funeste à l'intérêt national."

L'extension des "lois juives" au Maroc n'est pas seulement due aux circonstances de l'époque (la défaite de la France et l'occupation allemande). Elle est surtout alimentée par la volonté de satisfaire l'ostracisme de la population coloniale d'Afrique du Nord et de regagner la confiance des Musulmans qui reprochent entre autres au Protectorat l'émancipation des Juifs sous son autorité, et autres avantages...

Ces lois concernent tous les Juifs du Maroc et les Juifs étrangers y résidant.
"Est considéré comme Juif au sens du présent dahir :

1- Tout israélite marocain.

2- Toute personne résidant dans cette zone et issue de trois grands-parents Juifs ou de deux grands parents de la même race si le conjoint lui-même est juif"[181].

Le dahir de 1940 interdit aux Juifs l'accès aux fonctions publiques dans tous les domaines : politique, juridique, militaire, ainsi que l'éducation à l'exception des établissements juifs (Ecoles de l'A.I.U). Seules les fonctions subalternes leur sont accessibles s'ils

---

181- Idem. p. 62.

remplissent au moins l'une des conditions suivantes :

"1- Etre titulaire de la carte de combattant de 1914-1918.

2- Etre titulaire d'une citation au cours de la campagne de 1914-1918 et 1939-1940.

3- Avoir obtenu la Légion d'Honneur à titre militaire.

4- Avoir obtenu la médaille militaire ou le mérite Chérifien"[182].

Or, n'ayant pas servi dans l'armée, les Israélites marocains ne pouvaient pas bénéficier de ces exceptions dérogatoires.
Dans le domaine privé, de nombreux métiers sont interdits aux Juifs. Même les anciens combattants, décorés ou pas, n'ont accès ni au journalisme ni à la radiodiffusion ni même à l'entreprise cinématographique ou théâtrale.

Secondes lois raciales, 2 juin 1941 promulguées le 5 août 1941 :

Cette nouvelle iniquité a pour objectif de combler les "manques" de la précédente jugée incomplète. Cette seconde loi étend les interdictions faites aux Juifs, leur barrant par exemple l'activité économique par la fermeture totale des prêts de capitaux[183]. Seule la vente au détail et l'activité artisanale leur sont permises, laissant ainsi aux colons français l'exclusivité du grand et du moyen négoce.
Intimant aux Juifs d'évacuer les quartiers européens des villes, la

---

182- Idem. p. 67.

183- Idem., p. 70.

loi les contraint à un recensement les livrant aux exactions administratives ; présentation d'un état civil complet : parents, conjoint, enfants, niveau d'instruction, profession, biens immobiliers, capitaux et autres doivent être déclarés. La raison de ce dernier alinéa est inavouable : spoliation et réquisition.
Aux restrictions concernant l'activité professionnelle, un numerus clausus s'impose aux avocats et aux médecins, limitant le nombre d'effectif juif à 2%.
Compte tenu de toutes ces restrictions à l'emploi des Juifs, les services de Vallat, logiques avec eux-mêmes, imposent un numerus clausus de 3% dans l'enseignement supérieur pour les étudiants juifs, futurs postulants à des emplois...à eux interdits.
En septembre 1939, des militants communistes et sympathisants, des syndicalistes, des francs-maçons et les Juifs de toutes nationalités habitant le Maroc, sont réprimés par les forces du Protectorat : menace, déplacements forcés, révocations d'emplois, sévices physiques et moraux, prisons, camps de concentrations.
Ces "mesures" appliquées parallèlement au Maroc, en Algérie et en Tunisie, provoquent dans la communauté juive d'Afrique du Nord et particulièrement la classe privilégiée, une cruelle désillusion et un fort sentiment de trahison. Déboires plus fortement ressentis par la jeune génération instruite dans les écoles de l'A.I.U. et les écoles franco-israélites, jusque-là séduite par la civilisation occidentale, la révolution française, les droits de l'Homme et les principes démocratiques occidentaux :

> *"C'était la douloureuse, l'étonnante trahison, peut-être entrevue mais si brutalement confirmée, d'une civilisation en qui j'avais placé tous mes espoirs, à laquelle j'accordais toute mon ardente admiration. Brusquement mon idée complaisante que les Européens d'Europe étaient différents des Européens coloniaux, s'effondrait. L'Europe tout entière se révélait injuste. Je fus d'autant plus blessé dans ma personne que j'avais ouvert mon âme sans précaution, que*

j'aspirais moi-même à l'Europe."[184]

Cependant, faisant la part des choses entre le Protectorat de la France de Vichy d'une part et l'ensemble des Français de l'autre, des voix juives s'élèvent pour soutenir "ceux qui combattent" le nazisme et le fascisme, et aussi pour réouvrir une perspective à leur dignité citoyenne mise à mal par la politique vichyssoise :

> *"En défendant la France, nous aurons la conviction raisonnée de défendre notre religion et nos coutumes, notre liberté et notre culture, que la France libérale et généreuse a toujours respectée."*[185]

Jusqu'à l'armistice du 22 juin 1940, des comités de volontaires s'organisent dans toutes les villes marocaines pour prendre part, aux côtés des alliés, à la lutte contre le barbarisme nazi. Mais les engagés juifs marocains ne seront pas retenus par la Résidence. Les inscrits aux bureaux de recrutement sont invités à attendre un appel qui ne viendra jamais. L'Avenir Illustré exprime dans ces termes leur humiliation et leur déception :

> *"Ne croyons pas à nos mérites éminents, n'attendons pas de particuliers témoignages de reconnaissance parce que nous nous sommes offerts, nos biens et nos personnes, à la cause de la justice et de l'humanité. Soyons fiers de ne pas être rejetés dans un coin du monde, quand* ***le monde entier flambe de notre propre flamme****... Evidemment, il est permis de regretter que notre concours n'ait pas été accepté avec la spontanéité et la plénitude que nous avons mises à l'offrir. Mais il ne faut pas que notre fidélité soit affectée par cette réserve. Il faut au contraire que nous descendions plus*

184- Albert Memmi; "*La Statue de Sel* ", Paris, éd. Gallimard, 1966, p. 293.

185- L'Union Marocaine. 8.9.1939.

que jamais au fond de notre coeur et que nous y cherchions les causes de cette réserve qui nous affecte si cruellement."[186]

Lyautey et les Résidents suivants justifiaient leur refus à recruter des éléments juifs par les interdits canoniques liés à leur statut de "tributaires". Ils craignaient que cela porte atteinte au prestige de la France dans sa colonie[187].

En juin 1940, le Pacha de Salé[188] *Mohammed Sbihi*, interdit aux Juifs d'engager des travailleurs musulmans, l'accès de leur jeunesse à des lieux de promenade et la mendicité de leurs indigents. Ce pacha avait un proche, *Abdelatif Sbihi*, transfuge du Comité d'Action Marocaine, qui s'allie à la Résidence et devient adepte des thèses de l'Action Française. Ses opinions anti-juives sont confortées par les lois racistes de Pétain qu'il considère comme le début d'une "*remise des Juifs à leur place*". Il axe son propos sur "le parasitisme et l'accaparement juifs" expliquant dans son journal "la Voix Nationale" (fondée en 1938), l'absence de débouchés pour les "Musulmans instruits" et la misère des masses musulmanes par la prolifération d'Israélites dans les services, leur mainmise sur les circuits commerciaux et leur "*putride pullulement dans toutes les branches d'activités de notre pays*"[189]. La virulence de ses attaques lui a valu le surnom de "Dr Goebbels du Maroc"[190]. *El-Mokri*, nommé Grand Vizir par le Protectorat, ira jusqu'à faire part à *Paul Baudouin*, ministre des

---

186- L'Avenir Illustré, mai-juin. 1940.

187- Mohammed Kenbib, op. Cit., p. 598-599

188- "Des inscriptions murales «vive Hitler» et de nombreuses croix gammées ont été relevées à Salé", voir Jacques Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, op. Cit., pp. 300, 375 et 400.

189- La Voix Nationale. 25.11.1940.

190- Mohammed Kenbib, op. Cit., p. 609

Affaires étrangères de Vichy, d'une certaine "expérience marocaine" de dépouiller les Juifs :

> *"Avant le Protectorat, les juifs mettaient une vingtaine d'années pour faire une grosse fortune ; ils en jouissaient dix ans et à ce moment-là, une petite révolution intervenait qui jetait leur fortune par terre. Les juifs recommençaient et s'enrichissaient à nouveau pendant trente ans pour aboutir finalement à la confiscation de leurs biens excessifs. Maintenant que le Protectorat existe, nous craignons que ce rythme trentenaire soit interrompu. Le Protectorat dure depuis vingt-huit ans, il nous reste donc deux ans pour confisquer la fortune israélite suivant la règle séculaire qui me paraît sage."*[191]

De cette période de désarroi : débâcle de la France admirée, lois juives, armistice et crainte d'un déferlement des troupes allemandes, les Juifs du Maroc ne garderont de positif que la résistance du sultan *Mohammed V* à l'application des lois raciales spoliant ses "sujets israélites" et dont il était par tradition le protecteur[192]. En mai, juin et août 1942, *Mohammed V* reçoit des délégations de communautés juives à qui il réaffirme sa protection et assure l'égalité de traitement avec leurs compatriotes

---

191- Extrait des Mémoires de Paul Baudoin, cité par Robert Assaraf, *Mohammed V et les Juifs du Maroc à l'époque de Vichy*, op. Cit., p. 140.

192- "*Nous apprenons de source sûre que les rapports entre le Sultan du Maroc et les autorités françaises se sont sensiblement tendus depuis le jour où la Résidence appliqua «les mesures contre les Juifs». Le souverain s'était refusé à faire la différence entre ses sujets, tous, disait-il, «loyaux»...Les officiels français ayant montré leur étonnement, il leur déclara : «les Israélites resteront sous ma protection, et je refuse qu'aucune distinction soit faite entre mes sujets». Cette sensationnelle déclaration a été vivement commentée par toute la population française et indigène.*" Agence française d'Information et de Presse, dépêche du 24.5.1941. Cité par Mohammed Kenbib, op. Cit., p. 628.

Musulmans[193].
Le geste de *Mohammed V* s'insère dans une tradition ancestrale dans le droit fil de sa prééminence de protecteur de ses sujets. Cependant son acte dénote aussi le souci de réhabiliter sa dynastie...

6) Débarquement américain

Le 11 novembre 1942, des avions américains lancent au-dessus de Casablanca un message du Président Roosevelt : "*Nous sommes venus chez vous pour vous libérer des conquérants qui ne désirent que vous priver à tout jamais de vos droits souverains, de votre droit à la liberté du culte, de votre droit de mener votre train de vie en paix*"[194].
Mais, après leur débarquement, les Américains ne changent rien au régime en place. "*Les sentiments vichystes de la population française ne sont nullement déstabilisés par l'arrivée des Américains. L'administration demeurait encrassée de maréchalisme. Le décor à lui seul est significatif : reçu à Rabat chez un haut fonctionnaire, un de nos amis notait : —Décor : un buste de Pétain en plâtre. Un bas relief de Pétain : Travail-Famille-Patrie (...)*"[195].
Les instructions du président Roosevelt à Robert Murphy, nommé par les Américains aux Affaires civiles du Maroc, n'apportent

---

193- Haïm Zafrani nous rapporte une déclaration du Sultan à une délégation de notables juifs venus le consulter à propos des lois promulguées par Vichy : "*Rassurez-vous, je ne signerai rien d'autre concernant les juifs marocains. Je vous considère comme des marocains au même titre que les Musulmans et pas plus qu'aux leurs, il ne sera touché à vos biens.*". *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Paris, éd. Maisonneuve & Larose, 1996, p. 404.

194- M. Abitbol, op. Cit., p. 153.

195. Soustelle, "Envers et contre tout.", t. II, p. 211. in Ch. A. Julien, op. Cit., p. 340.

effectivement ni modification ni critiques aux lois de Vichy. "*Au camp (de travail forcé) le commandant, dans un bref discours, nous informe officiellement : "Les Alliés ont débarqué en Afrique ; c'est l'Amiral Darlan qui exerce le pouvoir au nom du Maréchal (Pétain). Rien n'est changé.*"[196]

Les Américains, espérant le ralliement à leur autorité des officiers français d'Afrique du Nord, évitent la participation du général de Gaulle dont ils craignent le caractère insoumis.
Rien de plus étonnant que de constater les mesures anti-juives et les actes de propagande et d'abus qui ont lieu en dépit de la présence des troupes américaines. "*Pour contrecarrer les attentes des Juifs et briser leur espoir, la Résidence leur interdit tout contact avec les Américains sous peine de prison et de travaux forcés. A Rabat, Meknès et Salé, les Juifs sont interdits de quitter leur quartier et soumis à des fouilles et brutalisés.*"[197]

A Casablanca, quelques instants à peine après le premier défilé de troupes américaines, le S.O.L (Service d'ordre légionnaire) et la Légion des Combattants, tous deux sous commandement français, procèdent à une "action punitive" contre les Juifs : "*Le mellah fut envahi, une synagogue profanée et plusieurs personnes furent molestées et dépouillées.*"[198] Une active propagande est menée par la presse vichyssoise, espagnole et les radios* allemandes, cherchant à discréditer aux yeux des Musulmans le débarquement américain en l'accusant de soutenir les Juifs pour accroître leur

---

196- Félix Nataf, *L'indépendance du Maroc, témoignage d'action 1950-1956*, Paris, éd. Plon, 1975, p. 236.

197- M. Kenbib, op. Cit., p. 632.

198. M. Abitbol, op. Cit., p. 154.

* Les radios allemandes augumentent le nombre de leurs bulletins de propagande (jusqu'à six bulletins par jours) et rallongent la durée d'émissions en arabe et en berbère. M. Kenbib, op. Cit., p. 633.

puissance dans le pays. Les radios allemandes iront jusqu'à appeler à une "redistribution des richesses juives aux Musulmans" par la mise à sac des mellahs[199]. Les actes de réprimande contre les Juifs se multiplient et s'étendent à d'autres villes (Rabat, Meknes, Sefrou, Beni-Mellal, etc.) bien après mars 1943, date de l'abrogation des lois anti-juives[200].

Les nationalistes musulmans qui attendaient des Américains la libération de leur nation colonisée sont déçus, d'autant plus que les Etats Unis avaient par le passé témoigné leur sympathie aux Rifains en lutte contre la France et l'Espagne. Il y avait aussi que depuis la charte de l'Atlantique signée le 14 avril 1941, les Américains s'étaient montrés contre les régimes coloniaux et ont reconnu aux colonisés "*les droits de tous les peuples à choisir la forme de gouvernement sur laquelle ils veulent vivre*"[201].

La Résidence refuse d'introduire des réformes et s'active à convaincre les Américains que, non seulement les nationalistes, mais le peuple marocain **en général** est pro-allemand. "*Une très forte pression fut faite sur les responsables américains pour leur démontrer que tous les nationalistes étaient des partisans de l'Axe*"[202]. Cette idée est renforcée par les soldats américains de Tunisie qui affirment la "germanophilie" des Tunisiens. Ce qu'ils méjugeaient c'est que la France est pour les Arabes l'ennemi colonisateur visible et que, face à la difficulté de s'opposer à lui, tout soutien de circonstance fut-il critiquable, représente un espoir d'alliance objective :

"*Peu furent à même de comprendre qu'en raison de leur*

199- Idem., p. 634

200- Voire M. Abitbol, op. Cit., p. 154-156.

201- Ch. A. Julien., op. Cit., p. 339.

202- Idem. p. 342.

hostilité à la domination française, les marocains pouvaient être successivement pro-allemands et pro-américains, tout en restant logique avec eux-mêmes."[203]

L'attitude passive des Américains vis-à-vis de la Résidence s'insère dans la stratégie dictée par Roosevelt : elle consiste à respecter l'autorité française vichyssoise.

La déception américaine des nationalistes musulmans les porte à se regrouper dans le Parti de l'Indépendance (*Hizb al-Istiqlal*). Ils décident de prendre leur cause en main et réclament cette fois l'indépendance du Maroc "*dans son intégrité territoriale et sous l'égide de sa Majesté Sidi Mohammed Ben Youssef que Dieu le glorifie.*"

L'espoir se porte alors sur l'Orient où le projet de la Ligue Arabe, (réalisé en 1945), paraît concrétiser le rêve de l'unité des Arabes face à l'ennemi : le colonialisme et le sionisme. Le 14 octobre 1945, *Azzam Pacha* proclame en faveur du Maroc et de la Tunisie "*la liberté de se prononcer eux-mêmes au sujet de leur situation d'avenir*" ainsi que "*le droit de se rattacher à la ligue arabe et accomplir ainsi une étape préparatoire à leur indépendance totale*"[204].

Le racisme anti-juif exterminateur d'Europe et la non-protection occidentale ou coloniale précipitent l'inquiétude des Israélites marocains : leur avenir est instamment menacé.

Les sionistes d'Europe Orientale et Centrale ne commencent vraiment à porter un intérêt aux Juifs d'Afrique du Nord qu'à

203- W. B. Cline, *Nationalisme in Morroco*, 1947, p. 25. Cité par Ch. A. Julien, idem, p. 343.

204- Le Maroc devient membre officiel de la Ligue Arabe en 1958.

partir du moment où les menaces pèsent gravement sur eux. Pour des raisons à la fois politiques et religieuses, le sionisme (laïc) n'avait pas, jusque-là, fait appel aux Juifs d'Afrique du Nord. Pourtant, à maintes reprises, des dirigeants et responsables de la communauté ont manifesté de l'intérêt pour le sionisme.

Nous allons maintenant regarder l'évolution du sionisme au Maroc depuis son apparition minimaliste jusqu'aux grands départs des Juifs pour Israël. Grands départs provoqués par un fort sentiment messianique et les menaces du nationalisme musulman, beaucoup plus que par l'appel du sionisme.

Section III : Introduction au Maroc de l'idée sioniste selon Théodor Herzl

"*A Bâle*", note Théodore Herzl dans son journal intime le soir du premier congrès sioniste, "*j'ai créé l'État Juif.*"[205] Sous sa présidence s'est en effet tenu le premier congrès sioniste, en 1897, avec la présence de 200 délégués des principales communautés de la Diaspora.

La renaissance nationale du peuple juif s'insère dans le courant des luttes révolutionnaires, nationalistes et d'indépendance qui explosent en Europe. Période mouvementée, marquée par une contagion antisémite qui infecte et condamne un processus d'émancipation et d'assimilation commencé par la proclamation des droits de l'homme à la révolution française et auquel les Juifs d'Europe s'étaient voués. Des précurseurs sionistes : *Mosses Hess*, *Léo Pinsker* et *Théodor Herzl*, ce dernier sera l'homme de l'action.

-Mosses Hess (1812-1875), militant communiste, est le premier sioniste à envisager* la réunification nationale des Juifs sur une même terre et sur une base socialiste.

205- P. Giniewski, *Préhistoire de l'Etat d'Israël*, Paris, éd. France-Empire, 1997, p. 45.

*- Dans son oeuvre; *Rome et Jerusalem*, publiée en 1862, Mosses Hess fait référence à l'Italie en tant que modèle de lutte pour la réunification et l'indépendance dont il faut suivre l'exemple.

-Léo Pinsker (1821-1891) auteur de "**Auto-émancipation**" est issu de la bourgeoisie russe et bien assimilée. Mais les pogroms d'Odessa le poussent à penser la création d'un foyer pour les Juifs en termes de "nationalité" :

> "*Les Juifs ne sont pas une nation vivante. Ils sont partout étrangers. En conséquence on les méprise. L'égalité civile et politique ne suffit pas à concilier aux Juifs l'estime des peuples. Les seuls moyens appropriés seraient la création d'une nationalité juive. La résurrection d'un peuple sur son sol, l'autonomie des Juifs, l'établissement de leur souveraineté en tant que nation parmi les nations, moyennant l'acquisition d'un foyer propre.*"[206]

-Théodore Herzl (1860-1904) appartient à la bourgeoisie viennoise de l'Empire Austro-hongrois. Devenu journaliste, il est envoyé en 1891 à Paris par le quotidien autrichien : *Neue Freie Presse* couvrir l'Affaire *Dreyfus*. Le procès et la vague d'antisémitisme qui l'accompagne choquent *Théodore Herzl*, d'autant plus que cela se produit dans le pays des droits de l'Homme. Et, sans avoir connaissance de l"Auto-émancipation" de L. Pinsker, il rédige en 1896 "L'Etat des Juifs"[207] où il propose une solution politique à "la Question juive" et à l'antisémitisme européen :

> "*La question juive existe là où les Juifs sont en nombre. Là où elle n'existe pas, elle est importée par les immigrants juifs. (...) Cela est vrai, doit rester vrai, partout, même dans les pays les plus développés —la France en administre la*

206- L. Pinsker, *Auto-émancipation, un cri d'alarme d'un Juif russe à ses congénères*, trad. en français d'André Neher, éd. de l'Agence Juive, Jérusalem, 1956, p. 65-66.

207- *Der Judenstaat* est traduit aussi par "Un Etat **pour** les Juifs"

preuve— aussi longtemps que la question juive n'aura pas été réglée politiquement."[208]

T. Herzl reste le "fondateur de la volonté politique juive restaurée". Il élabore avec les sionistes d'Europe orientale une solution politique nationale et sociale pour le peuple Juif. Solution qui mettrait fin à l'exil, aux vaines tentatives d'assimilation et restituerait au peuple juif sa terre originelle, son identité et sa dignité :

> *"Partout nous avons loyalement tenté de nous fondre dans les communautés nationales qui nous entouraient et de ne conserver que la foi de nos pères. On ne nous le permet pas. C'est en vain que nous sommes de bons compatriotes voire même dans certains pays des patriotes exacerbés. C'est en vain que nous consentons les mêmes sacrifices en argent et en sang que nos concitoyens, c'est en vain que nous nous efforçons de rehausser la gloire de nos patries dans les arts et les sciences, ou encore d'augmenter leurs richesses par le commerce et les échanges. Dans les pays où nous vivons depuis des siècles, nous sommes considérés comme des étrangers, souvent même par ceux dont les ancêtres n'y étaient pas établis alors que nos pères s'y lamentaient depuis longtemps. Car c'est à la majorité de décider qui est étranger dans le pays ; il y a là une question de rapport de forces, comme tout ce qui concerne les relations entre les peuples."*[209]

Herzl est l'exemple type du Juif européen assimilé, détaché de

---

208- Théodore Herzl, «*l'Etat des Juifs, suivi de essai sur le sionisme de Claude Klein.*» Claude Klein, Nouvelle traduction de l'Allemand, Paris, éd. La Découverte, 1990, p. 22.

209- Idem, p. 23-24.

la religion et de la tradition juive. Aussi, les résolutions qu'il présente pour le peuple Juif s'inspirent-elles du modèle européen, définissant l'idéologie sioniste et les bases principales de la fondation d'un "État pour les Juifs". Une idéologie aussi proche de l'Occident qu'elle est loin du judaïsme. "*Pour l'Europe, nous formerions là-bas (en Palestine) un élément du mur contre l'Asie ainsi que l'avant-poste de la civilisation contre la barbarie.*"[210]

Théodore Herzl solidifie son mouvement et son projet dans un programme politique visant à obtenir pour son peuple un "foyer national", avec la reconnaissance et la participation des nations européennes : "*Le sionisme vise à obtenir pour le peuple Juif, la création d'un foyer reconnu et garanti par le droit public.*"
Entre l'Argentine, "l'un des pays les plus riches du monde" et la Palestine, Herzl penche pour l'Orient :

> "*La Palestine reste notre patrie inoubliable. Son seul nom constituerait pour notre peuple un cri de ralliement d'une extraordinaire puissance...*"[211]

Patrie spirituelle du peuple Juif, la Palestine pouvait seule attirer les Juifs de tous les coins du monde. Leurs liens ne se sont jamais relâchés avec la Palestine, terre de nostalgie où de tous les temps les pieux se rendaient pour étudier où y finir leur vie. Ce rêve messianique qui véhicule l'unité religieuse des Juifs est lié étroitement à la terre de Palestine et la cité de Jérusalem vers laquelle s'adressait chaque année la même prière : "L'an prochain à Jérusalem". Cette terre-là, pensaient les sionistes, donnera au projet sa légitimité auprès de tous les Juifs et de toutes les nations.

Le rêve messianique du retour devient avec les sionistes un

210- Idem, p. 47.

211- Ibidem.

programme national-politique. Le congrès de Bâle initie la fin de l'exil en affirmant le droit au retour des Juifs à l'antique patrie "La Palestine" et en créant deux organismes : Society of Jew devenue l'Organisation Sioniste Mondiale chargée du projet au niveau politique, et la Jewish Company devenue l'Agence Juive chargée de la réalisation matérielle.
Dès sa création, le Mouvement Sioniste Mondial définit les méthodes à suivre :

1— Encouragement de façon appropriée à l'installation en Palestine d'agriculteurs, d'artisans et de commerçants juifs.

2— Organisation et unification de toutes les communautés juives grâce à des institutions appropriées, locales et générales, conformément aux lois de leurs pays (d'origine) respectifs.

3— Renforcement du sentiment et de la conscience nationale.

4— Démarches préparatoires en vue d'obtenir des gouvernements le consentement nécessaire pour atteindre le but du sionisme[212].

Pour financer la colonisation, le Mouvement crée deux organes financiers : "*Le keren Hayessod*" (Fonds de Reconstruction) qui collecte l'argent auprès de la Diaspora, et "*Le keren Kayemeth Leisrael*" (Fonds National Juif) chargé d'acquérir des terres en Palestine. D'abord propriété collective, ces terres seront cédées par la suite aux colons.
Le sionisme qui consiste au retour des Juifs à la terre des temples de leurs ancêtres, s'oppose à l'assimilation menée surtout par la France dans son hexagone. Malgré l'admiration que portent les

---

212- Yohanan Manor, *Naissance du sionisme politique*, Paris, coll. Archives, éd. Gallimard, 1981, p. 112.

sionistes pour la révolution française, aussi bien dans les milieux laïcs que religieux conservateurs, ils récusent l'assimilation parce qu'elle tend à soustraire les Juifs à leur antique identité, sans pour cela leur épargner l'antisémitisme...
Le judaïsme français, lui, accueille avec réserve le sionisme. C'est d'ailleurs en France qu'il y est le moins prisé. En 1897, alors qu'il existe 373 groupes en Russie et 218 en Autriche, il n'en existe que 3 en France[213] et ses militants appartiennent en majorité à la classe pauvre[214]. Dorénavant, l'Alliance Israélite Universelle, dont les fondateurs étaient des Juifs français oeuvrant pour l'émancipation des Juifs par la culture française, ne correspond pas à l'attente sioniste.

Malgré la déception de Herzl par l'Europe, sa philosophie reste européenne, laïque et libérale, à l'instar de l'Europe civilisée et moderne dont il est. Et, comme en Occident, il sépare la religion de l'État. Pour le sionisme, la conception religieuse de la nation qui, en exil, palliait au manque d'un pays, n'a plus lieu d'être : il faut un État[215]. La conception qu'élabore Herzl de la nouvelle société juive est strictement laïque, occidentale et moderne.

213- D. Bension-Donath, *Immigrants d'Afrique du Nord en Esraël. Evolution et adaptation*, Paris, éd. Anthropos, 1970, p. 46.

214- "*En France une des rares exceptions fut Bernard Lazare, une autre fut Edmond Fleg mais aucun d'eux n'envisagea de s'installer en Palestine.*" Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*, trad. de l'anglais par M. Carrière, Paris, éd. Calman-Lévy, 1973. p. 438.

215- Amnon Rubeinstein, *Le rêve et l'histoire, le sionisme israélien et les Juifs*. .(traduit de l'anglais par Micheline Pouteau), Paris, éd. Calman Lévy, 1985, p. 59.

1) Activité sioniste sous la férule restrictive du Protectorat

Les bases du sionisme sont peu connues de la population juive d'Afrique du Nord : laïcité, occidentalisation et nationalisme politique éloignent les masses traditionnelles de ce grand projet. La propagande sioniste est beaucoup plus active et plus intense en Europe Orientale et en Europe Centrale qu'en Afrique du Nord et en Asie. Au premier congrès sioniste de 1897 où E. Attali est le seul représentant des Juifs d'Afrique du Nord, Max Nordan attire l'attention des membres présents au congrès sur la condition des Juifs du Maroc :

> *"Ces pauvres qui n'ont même pas la force de se révolter contre leur misère. Ils la supportent avec résignation, ne se plaignent pas et n'attirent notre attention que lorsque la populace envahit leur ghetto pour piller, violer et assassiner."*[216]

Malgré cet exposé dramatisé de la réalité, les onze premiers congrès décisifs pour l'idéologie et la politique du sionisme ne comprennent aucune participation nord-africaine. Les dirigeants du mouvement restent majoritairement européens. Aux appels incessants de certains orateurs (E. Attali, J. Behar, M. Nordan), Herzl promet, au IVe congrès, d'envoyer un membre du Comité d'Action Sioniste au Maroc car il pense que la population y est "particulièrement apte à la transplantation en Palestine"[217].

En 1901, on annonce la création de cellules sionistes à

216- Protocole du 1er Congrès Sioniste, Bâle, 1897, p. 23.

217- Protocole du IVème congrès Sioniste, Londre, p. 110.

Tanger, Tétouan, Fès, Marrakech et Mogador[218]. Des sionistes étrangers fondent les premières associations : "*Shivat Sion*" à Tétouan, "*Ahavat Sion*" à Safi, "*Shaaré Sion*" à Mogador. En 1909, de jeunes élites fondent à Fès l'association "*Hibat Sion*" avec des sections à Meknès et Sefrou. En 1919, le Dr *Zeimig Spivacoff* est chargé du comité sioniste de Tanger et *Augustin Anshel Perl* de la zone espagnole. Ces associations locales sont handicapées par l'orgueil chauvin et la rivalité qui animent leurs membres, cependant, toutes entretiennent une correspondance avec l'organisation siégeant à Londres. Elles limitent leur activité à la récolte de fonds par la vente du *Chekel*[219]. Pas plus les dirigeants marocains des associations que la population ne saisissent les fondements politiques du sionisme, ni son idéologie ni ses moyens d'action. Ce n'est qu'au XIIe congrès de 1921 que l'on voit apparaître des délégués du Maroc et de la Tunisie. A partir de cette date, l'Afrique du Nord sera représentée aux congrès mais ses membres restent des figurants dans des débats tenus en Yiddich, langue inconnue d'eux.
Cette non-participation réelle crée une division que certains dirigeants déplorent vivement :

> "*Qu'a-t-il été fait, pendant la dernière décennie, pour rapprocher de nous cette partie importante du peuple Juif et pour la gagner à la grande idée d'une libération nationale ? Rien! Les populations séfarades d'Orient ignorent tout du sionisme (...). Il s'agit d'un million et demi de Juifs que nous avons perdus et que nous devons gagner de nouveau. (...) Ce sont des Juifs éprouvant un sentiment national et liés par mille liens à la tradition (...).*"[220]

218- D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 48.

219 - "Chekel : ancienne monnaie palestinienne. Cotisation annuelle payée par chaque sioniste pour contribuer au budget de l'Exécutif." D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 547.

220- Cité par D. Bensimon-Donath, Idem., p. 49.

En effet, l'étude de *Mordecaï Soussan* montre que les Séfarades étaient absents du projet sioniste depuis la déclaration de Balfour (1917), c'est-à-dire depuis le début. Début qui coïncide avec la suppression du grand rabbinat séfarade par les sionistes et qui met fin à leur suprématie en Palestine[221]. L'arrivée des sionistes en Palestine s'accompagne de l'instauration d'un pouvoir, d'institutions et d'organisations gérant toutes les activités politiques. Ce début de suprématie ashkénaze est favorisé aussi par la faiblesse numérique des Séfarades qui ne dépassent pas 10% de l'ensemble de la population juive de Palestine[222]. Ainsi est refusée "*La Histadrout Hateherim Hasefardim Be Yerushalem* : Fédération des jeunes séfarades de Jérusalem" qui a pour objectif d'éveiller la conscience nationale parmi les jeunes et l'ensemble des Séfarades afin de les faire participer à l'oeuvre de la renaissance du peuple juif[223].

L'activité sioniste au Maroc reprend au lendemain de la

221- En 1856, déjà, les Ashkénazes réussirent à fonder un service séparé de pompes funèbres à propos duquel un journal publié à Varsovie écrit :"*Cette entreprise marque le début de l'indépendance des Ashkénazes. Sa création les sauve de l'esclavage et leur donne la liberté. (..) Tant que les Ashkénazes formeront une minorité, ils souffriront et ne pourront que servir d'ouvriers. Mais ils en ont assez d'être l'objet de violences et de racismes et d'être comme de la poussière sous les semelles des séfarades.*", cité d'après Nahum Menahem, *Israël. Tensions et discriminations communautaires*, Paris, éd. l'Harmattan, 1986, p. 83.

222- "*L'immigration européenne y est systématiquement favorisée par les certificats de l'Agence Juive alors que l'immigration séfarade est doublement limitée par les Anglais d'un côté et de l'autre par l'organisation sioniste elle-même.*" E. Eliachar. "*La situation des Séfarades en Israël*"."Le Second Israël" in : Les Temps Modernes, n° : 394 bis, 1977, p. 170.

223- Mordecai Soussan, "*Le début de l'éveil politique sépharade*", in : Les Temps Modernes, idem., p. 306.

première guerre mondiale, à l'annonce du mandat britannique sur la Palestine et la déclaration de *Balfour*.
Alors que les sionistes européens entament une nouvelle étape, ceux du Maroc se heurtent à l'hostilité accrue du Protectorat. Les pressions pro-sionistes exercées par le Quai d'Orsay sur la Résidence pour maintenir une influence française en Palestine ne parviennent pas à modifier l'attitude de celle-ci. Elle interdit les associations de Mogador et Oujda en 1919 pour faire réponse à l'implication anglaise dans le mouvement sioniste[224]. En effet cette nation rivale soutient ouvertement le Mouvement Sioniste Mondial dont les sièges se trouvent d'ailleurs à Londres avant de s'installer à Jérusalem. Tout intérêt porté par les Israélites marocains à l'Angleterre, quelle qu'en soit la nature, fait réagir le Protectorat qui veut préserver sa politique intérieure des influences étrangères. Le 2 janvier 1920, Urbain Blanc, délégué à la Résidence générale, refuse la demande d'autorisation d'un groupement sioniste à Casablanca, faisant valoir les arguments suivants :

> "*La situation politique particulière au Maroc ne saurait autoriser la constitution d'une association politique dont la raison d'être est d'entretenir les aspirations nationalistes (sionistes) des membres qui la composent.*"[225]

En 1921, au XIIèm congrès, le M.S.M décide de réorganiser l'activité sioniste en Afrique du Nord : *N. Sokolow** demande la création et l'affiliation d'une section marocaine à la Fédération Sioniste de France pour contrer le Protectorat. L'influente Fédération de France pèse sur le Protectorat afin qu'il donne son

---

224- David Cohen, "*Lyautey et le sionisme. 1912-1925*", in : La Revue Française d'Histoire d'Outre-mer, t. LXVIII, n° 248-249, Paris, 1980, p. 279.

225- Idem., p. 281.

* Dirigeant sioniste membre au congrès de la Paix à Paris.

accord. Il cède en gardant l'espoir de contrôler les activités de "*La Fédération Sioniste de France-Section du Maroc*", qui, en réaction, tente d'organiser les groupes sionistes concurrents.
Les dirigeants sionistes délèguent en 1923 des émissaires au Maroc. Parmi eux M.M. *El Maleh* et *Ben Toby*, du groupement sioniste de Jérusalem. Leur mission consiste à collecter le *Chekel*, informer les Juifs du progrès de la colonisation en Palestine, et attirer le plus grand nombre de Séfarades en arguant de leur minorité au congrès de Jérusalem. *El Maleh* se heurte aux entraves que lui font les autorités françaises. Un autre délégué, plus acharné, *M. Halpern*, parvient à faire sa tournée de collecte de fonds destinés au *Keren Hayessod* sous la surveillance d'un Juif *Y. Zagouri*[226], collaborateur de la Résidence. Ce dernier se dépense sans compter pour faire triompher la politique officielle coloniale.
Bien qu'il soit rattaché à la Fédération Sioniste de France, le mouvement marocain se heurte à de multiples difficultés vis-à-vis du Protectorat. Les refus d'autorisation s'additionnent : groupement de Casablanca, de Fès, et de la revue de l'Organisation Sioniste Mondiale "*Ha'olam*" (le Monde).
Soutenu par l'Anglettere, le Mouvement Sioniste est suspect aux yeux du Protectorat : l'Angleterre serait motivée, d'après Lyautey, par ses seules ambitions politiques en Orient et utiliserait le sionisme à ses propres fins[227]. Lyautey veut "protéger" non

---

226- Y. Zagouri, serviteur invétéré de la Résidence, freinait autant que possible l'activité sioniste au Maroc. Consulté par les frères Hadida en vue de créer une société sioniste à Casablanca, ces derniers conclurent de l'entrevue : "*Y. Zagouri nous a répondu d'une manière fâcheuse et comme en colère et d'une façon, on dirait que c'est lui le Résident et que le sionisme lui fera du Mal, s'il existait, en nous disant : Non !! Non!! Non !! la Résidence ne veut pas de cela !!! Cette maudite réponse nous a découragés d'écrire à la Résidence...*" Cité par D. Bensimon-Donath, *Immigrants d'Afrique du Nord en Israël*, op. Cit., p. 59.
A propos de Y. Zagury voir plus haut, p. 58.
227- "*Ce n'est pas dans un but désintéressé, par pur idéalisme, que l'Angleterre s'est en quelque sorte fait l'apôtre du mouvement sioniste qu'elle a inspiré, c'est qu'elle était assurée*

seulement les Israélites mais les Musulmans, car la propagande sioniste risque de provoquer l'exacerbation du mouvement nationaliste arabe.

Lyautey parti (1925) le sionisme s'active et mobilise. Le nouveau Résident, *Théodor Steeg*, reçoit les voeux empressés de l'Organisation sioniste de France qui espère un assouplissement à l'égard de sa section marocaine. Mais le nouveau Résident s'en tient prudemment à la politique de son prédécesseur.

> *"Vous pouvez être assuré qu'au Maroc j'aurai à coeur de faire respecter d'une façon absolue toutes les croyances et qu'à l'égard des sionistes je resterai inébranlablement attaché aux principes directeurs de la politique poursuivie par le Gouvernement de la République au sein de la société des Nations."*[228]

T. Steeg accorde aux Juifs marocains le droit d'adhérer "individuellement" à la Fédération Sioniste de France. Ce sera sa seule concession.
J. Thurzs, délégué du judaïsme marocain aux XVIe, XVIIIe et au XXe congrès sionistes, réorganise le mouvement marocain. Il dirige la publication du journal "L'Avenir Illustré", organe d'information sur la colonisation en Palestine et les activités sionistes internationales. Par prudence, l'Avenir Illustré prend soin de ne pas affecter les relations judéo-arabes et tient compte de la mentalité traditionnelle juive. Ce journal travaille à adapter l'idéologie sioniste au judaïsme marocain afin de le gagner au sionisme, au moins par l'aspect moral :

---

de pouvoir diriger ce mouvement et en faire un instrument puissant de ses ambitions." Cité d'après David Cohen, op. Cit., p. 292.

228- Cité d'après D. Bensimon-Donath, idem., p. 56.

> *"Chez nous, la reconstruction palestinienne ne s'est pas encore dégagée de son mysticisme, elle n'apparaît aux foules (juives) du Maghreb que sous une forme messianique soumise au mystérieux projet de la volonté divine. (...) Elles n'ont pas encore accédé aux connaissances sociales et politiques. Depuis quatre ans bientôt que la campagne sioniste a touché leurs rives et malgré tous les efforts, le côté objectif du sionisme, sa raison politique d'être, leur a encore échappé."*[229]

Les rabbins, chefs spirituels de la communauté, voient dans le sionisme un mouvement hérétique et laïc qui veut mettre l'homme à la place de Dieu.
La prudence de J. Thursz lui est dictée aussi par la réaction du sultan[230] et des nationalistes musulmans tous deux attentifs aux tensions entre Juifs et Musulmans en Palestine.
La masse traditionnelle, rivée par un statut juridique réducteur, n'a quasiment pas développé de conscience politique, elle suscitera pourtant l'intérêt des sionistes :

> *"Au Maroc, comme en Tunisie et en Algérie, il y a une population juive autochtone qui n'a pas encore été contaminée par la civilisation française et qui connaît seulement le judéo-arabe. Presque tous ne professent que le type séfarade du sionisme qui, sans en saisir l'aspect politique et sans réaliser la fraternité des Juifs de par le monde s'exprime par une vague nostalgie traditionnelle de Sion et de l'amour de la littérature hébraïque : jusqu'à*

229- L'Avenir Illustré, 31.12.1926.

230- Dans une lettre (du 29 novembre 1926) adressée à L. Stein, J. Thrusz écrit : "*Lors d'une visite à la Résidence (...) on me fit comprendre que le Sultan avait quelques "griefs" contre notre mouvement.*"(Archives sionistes, dossiers Z4/2311) D'après D. Bensimon-Donath, idem., p. 57.

aujourd'hui, ils n'ont pratiquement pas été atteints par la propagande sioniste."[231]

L'étape pratique qu'engage le mouvement sioniste dans le cadre de sa propagande est révolutionnaire : c'est de préparer les futurs colons cultivateurs —et Orientaux[232]— à une nouvelle idéologie : l'amour de la terre :

> *"Le sionisme, c'est-à-dire le retour d'Israël à la Terre promise, est plus que la reconstitution partielle du Foyer Juif : c'est un symbole et une leçon. Partout où nos frères ont la juste ambition de jouer un rôle social, de participer activement au progrès humain, il faut qu'ils retournent à la terre, source de toute rénovation ethnique. C'est dans la glèbe qu'on prend racine, non entre le pavé d'une place ou d'un foundouq."*[233]

Les résultats ne sont pas encourageants. La communauté marocaine, stratifiée depuis l'avènement du Protectorat en deux classes distinctes ; les jeunes cultivés qui aspirent à des emplois évolués, et la majorité qui survit du petit commerce, de l'artisanat et autres petits métiers. Les uns comme les autres ne pouvaient satisfaire les projets sionistes de retour à la terre.

2) Premiers exodes juifs du Maroc

Malgré ses restrictions et son hostilité, le Protectorat ne réussit pas efficacement à étouffer la propagande sioniste. Si les Israélites marocains en ignorent l'aspect politique, leur

---

231- Idem., p. 67

232- Voir supra ; Partie II, pp. 165-182.

233- L'Avenir Illustré, 25.2.1927.

participation financière et les informations qui leur parviennent les impliquent de manière tacite. Les impliquent mais les engagent moins : la propagande n'aura de succès que le départ de quelques familles seulement.
Ces familles, de Sefrou, Fès et Meknès enthousiasmées par la déclaration de Balfour (2 novembre 1917)*, émigrent en Palestine. Dans un premier temps le Protectorat assimile, assez justement d'ailleurs, les motivations de ces départs à des raisons religieuses et économiques, s'empressant de masquer toutes influences sionistes.[234] Cependant, Y. Zagouri ne manque pas d'avertir la Résidence de Rabat de l'impact sioniste de ce départ. Il écrit dans une lettre datant du 6 septembre 1919 :

> *"Le sionisme n'est pas complètement étranger à ce mouvement. S'il n'est pas une déterminante, il a exercé, je pense, une certaine influence et a décidé quelques hésitants à être les premiers à profiter du nouvel Etat Juif. Le sionisme, que je considère comme un grand danger pour les Juifs marocains, et en cela je suis d'accord avec L'Alliance Israélite Universelle et quelques israélites éminents du judaïsme français, a essayé d'agir sur certains esprits. A Casablanca, à part quelques adeptes insignifiants, qui ont tenté de se grouper et d'exercer une certaine propagande, il m'a été facile d'enrayer avec beaucoup de discrétion, à temps, toute action sioniste. Dans le cas où la Résidence*

---

* Déclaration Balfour : "*(...) Le Gouvernement de sa majesté envisage favorablement l'établissement en Palestine d'un Foyer national pour le peuple juif et emploiera tous ses efforts pour faciliter la réalisation de cet objectif, étant clairement entendu que rien ne sera fait qui puisse porter préjudice aux droits civils et religieux des communautés non juives en Palestine, ainsi qu'aux droits et au statut politique dont les Juifs pourraient jouir dans tout autre pays. (...).*" D. Bensimon-Donath, *Israéliens et Palestiniens, la longue marche vers la paix*, Paris, éd. l'Harmattan, 1995, p. 25.

234- David Cohen, "*Lyautey et le sionisme. 1912-1925*", op. Cit., p. 282.

générale partage ma manière de voir, il est de tout intérêt de veiller et d'empêcher discrètement toute propagande sioniste au Maroc."[235]

Pour briser l'élan vers la "Terre promise", Lyautey lance une campagne d'information sur les conditions de vie difficiles en Palestine, persuadé que cette méthode dissuadera les Israélites marocains :

"J'estime, écrit-il à Aristide Briand, qu'il y aurait intérêt à entraver ou tout au moins à ralentir ce mouvement qui porte les Israélites marocains vers la Palestine. Le meilleur moyen pour y parvenir serait sans doute de mettre en garde les intéressés contre les déceptions qui les attendent dans ce pays. Aussi serais-je très reconnaissant à votre Excellence de bien vouloir me mettre en mesure de renseigner exactement les populations israélites du Maroc sur les conditions d'existence réelles qu'elles peuvent espérer trouver en Palestine et qui, si mes renseignements sont exacts, sont loin d'être aussi favorables qu'ont pu le leur laisser entendre les informations souvent tendancieuses qui leur ont été transmises."[236]

A la suite d'une enquête, "Le progrès de Fès", publie un article du 26 novembre 1922 intitulé "L'exode des Juifs de Fès à Jérusalem". Il en résulte de cette enquête que 80 familles, soit quatre cents personnes environ, auraient émigré de Fès et Sefrou. D'après son enquête, le journal déduit trois motifs principaux : "principes religieux, causes économiques, propagande sioniste", par ordre

---

235- Cité d'après David Cohen : «*Les Communautés juives des villes côtières*», in : Juifs du Maroc, identité et Dialogue, op. Cit., p. 183.

236- Lettre du 13 juillet 1921 adressée à Aristide Briand, ministre des Affaires étrangères. Idem, p. 182.

d'importance décroissante.

L'exode vers la Palestine se limitera, pendant quelque temps, à ces familles. Car, renseignés sur les conditions économiques difficiles de leurs coreligionnaires déjà partis, ceux qui les auraient suivis renoncent à l'idée de le faire. En effet, la crise économique de 1920-1925 rend les conditions de vie plus difficiles à tous et notamment aux nouveaux arrivants en Palestine :

> *"L'arrivée en plein hiver, dans la saison du chômage, des familles juives de Fès qui, pour la plupart, paraissaient vouloir se fixer à Jérusalem, coïncide avec la crise aiguë qui sévit en Palestine. Elle a mis dans un grand embarras la section de l'immigration qui déjà soutient un millier de jeunes gens sans travail. (...) Une vingtaine de jeunes gens ferblantiers et cordonniers de leur état, ont obtenu de petits prêts du bureau d'immigration et arriveront peut-être à gagner péniblement leur vie. (...) Quand au reste du contingent, colporteurs ou marchands ambulants, qui ont dépensé leur petit pécule au cours de leur voyage, ils sont dénués de toutes ressources. Que deviendront ces malheureux s'ils sont à la charge de la charité publique ?"*[237]

L'échec subit par cette première émigration flatte la fermeté de la Résidence qui, mauvaise gagnante, refuse le rapatriement de ceux qui le voudraient les menaçant même de sanctions. D'ailleurs, les sionistes eux-mêmes évitent toute propagande susceptible de provoquer l'émigration, ceci pour raisons économiques et diplomatiques :

> *"Soyez tranquilles, Juifs du Maroc, on ne vous demande pas*

237- Lettre du Directeur de l'école profesionnelle de l'A.I.U. à Jérusalem adressée au Président de l'A.I.U à Paris (31.12.1927) . Cité d'après David Cohen, op. Cit., p. 284.

d'aller en Palestine. On ne veut même pas que vous essayiez d'y aller, nous avons assez de candidats immigrants ; nous en avons trop ; (...) nous ne laissons entrer que goutte-à-goutte ceux qui se présentent, montrant patte blanche, ayant même quelques dollars et quelques livres sterling, des aptitudes professionnelles spéciales et qui répondent aux besoins du pays."[238]

La préférence est pour les Juifs des ghettos d'Europe. Les sionistes ont d'abord besoin d'éléments utiles à la construction du pays ; paysans, techniciens et investisseurs, ce qui n'est pas le cas des Juifs marocains. Ces derniers, sont priés de voir la Palestine comme le refuge des Juifs menacés du monde entier. Pour le moment, qu'ils se contentent "*d'appuyer par leur sympathie agissante le renouveau judaïque représenté, symbolisé par le sionisme.*"[239] L'important étant la récolte de fonds de soutien, même en monnaie faible[240].
Les dirigeants sionistes justifient leur attitude isolationniste envers leurs "frères" marocains par le souci de ménager la chèvre israélite et le chou franco-arabe[241]. Toutefois, il serait injuste de cacher la responsabilité de la jeune élite marocaine qui, au lieu d'aider à répandre l'idéologie sioniste parmi la masse juive, place son espoir dans le Protectorat[242].

238- Discours de D. Corcos. L'Avenir Illustré, 30.9.1926, p. 7.

239- L'Avenir Illustré, 2.3.1927.

240- "*Nous ne voulons pas seulement l'or américain, nous voulons aussi l'or marocain.*" l'Avenir Illustré, 30.9.1926, p. 28.

241- L'Avenir Illustré, 2.3.1927 : "*Personnellement, déclarera plus tard F. Corcos, lorsque nous nous sommes rendus au Maroc, nous avons eu garde d'éviter soigneusement toute parole qui pût être interprétée dans un sens de division judéo-arabe, ou franco-marocaine* (...)."

242- L'Avenir Illustré. 1930 : A la suite d'une tournée au Maroc, El Maleh de Palestine déduit : "*La tendance naturelle de l'évolution qui les travaille est de les rapprocher lentement*

Jusqu'à la veille de la deuxième guerre mondiale, l'activité sioniste se limite à quelques conférences autorisées, à la diffusion d'imprimés et à la récolte des fonds qui proviennent généralement de la classe traditionnelle pauvre[243].

> *"L'essence de l'appel sioniste était édulcorée. Il ne fallait pas trop effaroucher un public sensible aux déchirements de sa condition et aux pressions des Français et des Arabes et des Juifs acquis à l'idéologie prédominante de l'assimilation."*[244]

En 1940, l'activité sioniste marocaine commence une nouvelle étape. La défaite française et l'application des lois anti-juives ébranlent violemment la confiance des Israélites dans la France. Leur situation précaire impose de plus en plus le choix d'Israël. La violence du racisme anti-juif en Europe pousse les organisations juives mondiales à dénoncer le danger pesant sur les Juifs d'Afrique du Nord[245].
A Jérusalem, l'O.S.M multiplie ses efforts intégrationnistes et appelle les Juifs marocains au Foyer National Juif. A la suite des troupes américaines débarquées, des représentants d'organisations juives américaines (le *Joint Distribution Committee* et *l'American Jewesh Committee* en collaboration avec le mouvement sioniste)[246] débarquent à leur tour et prennent contact avec les notables israélites locaux.

---

mais sûrement de la culture et de la civilisation française."

243- L'Avenir Illustré, 17.12.1926.

244- A. Chouraqui, *l'Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, op. Cit., p. 476.

245- *"L'anéantissement des Juifs d'Europe (...) aussi bien que les perspectives d'avenir imposent l'obligation de déployer dans le domaine du sionisme une activité qui surpasse de beaucoup le cadre de ce qui a été fait avant la guerre dans un pays comme le Maroc."* Cité d'après D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 69.

246- J. Benros, *Migrations juives marocaines*, op. Cit., p. 58.

En novembre 1944, une délégation marocaine participe à la conférence extraordinaire de guerre à *Atlantic City* où elle rencontre des responsables sionistes[247]. Il en résulte que, deux ans plus tard, se tient à Casablanca une conférence de la Fédération sioniste du Maroc regroupant 50 délégués des différentes sections du pays. On y constate que la conscience nationale des Juifs marocains se constitue de plus en plus autour de l'idée d'un "Etat Juif", réponse identitaire à l'antisémitisme intrinsèque de **certaines nations mêmes évoluées.** A cette conférence, la commission politique déclare : "*son fidèle attachement au but suprême du mouvement sioniste, à savoir la libération du peuple juif pour la restauration d'un État Juif démocratique en Eretz Israël*"... Sans oublier de souligner prudemment le respect des sionistes pour les peuples arabes, et notamment de Palestine et leur bonne volonté de collaborer étroitement avec eux :

> "*Les sionistes sont profondément convaincus que le développement du Foyer national juif et sa transformation en un État Juif ne portent aucun préjudice à la population arabe du pays. Ils ne conçoivent l'Avenir d'Eretz Israël qu'en collaboration fraternelle et démocratique avec les Arabes dans l'esprit loyal et réaliste qui s'est manifesté dans les accords de solidarité sémitique entre l'Émir Fayçal et Haïm Weizman...*"[248]

Ce projet de collaboration cohabitationiste est vite freiné par les réticences et l'hostilité des Musulmans. Tous les États arabes unanimes s'opposent formellement à l'implantation de Juifs "étrangers" en terre arabe de Palestine et s'engagent dans une

---

247- P. Cohen : Congrès Juif Mondial. Conférence extraordinaire de guerre du congrès Juif Mondial à Atlantic-City, 26-30 novembre 1944, Casablanca, SIPEF, 1945, p. 20.

248- Résolution de la Commission politique de la Conférence Régionale des sionistes marocains, 8-10 juin 1946, Casablanca. Cité par D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 69-70.

lutte, d'abord politique.

Au Maroc, les partis nationalistes et singulièrement celui de l'Istiqlal s'engagent ardemment dans la Ligue Arabe, et dans ce fort sillage, ils se trouvent entraînés par les luttes égyptiennes, syriennes et libanaises. Le Sultan confirme l'engagement du pays dans cette voie par son discours du 10 avril 1947. Discours dont l'humanisme et la foi oublient systématiquement les différences religieuses et où l'absence de "l'autre", le Juif, suppose son éventuelle illégitimité prochaine :

> "*Nous nous sommes efforcés de montrer les moyens de parvenir au bonheur présent et futur, sans jamais nous écarter des principes de Notre Sainte religion qui a regroupé les coeurs de tous les Musulmans et les a fait battre à l'unisson, qui a poussé les peuples arabes musulmans à s'aider et à se secourir mutuellement si bien que les bases de cette ligue sage furent établies, cette ligue qui a renforcé les liens entre tous les arabes, partout où ils se trouvent, qui a enfin permis à leurs Rois et à leurs Chefs, aussi bien en Orient qu'en Occident, d'unifier leur voie et de marcher vers le progrès moral.*"[249]

Le prestige de la Ligue se déploie moins politiquement que parce qu'elle symbolise l'union des forces croyantes musulmanes et réveille la nostalgie du glorieux empire des Khalifes. Cette union se solidifie à la proclamation de l'État d'Israël en 1948, proclamation dont les conséquences causeront l'envolée quasi-générale de la communauté juive marocaine.

249- Cité par Ch. A. Julien, *l'Afrique du Nord en marche*, op. Cit., p. 360-361.

SECTION IV : Décolonisation marocaine et 'aliyah

1 Proclamation de l'État d'Israël et conséquence psychologique sur les Juifs marocains

De 1918 à 1948, les liens entre Juifs nord-africains et la Palestine se relâchent et l'arrivée des moeurs et idéaux occidentaux soustrait l'élite juive aux influences de l'Orient. Durant cette période, de trente ans, on constate la modestie de l'immigration en Palestine des Juifs d'Afrique du Nord : 1000 environ. La proclamation de l'État d'Israël revitalise subitement le grand mysticisme engourdi. L'image enfouie du retour à la "terre promise" est à nouveau projetée sur l'écran réallumé de la conscience messianique juive, à cela s'ajoute le désir d'une identité nationale ; l'Etat-nation et une terre.
Enthousiastes, les masses populaires accourent de partout aux bureaux de l'Agence Juive pour déposer leurs candidatures. Mais l'effort de l'Agence juive est d'abord pour les survivants des camps nazis; il faut les "rapatrier" et les intégrer. Prise par cette urgence, l'Agence impose un processus migratoire défavorable aux Juifs d'Afrique du Nord pour restreindre le nombre global des arrivées. Cette sélection contraire à la "Loi du retour" s'impose par l'augmentation de la population juive passée de 650.000 au 15 mais 1948 à 1.400.000 personnes fin 1951 à laquelle s'ajoute l'effet de la guerre et la récession économique[250].

250- Agnès Bensimon, *Hassan II et les Juifs. Histoire d'une émigration secrète*, Paris, éd. Seuil, 1991, p. 57.

Pour le Maroc, contrairement à l'Algérie et la Tunisie, le quota est d'abord limité à 600 immigrants par mois puis à 1000[251]. Hormis ce quota réduit, les Marocains doivent remplir des conditions particulières : l'âge maximum du chef de famille est fixé à 45 ans. Refus des personnes atteintes d'une maladie incurable. Celles qui souffrent de teigne, de trachome ou de tuberculose doivent être soignées et guéries avant le départ[252]. Les immigrants sont regroupés dans des camps d'où ils partent pour Marseille où Arénas. Si un membre de la famille a des problèmes de santé, il est hospitalisé à Marseille grâce à l'accord réalisé avec les services français idoines. Les agents israéliens peuvent surseoir au départ d'une famille entière du fait des problèmes sanitaires d'un seul de ses membres.
Quelques années plus tard (1961), l'Agence Juive établira d'autres critères pour le recrutement des candidats marocains sous le titre de "Règles de sélection des émigrants de *l'Aliya guimel*"[253]. Le principe de base est celui d'une sélection pluri-familiale ; on doit émigrer par familles entières. Les conditions d'admission ne sont remplies qu'à partir de communautés de plus de 300 familles à condition qu'elles s'installent exclusivement en Israël. Ces conditions remplies, il faut correspondre aux nombreux critères de sélection suivants :

1- Emigration de la famille entière pour faciliter son intégration et éviter les difficultés psychologiques qui découleraient d'une séparation.

2- Père, mère, enfants, grands-parents : le chef de famille doit être sain de corps et d'esprit, capable d'entretenir les membres de

---

251- D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 93.

252- Ibidem.

253- Agnès Bensimon, op. Cit., p. 175-176.

sa famille.

3- Si le père de famille ne peut travailler et s'il a des garçons célibataires de dix-huit ans et plus, ceux-ci doivent se porter soutiens de famille, être assez mûrs et avoir des liens familiaux stables et bons. Un soutien de famille pour quatre personnes est nécessaire.

4- Si la charge de la famille repose sur des filles célibataires de dix-huit ans et plus, les conditions sont les mêmes que pour le cas précédent ; mais la famille ne peut émigrer dans un centre agricole.

5- Si une famille compte parmi ses membres un invalide ne nécessitant pas de soins médicaux mais ne pouvant assurer sa propre subsistance, cette famille est acceptée à condition de subvenir elle-même aux besoins inhérents au handicap de la personne[254].

Est soutien de famille :

1- Tout homme ou femme capable d'accomplir des travaux physiques et dont l'âge est compris entre 18 et 45 ans. Une femme mariée dont les enfants n'ont pas dix ans ne peut être considérée comme soutien de famille. L'âge minimal peut être de 17 ans si celui qui pratique la sélection estime la personne apte.

2- Une personne ayant passé 45 ans, mais n'ayant pas encore 50 ans, pourra être considérée comme soutien de famille si l'une des deux conditions suivantes est remplie :

a- Si elle est capable d'exercer sa profession et si celle-ci

---

254- Ibidem.

correspond aux possibilités en Israël.

b- Si elle est capable d'accomplir un travail physique intense et peut s'installer dans une coopérative agricole.

3- Une personne, d'âge indifférent, qui possède les moyens suffisants à son propre entretien, soit par des investissements d'un montant minimal de 700 dollars (1961), soit par un revenu régulier garanti[255].

Le jeune Etat a plus besoin de paysans que de citadins pour fonder ses colonies et exploiter des terres encore désertiques. En conséquence, ses émissaires au Maroc s'adressent aux Juifs de l'Atlas et du sud. Ceux-ci, moins touchés par l'influence européenne, constituent de bons éléments pour l'implantation des villes de développement et l'exploitation agricole. L'un de ces émissaires, *Yehuda Gringer*, écrit à propos de ces montagnards juifs :

> *"Plus je découvrais les villages berbères et leurs habitants juifs plus j'étais convaincu que ces Juifs constituaient l'élément le meilleur et le plus adapté pour le peuplement des colonies en Israël. J'ai trouvé plusieurs aspects chez eux : d'abord et surtout ils connaissaient tous parfaitement leurs tâches agricoles et leur transfert à l'agriculture israélienne n'entraînera aucune difficulté physique ou mentale. Ils se satisfont de peu matériellement. Il sera possible de les installer dans une région montagneuse dans le Neguev ou partout ailleurs."*[256]

255- Idem., p. 176. En 1951, l'Agence Juive applique une autre politique de sélection pour les immigrants qui ne sont pas en danger immédiat. Voir S. Sitton : *Israël, Immigration et croissance*, Paris, éd. Cujas, 1962, p. 80.

256- Cité et traduit de l'anglais par J. Benros, op. Cit., p. 59.

Ces Juifs sont d'autant plus enclins à immigrer que les émissaires sionistes les préviennent du danger qui suivrait, pour eux, le départ des Français. Et en effet, leur isolement et leur condition de paysans pouvaient les mettre en danger. Les émissaires sionistes font donc appel prioritairement à ceux-là, qui, de 1952 à 1956, répondent avec empressement.

L'ardent désir d'aller en terre Sainte et la crainte de l'avenir dans un pays musulman libre augmentent le nombre des candidats au départ malgré les restrictions imposées par Israël. Les Juifs marocains représentent le plus grand nombre d'immigrants nord-africains. Ni les quotas, ni les conditions du voyage, n'ont affaibli leur détermination à partir :

> *"Après avoir abandonné leur travail, liquidé leur bien et payé leur participation au voyage, les candidats, désoeuvrés, traînaient parfois pendant des mois, dans des camps à peine aménagés (...)* [257].

En Israël, gouvernement et Agence Juive sont dépassés par cette immigration massive qui crée des problèmes d'intégration réciproques. Ils sont 90.000 à quitter le Maroc entre 1948 et 1956. Ce flux d'artisans, de commerçants, de colporteurs, est dépourvu de toutes formations utiles en Israël où la modernité intègre mieux les cultivés porteurs de diplômes.
Idéologiquement et psychologiquement, ces immigrants sont mal préparés à la nouvelle conception de l'identité juive en rupture d'avec le judaïsme traditionnel oriental. Dépourvus de leur "élite" intellectuelle qui a choisi la France[258] et le Canada, ils sont reçus avec une réserve qui confine, parfois, au mépris :

257- D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 94.

258- Environ 30.000 Juifs du Maroc s'établirent aux Etats Unis, au Canada ou en France. Agnès Besimon, op. Cit., p. 214.

"Nous avons constaté avec peine que la qualité d'olim , dans l'ensemble, que nous avons vu au camp n'est pas très belle. Ce n'est pas un beau cadeau que nous faisons à Israël en lui envoyant des olim de ce genre."*[259]

Cependant entre 1948 et 1963 on évalue à 21.0347 les Juifs marocains ayant émigrés en Israël[260].

2 Maroc indépendant, envolée des Juifs

La proclamation de l'État d'Israël et l'avènement de l'indépendance du Maroc précipitent le départ des Juifs marocains. La position du Sultan et des nationalistes marocains s'oriente évidement vers une politique strictement pro-arabe.

A la veille de la proclamation de l'État d'Israël, le Sultan demande à ses sujets juifs d'éviter toute forme de manifestation sioniste et à ses sujets musulmans de ne commettre aucun acte susceptible de troubler l'ordre public et la sécurité. Mais ces recommandations n'empêchent pas qu'à Oujda le 7 juin et Djerrada le 8 juin 1948, des manifestations anti-juives provoquent morts et blessés. (plus de 40 morts)[261].

---

* -Olim (sing. Oleh) : immigrants.

259- Cité par D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 95.

260- Statistiques de l'Agence Juive. Agnès Bensimon, op. Cit., p. 214.

261- A. Chouraqui, "*L'Histoire des Juifs en Afrique du Nord*", op. Cit., p. 125-126.

Aux conséquences politiques de l'indépendance s'ajoutent des facteurs économiques, et en premier lieu le départ des Français et des capitaux européens. Bien entendu, la relance économique du Maroc libre se fera d'abord par et pour les Musulmans. Les chances pour une minorité tolérée sont infimes. Ceux parmi l'élite juive qui ont pu bénéficier d'avantages sous le Protectorat en pressentent la fin.
Pour mieux asseoir son pouvoir, la nouvelle administration se préoccupe en priorité des masses populaires musulmanes. Le Juif, privé d'un tiers arbitre, "*sent obscurément que la logique de la situation, quelle que soit la bonne volonté des gouvernements tendra d'une manière à peu près fatale à le priver naturellement des avantages du passé et à le laisser se débattre sans protection efficace en face des masses arabes dont il faudra assurer la difficile promotion sociale.*"[262]

L'inquiétude grandit au sein des organisations juives mondiales : sans la France que peut attendre et craindre la communauté juive ?

Les nationalistes marocains déclarent bien que les sujets juifs seront des citoyens égaux, mais la "*réalpolitik*" dément rapidement : elle se limite aux tendances pan arabes, et le Royaume s'aligne sur la Ligue Arabe.
Les craintes des dirigeants sionistes nord-africains s'intensifient, une réunion est organisée à Marseille pour élaborer un plan d'intervention à la prochaine session du Comité d'Action Sioniste de Jérusalem. Lors de cette réunion, le président de la Fédération sioniste marocaine, Alphonse Sabbah, lance un cri d'alarme et demande aux représentants de l'Agence Juive et aux délégués du

---

262- A. Chouraqui. "*Les Juifs d'Afrique du Nord entre l'Orient et l'Occident*", in : Etudes Maghrébines, n° 5 juin, 1965, p. 12.

Conseil sioniste général d'évacuer en urgence 5000 personnes par mois et assouplir les conditions de sélection des immigrants[263]. Cet appel est appuyé vivement par *A. Narboni*, Président de la Fédération sioniste d'Algérie qui compare abusivement la situation des Juifs marocains à celle des Juifs d'Europe... dont on n'avait pas su évaluer la situation réelle avant que le rideau de fer ne se ferme. Le Président de la Fédération sioniste de France, *A. Blumel*, demande à l'Agence juive d'achever l'évacuation avant le départ du Protectorat. La tâche s'annonçant moins difficile avec des interlocuteurs français qu'avec des Arabes. Ces appels de détresse restent sans effets directs. Israël, affronté aux problèmes de la guerre dans ses frontières, la crise budgétaire et les difficultés d'intégration économique des arrivants, n'envisage pas une évacuation intensive ; la *Knesset*[264] est préoccupée par ses problèmes intérieurs :

> *"Pour moi, déclare N. Goldmann, la stabilité économique d'Israël (...) est prioritaire même si ceci devait signifier que le transfert du judaïsme marocain nécessitera une décennie ou même deux. Certes le judaïsme marocain doit émigrer en Israël. Mais aucun programme sioniste ne prévoit que ce transfert doive s'achever en 1955."*[265]

Mais les appels pressants des responsables marocains et l'état d'urgence hautement proclamé obligent la *knesseth* à revoir bon gré mal gré ses positions. Et l'été 1955, lors d'une session extraordinaire M. *Sharett*, chef du gouvernement, propose d'évacuer d'octobre à septembre (1956) 36.000 Juifs du Maroc[266]. Ce programme intitulé "Opération de Sauvetage",

---

263- D. Bensimon-Donath., op. Cit., p. 97.

264- Knesseth, de l'hébreu «assemblée», désigne le Parlement Israélien.

265- D. Bensimon-Donath, op. Cit, p. 98.

266- Ibidem.

suscite des conflits dans la coalition gouvernementale qui juge impossible économiquement d'accueillir et d'intégrer si vite une population orientale analphabète et sans formation professionnelle. L'opposition insiste sur l'urgence. On abouti à la résolution suivante : la Commission des Finances et l'Agence Juive se chargent d'établir un plan d'installation et pour son financement, le gouvernement fait appel aux citoyens israéliens et aux Juifs de la Diaspora, notamment ceux des États-Unis[267].

En mars 1956 le Maroc est indépendant. Le judaïsme marocain est au coeur des débats du XXIVème Congrès sioniste. La question est axée sur le danger de voir le gouvernement marocain interdire l'immigration juive et comment dans ce cas déclencher "l'opération de sauvetage".
En effet, le 11 juin 1956, le gouvernement marocain applique des mesures contraires à ses promesses : suppression de l'organisation *Kadimah* chargée du transfert des immigrants ! En conséquence, vingt émissaires israéliens sont refoulés, et après que les candidats massés au camp de transit aient été seuls autorisés à partir, les portes pour Israël se referment hermétiquement[268]. Quoique les Juifs aient prévu que leur sécurité était liée à la présence du Protectorat, la crainte envahit ceux qui avaient opté pour la francisation, alors que les intellectuels qui avaient milité pour les idéaux nationalistes musulmans continuent de lier leur avenir au Maroc indépendant. Bien que les nationalistes musulmans se montrent anti-sionistes, ils ne visent pas, du moins officiellement, les Juifs marocains. Et même, à plusieurs reprises leurs discours soulignent que Juifs et Musulmans rebâtiraient ensemble le Maroc nouveau.
Le parti de l'Istiqlal lui-même avait voté en décembre 1955 une motion par laquelle les Juifs devront faire partie intégrante de la

---

267- Ibidem.

268- Idem, p. 99.

nation[269]. Même *'Allal el-Fassi*, ce conservateur religieux, assure la communauté juive de son droit à la parité avec les Musulmans :

> "*Je donne des garanties formelles aux compatriotes juifs dont le Maroc est la patrie naturelle. Ils doivent y jouir des mêmes droits et y assumer les mêmes devoirs que nous.*"[270]

L'horizon politique présente aux Juifs marocains des perspectives égalitaires auxquelles nombre d'entre eux ne s'attendaient pas. Les craintes d'éventuels pogroms se dissipent peu à peu. Le gouvernement marocain et les différents partis, de gauche comme de droite, expriment leur volonté d'intégrer la communauté juive. *Mahdi Ben Berka* lance " la route de l'unité" où Juifs et Musulmans auraient à s'unir pour bâtir le Maroc nouveau. L'Assemblée consultative comprend des membres Juifs.
Le Parti Démocrate Indépendant admet le premier des adhérents Juifs. Le parti communiste, créé en juillet 1943 par un juif français, Léon Sultan, favorise et provoque même par son idéal communiste et son internationalisme l'union d'adhérents musulmans et Juifs[271].
Le parti de l'Istiqlal,[272] ne comprenant à l'origine que des

---

269- Victor Malka, "*Les Israélites du Maroc, de l'inquiétude à la sérénité.*", in : Les Nouveaux Cahiers, n° 43 hiver 1975-1976, p. 5. Voir aussi Maroc Presse, 13.8.1955 et La Vigie, 5.12.1955.

270- Idem. p. 5.

271- En 1948, le parti communiste groupait 3000 marocains musulmans, 2500 européens et 500 marocains Juifs. Robert Rezette, *Les partis politiques marocains*, Paris, 1955, p. 339.

272- En 1944, le parti de l'Istiqlal avait élaboré une charte qui s'insère dans une politique d'ouverture : "*La question juive n'existe pas au Maroc car les Juifs du pays sont membres de la famille marocaine comme le sont les Coptes à l'égard de l'Egypte ; ils continueront à jouir, comme avant, de leurs libertés religieuses, et en particulier de celles relatives à la juridiction des cours religieuses, comme c'est le cas des autres marocains*". Article 3 de la charte, Allal al-Fassi, *The Independance mouvements in Arab North Africa*, 1970, p. 138.

Musulmans, finit à son tour par ouvrir ses portes aux adhérents Juifs après serment sur le Coran. L'Hebdomadaire de ce parti, de langue française, est réalisé par des jeunes intellectuels juifs (dont Victor Malka) sous la direction de *Mehdi Ben Berka.*

Les Juifs de leur côté engagent une véritable reconversion, faisant une autocritique de l'isolement de leur communauté et du responsable de cet isolement : "l'ancien régime" que D. Berdugo accuse d'avoir "*tenté de nous inculquer la fausse réalité que nous étions différents de nos compatriotes musulmans, nos frères de race, nos frères de sang. (...) Nous devons, nous Juifs, affirmer sans équivoque notre nationalité marocaine. (...) Dans le Maroc nouveau, il ne faut plus d'écoles juives et d'écoles musulmanes. (...) Il faut que se réunissent au sein des mêmes clubs, au sein des mêmes oeuvres, Musulmans et Juifs.*"[273]

Dans cette même perspective, l'arabisation fait découvrir aux étudiants et conférenciers une culture judéo-arabe riche d'une élite renommée (*Moshé Ibn Ezra, Ibn Gabriol, Saadia Gaon, Bâhya Ibn Paquda,* etc.) : "*On rappelait, dans les conférences et dans les lettres envoyées aux journaux, que Fès avait été, dans le passé, un centre intellectuel extraordinaire d'où sortirent un grand nombre de Rabbins qui rayonnèrent à travers le monde.*"[274]

Juifs et Musulmans découvrent dans leur passé une histoire et une identité nationale commune. Un véritable changement de fond est entrepris dans la plupart des institutions juives. En février 1956, une association : "L'Amicale d'Alwifaq" (l'entente) est créée par des intellectuels Juifs et Musulmans de toutes tendances politiques

---

273. D. Berdugo, "*Juifs marocains et Maroc nouveau*", Le Jeune Maghrébin, 15.4.1956. Cité d'après V. Malka, op. Cit., p. 1-2.

274- D. Bensimon-Donath, *Evolution du judaïsme marocain sous le Protectorat Français*, op. Cit., p. 117.

dans le but de contribuer à la symbiose intercommunautaire...
Cette tentative de "marocanisation" unitaire se concrétise par la nomination d'un ministre Juif au sein du gouvernement : M. Benzaken, ministre des Postes. "*Par ce geste, Mohammed V prouvait qu'il ne tenait pas la communauté juive pour négligeable et inférieure.*"[275] Des postes de responsabilité dans les ministères reviennent à des fonctionnaires juifs. L'État prend à sa charge l'Institut des Hautes Études Hébraïques, fondée pour former des chefs spirituels et des Rabbin-Juges[276].
A noter que le jeune Maroc, au moment de son indépendance, fut sans doute l'exemple unique d'un Etat théocratique musulman finançant l'étude sur son sol et pour ses sujets d'une confession autre que la sienne. Ce seul fait prouve la sincérité marocaine, à l'époque de sa renaissance, à vouloir d'un peuple réellement bi-confessionnel dans le but de sauvegarder la coexistence de ses populations hétérogènes et ceci à un moment fort de la lutte arabe anti-sioniste.
Malheureusement, le problème de la laïcité se pose et le conflit d'octobre 1956 entre Israël et l'Égypte condamne cet esprit de compréhension et de partage et réveille le particularisme :

> "*L'indifférence de l'élite marocaine que rien ne pressait d'agir d'une part, les hésitations et les craintes de la communauté israélite, de l'autre, réduisaient bientôt ces projets à néant.*"[277]

En 1957, *Abd el-Hay el-Kittani* déclare à M. Hirshberg :

> "*Les musulmans sont sincères et considèrent les juifs comme*

275- Jacques Robert, "*La Monarchie marocaine*", in : les Nouveaux Cahiers, n° : 43, hiver 1975-1976, p. 6.

276- Victor Malka, op. Cit., p. 7.

277- Jonathan Benros, *Migrations juives au Maroc*, op. Cit., p. 64.

leurs frères. Ah! Si ce n'était la politique et ces étrangers qui cherchent à *semer la haine, nous aurions pu contin*uer à vivre dans la paix et la *fraternité.*"[278]

Les ci-devant discours politiques intégrationnistes ne débouchent plus vers des réalisations. La scission (en janvier 1959) du mouvement national (l'Istiqlal) déçoit les aspirations participationnistes des intellectuels juifs. Les luttes intestines du mouvement et son éloignement de la Question juive désagrègent les projets[279]. Plus aucune initiative concrète n'est prise de part et d'autre pour conserver la convivialité politique.

Beaucoup d'intellectuels juifs renoncent et émigrent : l'avenir annonce un retour au statu quo ante, "la dhimmitude n'était pas loin"[280], au pire une mise à mal de toute coexistence. Les militants de l'entente judéo-arabe abandonnent leur engagement : arrivée au pouvoir, l'aile gauche du Parti National porteuse de l'idée d'une société plurielle mène, contrairement à ses principes, une politique qui sème la panique dans les milieux juifs. "*Le gouvernement voulait sans doute équilibrer les options d'une politique économique nettement orientée à gauche, en donnant satisfaction à son opposition en ce qui concernait les Juifs*".[281]

La visite de Nasser au Maroc le 7 janvier 1961 pour une réunion constitutive (à Casablanca) dont le but était de coordonner la politique extérieure, notamment face à Israël[282], le va et vient des chefs d'États arabes, la visite du Sultan en Égypte et en Moyen-Orient, tout cela aboutit à l'adoption des positions anti-sionistes et

---

278- Cité par V. Malka, op. Cit., p. 10.

279- J. Benros, op. Cit., p. 65.

280- Ibidem.

281- A. Chouraqui, Op. Cit., p. 443.

282- J. Benros, op. Cit., p. 67.

par suite, d'un esprit anti-juif accru dans le territoire. Le gouvernement du Maroc supprime les relations postales avec Israël, remplace le ministre juif des Postes par un musulman, met les hauts fonctionnaires juifs en disgrâce, applique un numerus clausus dans le recrutement des fonctionnaires. Bientôt des relents ségrégationnistes envahissent la société : plus aucun Juif n'est accepté au service de l'armée et la diplomatie[283]. Les passeports sont obtenus difficilement après de nombreuses tracasseries administratives, les voilà contraints à l'émigration clandestine. Ce tournant brutal met fin aux espérances fraternelles et inaugure une ère fratricide durant laquelle ne subsistera, parfois et pour certains, que la nostalgie du temps où tout était possible entre les hommes de bonne volonté.

Les militants désertent la scène politique sous les haros de leurs anciens collègues et de la presse nationale. Les chemins de l'évasion juive sont bloqués par la police. Ceux qui tentent de joindre Gibraltar par Tanger, Ceuta, Mellila ou prennent les routes de montagnes et du désert, sont traqués et traînés en justice pour atteinte à la sécurité de L'État. Toute manifestation sioniste est condamnée. Des associations de bienfaisance et des établissements culturels sont suspectés de sionisme et le directeur général de l'O.R.T. est expulsé.
Tous les projets d'avenir commun sont dorénavant nuls et non avenus, anéantis. Cependant, le drame du "Piscès" alerte la conscience nationale et internationale : le 10 janvier 1961 un bateau, "le Piscès", transportant clandestinement une quarantaine de personnes dont 24 enfants, coule corps et biens entre Tanger et Gibraltar. Aucun survivant. Ce drame a pour effet politique, sous la pression internationale, un assouplissement formel de l'application des mesures anti-juives.
Durant cette période de restriction des libertés (1958-1961)

283- Agnès Bensimon, op. Cit., p. 144.

10.200 Juifs quittent, clandestinement et dans l'illégalité, le pays pour Israël[284].
Le Roi Hassan II, lui, préconise une politique juive plus compréhensive: "*Le regard de certains d'entre vous se tourne vers Jérusalem comme le regard des Musulmans vers La Mecque. Je vous comprends.*"[285]

Le nouveau souverain ouvre, à partir du mois d'août (1961), les portes du royaume vers Israël, via la France et le Canada, tout en décidant d'une politique pacifiste avec les sujets Israélites. A la levée des mesures anti-juives 88.481 Juifs marocains partent en Israël entre 1961 et 1964.

Si en 1952 le Maroc comptait 218.000 Juifs (2,3 pour cent de la population globale) il n'en restera pas plus de 31.119 (0,2 pour cent) en 1971.

Après deux mille ans d'histoire commune entre pauvreté et prospérité, entre hostilité et convivialité, la partie juive de la population marocaine émigrée oubliera-t-elle en Israël le sens d'une culture malgré tout partagée et les douceurs d'un pays malgré tout partagées et la diversité citoyenne malgré tout fructueuse ?

Et après deux mille ans d'histoire commune, la partie majoritaire arabe du Maroc n'aurait-elle rien à regretter ? Et les enfants de ces deux parties de population n'auront-ils connaissance que par ouï-dire de ceux que leurs parents eurent si longtemps pour voisins ? Qui prétendra, parmi eux, qu'il n'y eut jamais, durant deux mille ans, d'enrichissement mutuel ?

284- D. Bensimon-Donath, «*La judaïcité marocaine dans la seconde moitié du 20ème siècle*», in : Les Juifs du Maroc. Identité et Dialogue, op. Cit., p. 244.

285- V. Malka, op. Cit., p. 9.

La juiverie marocaine d'aujourd'hui, centrée dans la ville moderne de Casablanca, est-elle réellement représentative de l'ancienne communauté ? Conserve-t-elle la tradition d'alors ? Et le parler judéo-arabe ?

Les mellahs d'aujourd'hui sont peuplés de Musulmans pauvres, comme étaient pauvres leurs premiers habitants. Ils sont les vestiges qui matérialisent l'ancienne présence des "autres", religieusement différents mais humainement semblables, qu'un tissage étroit de rues, de boutiques, d'échoppes et de menus services avait rendu malgré tout compatriotes.

DEUXIEME PARTIE

IMMIGRATION MAROCAINE EN ISRAEL :

DES ORIENTAUX SOUS LA FÉRULE ASHKÉNAZE

CHAPITRE PREMIER

Accueil et intégration des Orientaux

Création subsidiaire d'un peuple israélien :

Jusqu'en 1948, on subdivise en cinq vagues les 'aliyoth qui ont composé le socle du peuple d'Israël. Hormis les Juifs autochtones, des Séfarades d'Espagne vivaient en Palestine précédemment à la première de ces cinq vagues :

La première vague (1880-1903) se compose de jeunes venus de Russie, de Pologne et de Roumanie, tous formés à l'idéologie du travail de la "terre-outil". Cette 'aliyah crée les premiers villages Juifs devenus: *Petah-Tikva*, *Rehovot* et *Richon-le-Sion*.

La deuxième vague (1904-1914) est la conséquence directe des pogroms russes de 1903-1905 et de la révolution avortée de 1905. Elle est composée de Juifs russes influencés par les doctrines de *Tolstoï* et des théories socialistes. Ils jettent les fondements du mouvement ouvrier juif en *Erets Israël* et réalisent l'idéologie *haloutzique* du travail. De cette 'aliyah émergent deux personnalités éminentes qui marqueront le destin du yichouv et

de l'Etat : David *Ben Gourion* et *Itzhak Ben Zvi*. Le *Keren Kayemeth le-Israël* (fonds national pour Israël) organise l'achat des terres avec des fonds collectés dans la Diaspora afin de mettre en application l'idée moderne de l'appropriation par la collectivité de la terre. Ce terme de "collectivité" écartant, ici, les Palestiniens arabes. Sur ces terres les pionniers créent en 1911 le premier *kibboutz* (*Deganya*)[286].

Pendant quatre ans, la première guerre mondiale fait obstacle aux flux migratoires depuis l'Europe vers la Palestine.

La troisième vague a lieu entre 1919 et 1923, après la déclaration de Balfour. Cette 'aliyah comprend 45% d'immigrants Russes et 30% de Polonais. Ils sont sionistes, socialistes et militants ouvriers. Parmi eux se recrutent en 1920 les fondateurs de la *Histadrouth** et du *Gdoud Avoda** permettant le développement du secteur coopératif ainsi que la création des *kibboutzim* et des *Mochavim*[287].

La quatrième vague (1924-1931) est différente et moins idéaliste que les précédentes ; composée d'une petite bourgeoisie d'Europe dont la moitié de Pologne. Ces immigrants s'installent de préférence dans les villes et investissent, privément, leurs capitaux dans le bâtiment et l'industrie.

286- D. Bensimon-Donath, *Israéliens et Palestiniens. La longue marche vers la paix*, Paris, éd. l'Harmattan, 1995, p. 23.

*- La Histadrouth : Organisation syndicale israélienne créée en 1920 sous le nom de Confédération Générale des Travailleurs juifs d'Erets-Israël (ha-klalit chel ha-Ovdim ha-ïvrim be-Ertes-Israël).

*- La Légion du Travail.

287- Mochav (pl. Mochavim) : village de coopérative agricole. Le premier mochav *Nahalal* a été fondé en 1921.

La cinquième vague (1932-1938) est moins motivée par le sionisme socialiste qu'elle ne fuit l'antisémitisme européen. Ce mouvement d'immigration (le plus important du yichouv : 217.000 personnes)[288] comporte des industriels, des entrepreneurs, des techniciens qualifiés, et des membres des professions libérales qui importent une part de leurs capitaux à la semelle de leurs souliers. Ils accélèrent le démarrage de l'industrie du *yichouv* et favorisent le développement scientifique et culturel du pays.

Ainsi l'idéologie sioniste socialiste, qui est à l'origine du projet du Foyer National Juif, périclite-t-elle dès 1923, divisant le *yichouv* en deux familles de pensée opposées. L'une, les socialistes, étant animée par l'idée de la "terre-outil" et plus généralement la collectivisation des moyens de production et "l'oeuvre ouvrier". L'autre, possédant des capitaux, les dérobait au danger nazi et fuyait l'imminence de la deuxième guerre mondiale. Quoi qu'il en soit, le *yichouv* aura fourni à l'Etat israélien lors de sa naissance, les idées socialistes, et par ailleurs, les gestionnaires, entrepreneurs, industriels, administrateurs, politiques, législateurs et enseignants. Issus d'une Europe effervescente, ces immigrants, partie prenante des connaissances modernes, des idéologies, des sciences et des techniques, sont les facteurs du développement du pays. Israël ne peut se faire vraiment admettre des nations occidentales, qu'en s'occidentalisant elle-même, c'est-à-dire en s'auréolant du prestige et des modes de la civilisation européenne moderne où les pionniers ont puisé leurs valeurs efficientes.

Après 1948, l'ensemble des "sous-vagues" successives arrivant d'Afrique du Nord et d'Asie ; les Orientaux, modifie la physionomie de la population. Différents de leurs prédécesseurs jusque dans la pratique religieuse, ces nouveaux immigrants hors

---

288- D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 28.

critères ashkénazes, sont, en général, gens peu instruits voire analphabètes, traditionalistes et étrangers aux valeurs occidentales. Natifs sous-développés, à tradition enracinée, pour qui le poids de la colonisation avait limité, en les polarisant, les problèmes et les solutions en même temps qu'elle précisait leur refus et leur adhésion. Leur subite citoyenneté israélienne explose leur mo depsychologique, culturel, religieux, économique et bouleverse leurs us et coutumes jusqu'au sein des familles. Il s'agit, ni plus ni moins, d'une confrontation de deux modes existentiels au terme de laquelle, l'un des modes devra s'effacer devant l'autre et l'on sait que le plus occidental des deux gagne toujours.
De ces Orientaux, les Marocains sont la communauté la plus nombreuse. Leur chiffre atteint, en 1978, 446.000 dont 219 000 immigrés et 227 000 nés en Israël (sabras). Leur taux est de 62% des originaires d'Afrique du Nord, 31% des originaires d'Afrique-Asie et 14% de la population juive d'Israël[289]. C'est donc la communauté la plus nombreuse dans la structure d'âge la plus jeune. Ces néo-israéliens imprégnés de culture arabe et portés par un idéal messianique propre, sont "dépaysés" face à cette société occidentale tournée vers l'efficacité de la production. Leur arrivée en Israël s'avère être pour eux un saut dans l'inconnu.

L'environnement matériel et humain correspond peu à l'espoir de la Terre Promise dont ils rêvaient depuis les temps bibliques. Leur nouvelle et étrange patrie est dévalorisante de leur mode de vie, indifférente à l'égard de leur histoire, de leur culture et de leur sensibilité. L'intégration des Marocains est doublement empêchée, d'un côté par le manque d'hospitalité des Juifs fondateurs, de l'autre par leur propre insuffisance économico-technico-profesionelle. Du fait de leur ignorance des techniques et

---

289- Eitan F. Sabatello, "*La communauté d'origine marocaine en Israël, condition socio-économique et démographique*", in : Juifs du Maroc. Identité et Dialogue, op. Cit., p. 305.

de la bureaucratie administrative, Israël dispose avec eux d'une main-d'oeuvre pour l'agriculture et l'industrie, l'armée, le peuplement des régions désertiques et des territoires frontaliers. La répartition du peuplement dans le pays et la sécurité des frontières les consignent à des tâches peu spécialisées puisqu'elles correspondent globalement à leur capacité immédiate...faisant l'économie du développement individuel des capacités.

A défaut de pouvoir théoriser leur participation, les Marocains prennent une part active à la construction matérielle du Foyer National Juif à quoi les borne le programme d'installation et d'insertion économique.

Les données et statistiques disponibles se réfèrent globalement aux Juifs Afro-Asiatiques, ou Orientaux, et aux Juifs originaires du Maghreb*, et la communauté marocaine y prédominant par le nombre[290], cela nous autorise à utiliser ces données pour étudier le cas de cette communauté.

1) Lieux obligatoires d'implantation

Au moment de l'arrivée des Juifs d'Afrique et d'Asie, l'une des priorités gouvernementales est de décongestionner les métropoles et la bande côtière, d'industrialiser le centre du pays, d'exploiter les maigres ressources naturelles (potasse, phosphate, brome, site portuaire), et de renforcer les zones frontalières. Cette politique n'aurait pu se réaliser sans l'apport d'une main-d'oeuvre

---

*- D. Bensimon-Donath, Immigrants d'Afrique du Nord en Israël.

290- D'après le recensement israélien de mai 1961 la communauté marocaine représentait 73,6% de l'ensemble de l'immigration nord-africaine. D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 92.

peu exigeante. Dès leur arrivée au port, les immigrants sont directement dispatchés vers les régions et les "villes de développement" en zones désertes ; opération "du bateau à la zone de développement"[291]. Ils sont transportés en camions vers ces zones où ils doivent rapidement parvenir à leur autonomie[292].

En 1948, les trois grandes villes : Jérusalem, Tel-Aviv et Haïfa, concentraient 57,6% de la population juive. En 1957, ils ne sont plus que 38,7%. Des villes récemment fondées ont reçu 24,9% de la population juive globale[293]. Les régions nord et sud bénéficient d'un fort apport de nouveaux immigrants à partir de 1953. La création de 434 nouvelles localités (de 1948 à fin 1957) dont 271 dans les districts du nord, du sud, et de Jérusalem, a permis la décongestion des grandes villes. 1956, année record de construction de logements, en ajouta 73% au parc habitable de ces régions[294].
Cette distribution démographique présente un caractère ethnique; dans le seul district de Tel-Aviv 34% des nouveaux immigrants sont Européens, 25% viennent d'Asie et 17% d'Afrique[295]. Au sud on trouve 3,6% d'immigrants européens, venus entre 1948 et 1953, contre 12% venus d'Afrique et 7% d'Asie. Globalement, 80% d'Ashkénazes résident dans la bande côtière contre 63% d'immigrants d'Afrique-Asie. (Ceci à comparer au taux oriental de

---

291- Idem., p. 127.

292- Dimona, par exemple, n'existait que sur la carte au moment de l'arrivée de quelques familles marocaines et tunisiennes. "*Les premières maisons de Dimona, ce sont des maisons en pierre et c'est nos maris qui les ont construites (...). De Tel-Aviv, de Haifa, il venait des ingénieurs*", témoignage d'une habitante orientale interrogée par Haroun Jamous. *Israël et ses Juifs, essai sur les limites du volontarisme*, Paris, éd. Maspero, 1982, p. 36.

293- Shlomo Sitton, *Israël, immigration et croissance*, Paris, éd. Cujas, 1962, p. 170.

294- Statistical abstracl of Israel, 1958, Housing.

295- S. Sitton, op. Cit., p. 171

plus de 50% pris en terme global)[296].
Les immigrants Orientaux sont acheminés au nord et au sud, régions à faible densité et à faibles débouchés économiques, ceci étant peut-être le corollaire de cela.
La politique de répartition ethnico-pragmatique est encore renforcée de 1956 à 1958, lors des arrivées nord-africaines. 67,4% d'entre eux sont dirigés vers les centres de développement, 8,5% vers la zone côtière, 4,9% vers les autres zones urbaines et 3,1% vers les *Kibboutzim*[297]. C'est ainsi que furent peuplés le Neguev et la Galilée naguère désertiques.

Il résulte de cette répartition que les villes de développement représentent une population de plus de 475.000 (en 1972)[298] personnes et contiennent une réserve de main-d'oeuvre importante. Ce faisant, une injustice de situation s'installe : les villes de développement se trouvent loin des centres politiques, économiques et culturels, d'où s'exerce, sur elles, le pouvoir centralisé auquel elles ne contribuent que peu. Ainsi leur population est tenue dans la dépendance vampirisante du pouvoir central, aussi bien au niveau travail qu'au niveau salaires. Sur le plan culturel, social et éducatif elles subissent, du fait de leur isolement, les conséquences de l'inégalité face aux centres urbains de la bande côtière et Jérusalem. Cette inégalité pousse ceux qui le peuvent à l'abandon des villes de développement, attirés qu'ils sont par la tentation des lumières de la civilisation.
La bande côtière de Tel-Aviv reçoit simultanément 37% de migrants de l'intérieur. Leur installation se fait généralement loin du centre, dans les anciennes localités rénovées, et les villes

---

296- Idem, p. 167.

297- A. Chouraqui, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, op. Cit., p. 489.

298- Les originaires du Maroc sont évalués à 166.OOO soit 37% de la population totale de ces villes. Jacques Benzeno, «*Divers aspects de la contribution de la 'Alyah marocaine en Israël* », in : Les Juifs du Maroc. Identité et dialogue, p. 336.

nouvelles formant avec Tel-Aviv-Jaffa le Grand Tel-Aviv[299].

D'après une enquête menée par D. Bensimon-Donath, 56,8% de la population interrogée à Jérusalem et à Tel-Aviv étaient d'abord passés par d'autres lieux et n'avaient abouti là qu'après de laborieuses pérégrinations[300]. A *Qiryat-Chemoné* (sur la frontière libanaise) et à *Beercheva* et *Dimona* (dans le *Neguev*), l'implantation marocaine est officiellement jugée positive. Les autres groupes de ces villes continuent d'aléatoires migrations hormis les originaires d'Europe arrivés en Israël avant 1951[301].
Les migrations intérieures que déplore l'autorité israélienne touchent 40% des nouveaux immigrants. C'est encore plus fréquent chez les "Marocains" qui, plus que d'autres, pâtissent de difficultés d'adaptation[302]. Ce phénomène est généralement dû au manque de coordination entre l'offre d'emploi et l'offre du logement.

> *"Un des obstacles majeurs à la politique de déconcentration de la population résidait dans le fait que l'on a vu souvent s'établir, dans les zones de développement un déséquilibre entre le mouvement des hommes et le mouvement des capitaux, entre le potentiel de travail et l'offre d'emplois."*[303]

L'argument économique est l'élément moteur de la migration, il s'agit souvent de migrants adultes masculins. Ils quittent les lieux où les a envoyés l'Agence Juive, pour chercher un emploi ailleurs (25,2%), pour rejoindre leur famille (19,7%) ou par difficulté

299- D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 489.

300- Enquête menée de janvier 1963 à décembre 1965. Idem. p. 494.

301- Idem, p. 490.

302- Ibidem.

303- S. Sitton, op. Cit., p. 49.

d'adaptation[304]. Les élèves et les jeunes travailleurs des villes de développement sont également soumis aux mêmes causes et aux mêmes effets, quand bien même ceux interrogés par D. Bensimon-Donath exprimeraient moins de désir à quitter leur ville que les adultes... si ce n'est pour rompre l'isolement socioculturel où ils sont. Les motivations adultes sont la quête de conditions économiques améliorées (24,9%) et pour les jeunes, c'est le besoin culturel et ludique et la curiosité de la nouveauté (16,7%)[305].

2) Regroupements communautaires

Les vagues migratrices et la politique d'orientation ont, malgré elles, provoqué une répartition parallèle à la volonté officielle : des regroupements par localité des communautés d'origine.

Dans les régions nord et sud les Nord-africains sont surreprésentés, tandis que les Irakiens sont peu nombreux (14% environ). Par contre 42% de ces derniers et près de 50% d'Européens sont à Tel-Aviv contre 8% de Nord-africains[306].
Dans les grands centres la répartition se fait par quartier. Aux centre-villes, semblables aux centre-villes européens ; les Ashkénazes, à la périphérie et dans les vieux quartiers, autrefois arabes ; les Orientaux. Ainsi chaque grande ville a ses quartiers orientaux dont il existe deux types distincts :

304- D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 495.

305- Idem. p. 496.

306- Idem, p. 129. Ces données s'appliquent aux immigrants venus entre 1948 et 1961 d'après les statistiques de 1961.

1- Les vieux quartiers, naguère arabes : Jaffa, la ville basse de Haïfa (*Shekhounat-ha-Tiqva* «le quartier de l'espérance») et certains quartiers de Jérusalem dont le célèbre Moussrara[307]. Quartiers tous surpeuplés et très fournis en délinquants.

> "*Des immigrants et parmi eux de nombreux marocains qui n'ont pas réussi à s'intégrer dans les villages et les villes des régions de développement vers lesquelles ils avaient été dirigés lors de leur arrivée dans le pays, ont trouvé un logement bon marché dans ces quartiers qui constituent de véritables <<slums>>.*"[308]

2- Les nouveaux quartiers construits aux alentours des villes. Les originaires d'Afrique du Nord y sont regroupés : *Katamonim*, *Kyriat-Yovel*, *Irganim*, *Kyriat-Menahem* dominant la ville de Jérusalem, *Bath-Yam* et *Holon* du sud de Tel-Aviv jusqu'à Jaffa, et les Kyrioth étendues au nord et au sud de Haïfa[309].

Les immigrants Orientaux des grandes villes, regroupés dans d'anciens quartiers vétustes ou des tout récents construits à la hâte, sont enclavés, repliés sur leurs communautés, réduits à eux-mêmes. Ils ne jouissent pas de la convivialité intercommunautaire qui aiderait leur intégration dans la société. C'est dans ces quartiers que s'accumulent les plus forts taux de chômage et de délinquance. C'est souvent là que sont les nord-africains conscients de leur situation "d'infériorité"[310]. Le voisinage des

---

307- Victor Malka en avait fait la description : "*Obscur et retranché, misérable et ignoré. Ilôt de pauvreté [...]. Vieilles maisons délabrées et tordues, rapiécées avec un peu de béton et beaucoup de carton et adossées les unes aux autres dans un désordre de fin de monde.*" *La mémoire brisée des Juifs du Maroc*, Paris, éd. Entente, 1978, p. 79.

308- D. Bensimon-Donath, *Immigrants d'Afrique du Nord en Israël*, op. Cit., p. 491.

309- Ibidem

310- Idem., p. 503

quartiers ashkénazes offre un élément de comparaison discriminatoire éveillant en eux un sentiment d'injustice, de frustration et d'inégalité.
Les agents responsables n'étaient pas pour le brassage des populations, la politique était au contraire de pratiquer l'intégration des individus par le regroupement des communautés d'une même origine, surtout quand il s'agissait de les installer dans une ville de développement quasi-désertique[311].

Cependant, le programme de décongestion de la bande côtière ne s'appliqua pas de la même façon pour les Ashkénazes que pour les Orientaux arrivés à la même période mais d'horizons différents. A l'exception de quelques pionniers équitables, les Orientaux sont seuls chargés de mettre en valeurs et d'apprivoiser les régions les plus ingrates du pays. Cette situation s'apparente mal avec l'esprit pionnier et militant qui animait les sionistes d'avant l'Etat. La jeunesse ashkénaze d'après 1948 a pris goût au confort et aux lumières de la ville qu'elle ne tient pas à échanger contre l'existence austère de la condition orientale, fut-ce par solidarité. Les valeurs d'entraide, de collectivité et de partage se sont périmées. Les quelques Ashkénazes que l'on pouvait rencontrer dans les villes de développement ou dans les mochavim à forte population orientale étaient des fonctionnaires d'encadrement et d'assistance venus là pour "civiliser" les habitants. Ainsi ceux des villes de développement se retrouvent, par la force des choses, refermés sur eux et finissent par constituer des localités "ethniques" où ils tentent de reproduire des habitudes, des modes de vie, et une culture d'avant leur *'aliyah*.

C'est ainsi que ladite "force des choses" fraye le chemin à

311- La ville de Achdod a été fondée en 1956 par une vingtaine de familles marocaines. Véronique Poirier, *Ashkénazes et Séfarades. Une étude comparée de leurs relations en France et en Israël (années 1950-1990)*, Paris, éd. Cerf, 1998, p. 88.

une disparité des groupes, de par leur histoire, leur culture et leur rôle et place en société israélienne. La différence entre les villes de développement et la bande côtière, tant au niveau de la population que de l'activité économique, est d'un rapport semblable à ce qu'on peut constater entre un pays d'Europe et un du tiers-monde. Le "leadership révolutionnaire du yishouv" se transforme en élite dirigeante paternaliste. En 1965, Georges Freidman est l'un des premiers à avoir employé la formule "second Israël", pour désigner les Orientaux remplissant les tâches les moins recherchées car les moins payées :

> *"La ligne du partage "ethnique" est-elle aussi une ligne de partage sociale ? Mais l'est-il aussi dans l'ordre de la dignité reconnue, du statut, psychologique et moral, de la place accordée dans l'économie et les institutions."*[312]

Dix ans après, le sociologue israélien *Shlomo Swirsky* conclut d'une enquête poussée en Israël que la discrimination est la cause principale de la condition déplorable des Orientaux dans ce pays[313].

Toutefois, si les Juifs Orientaux ont fait le peuplement des territoires du nord et du sud et des terres frontalières, leur dépaysement socioculturel dans les villages agricoles, l'effacement de leurs vieilles structures sociales et familiales, et la subordination des villes de développement où ils sont, leurs imposent un sentiment d'infériorité et les fait se distinguer dans le sous-développement. Leur difficulté de s'intégrer dans leur nouvelle patrie fut souvent attribuée à leur dit "sous-développement **originel**". Mais ne sommes-nous pas en droit de

---

312- Georges Friedman, *Fin du peuple Juif*, Paris, éd. Gallimard, 1965, p. 173-174.

313- Voir Shlomo Swirsky, *Orientals and Ashkenazim in Israel. The Ethnic Division of Labour*, Haïfa, 1989 (trad. angl.) Londres, Zed Books, 1989.

penser que leur sous-développement israélien des premiers temps est aussi la conséquence des urgences que le gouvernement choisit ou pas de mettre en avant...le "problème" oriental n'en fut pas une...

3) Prolétarisation et paupérisation

Dès leur *'aliyah* réalisée, les Orientaux désorientés connaissent des conditions difficiles. Ils sont envoyés dans les régions d'Israël les plus ingrates pour y construire les maisons qu'ils habiteront, les routes et les infrastructures inexistantes. Leur situation de pionniers de pointe est donc indéniable. Ils ont pour mission de domestiquer la région alors désertique du Neguev et de boiser la Galilée". Le genre des emplois jugés à leur portée, indispensable mais peu gratifiant, conditionne absolument leur vie personnelle, familiale et communautaire. Partant d'un niveau de connaissances générales et techniques plus que modeste, ils sont, du fait de leurs moindres capacités présentes, systématiquement orientés vers les structures et les emplois non évolutifs et donc sans espérance à court et moyen terme de promouvoir les facultés individuelles existantes parmi eux. Leurs prestations sont circonscrites aux *Mochavim* et aux *kibboutzim* où leur participation à la réussite du secteur n'est pas négligeable. 23% des immigrants devenus agriculteurs sont issus du Maghreb[314]. Beaucoup de Marocains en mal d'insertion optent, parfois délibérément, pour le secteur agricole, souvent à défaut d'autres possibilités.
De 1948 à 1964, sur 267 communautés agricoles fondées, 212

314- D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 130.

(77,5%) sont orientales ![315] Elles sont organisées selon le principe coopératif de la mise en commun des moyens de production, principe circonscrit en Israël au domaine agricole. La différence entre le *Mochav* et le *Kibboutz* tient au fait que le *mochav* est une unité agricole réservée aux familles (70 à 100 familles par *Mochav*). Un lopin de terre est attribué aux familles mais l'exploitation en est subordonnée aux administrateurs agricoles ashkénazes. Cette gestion ôte toute autonomie aux nouveaux ruraux : "*De fait, les administrateurs ont le pouvoir effectif de délimiter le choix des cultures et des investissements infrastructurels et d'assigner les travailleurs à des travaux de défrichement.*"[316]

Le complexe du non-intégré et d'infériorité inhérente est d'autant plus ressenti qu'il cumule le déracinement, la cohabitation conflictuelle avec des immigrants aux modes divers et la subordination obligatoire aux administrateurs par lesquels ils sont réduits à un salariat de base dans un système socioprofessionnel inconnu d'eux. De plus, les coopératives à majorité orientale sont sises dans des régions montagneuses, semi-désertiques ou frontalières, bref difficiles : terre inféconde, manque d'eau, rentabilité limitée, revenus comparés faibles[317], équipement insuffisant, situation relative désavantagée... certains renoncent et rejoignent les centres urbains.

Des sociologues Israéliens, promoteurs de la pensée officielle, renvoient l'échec des Marocains à leur traditionalisme. Ce serait sans tenir compte de la responsabilité de la politique

---

315- Mikhael Elbaz, «*l'Exil intérieur* », in : Les Temps Modernes, op. Cit., p. 216.

316- Idem, p. 217.

317- Le revenu moyen, en 1957, était de 9.000 L.I. pour les anciens mochav contre 3.000 à 1800 pour les nouveaux. S. Sitton, *Israël. Immigration et Croissance*, op. Cit., p. 210.

gouvernementale concernant l'intégration. Ces Juifs, qui n'étaient pas dépourvus de métiers au Maroc, sont en Israël confrontés à des structures inconnues qui les dépossèdent soudainement de leur savoir faire, ici rendu caduc. Dans l'agriculture, seuls les montagnards de l'Atlas étaient aptes à s'intégrer et encore ! S'ils restaient dans les *mochavim*, c'était pour demeurer entre originaires et conserver ainsi un peu de leur identité coutumière. Ce mode de regroupement coïncidait d'ailleurs avec la stratégie d'Etat théorisée par les sociologues officiels pour garantir la stabilité des villages agricoles[318].
Les ex-montagnards marocains étaient peu ou prou disposés à l'agriculture par leur tradition, mais les autres, artisans et commerçants, étaient contraints au dépaysement total et à la dépendance commencée dès leur stage de fermier...mais les salaires et les logements octroyés aux néo-agriculteurs leur étaient indispensables.

Le travail agricole figure, dans le sionisme-travailliste, l'un des éléments majeurs du retour à la terre promise[319]. *Kibboutzim* et *Mochavim*, lieux on ne peut plus égalitaires et collectivistes, promettent une société où l'homme n'est plus exploité par

---

318- "*C'est en misant sur les solidarités "traditionnelles" que les sociologues espéraient obtenir une stabilité des immigrants dans les villages agricoles. Cette stabilité obtenue ne peut alors être attribuée à la prédisposition socio-culturelle des immigrants même lorsqu'il s'agit de communautés originaires de l'Atlas marocain* ". Ibidem.

319- "*La tendance travailliste du sionisme insistait tout particulièrement sur la normalisation et la productivisation qui devaient caractériser la futur nation juive. Cela supposait le retour à l'agriculture et à l'industrie et, par-dessus tout, à la constitution d'une classe laborieuse qui rendrait possible l'établissement d'une structure socio-professionnelle normale, mettant fin à la grande concentration traditionnelle des Juifs dans le petit commerce.*" Samuel Eisenstadt, "La société israélienne contemporaine : une société révolutionnaire en transition", in : La Société juive à travers l'histoire, sous la direction de Shamuel Trigano, t. 1, Paris, éd. Fayard, 1976, p. 667.

l'homme. Mais cette utopie cédera le pas à la productivité capitaliste. Les institutions symboles de l'idéologie pionnière, *Histadrouth*, *kibboutz* et *mochav*, sont instrumentalisés par le pouvoir, en rupture pragmatique avec leurs principes de base[320]. Dans ces conditions, est-il fondé le reproche fait aux Orientaux de n'avoir pas l'esprit pionnier ? Ne peut-on concevoir qu'ils aient pu être désabusés par l'état des choses en "terre promise" où ils pensaient trouver leur épanouissement religieux.

L'appareil étatique, pour des raisons économico-politiques, choisit de financer le secteur industriel au détriment des exploitations agricoles orientales. Seule l'agriculture industrielle est soutenue par les institutions...surtout que leurs membres militants ashkénazes y siègent souvent. Mal représentés, manquant de financement, les paysans orientaux sont contraints à compléter leurs salaires par des travaux extérieurs et, finalement, préfèrent la condition ouvrière.
M. Elbaz exprime à propos des paysans Orientaux, que :

> *"[...] le fait qu'en 1970, vingt ans après leur création, plus de la moitié des villages d'immigrants sollicitent l'aide de l'État, nous incite à considérer ces paysans comme une main-d'oeuvre vouée aux migrations tournantes et à la prolétarisation industrielle progressive."*[321]

Quant au Kibboutz, l'introduction de l'esprit d'entreprise et l'embauche salariale y remplacent peu à peu l'aspiration socialiste égalitaire. L'industrialisation transforme le travail collectif en emplois individuels, remplace la valeur fondamentale de la terre en capitalisme d'Etat et la satisfaction égalitaire des besoins en

---

320- S. Eisenstadt, idem., p. 675.

321- M. Elbaz, op. Cit., p. 219.

hiérarchisation des émoluments. Les *kibboutznikim* ashkénazes se retrouvent souvent propriétaires de plusieurs entreprises[322]. Ils sont chefs de personnel, patrons, dirigent des ouvriers généralement Orientaux. Par choix de rentabilité, ils **embauchent** un personnel instruit des techniques européennes pour accélérer le développement d'une agriculture industrielle à forte rentabilité. L'organisation de la vie et la gestion du kibboutz sont désormais administratives :

> "*La difficulté la plus grave, parce qu'elle touche aux bases même du mouvement, à ses fondements les plus éthiques les plus profonds, est le recours croissant au travail salarié qu'exige, en se développant, l'industrie kibboutzique.*"[323]

L'inaptitude circonstancielle des Orientaux à s'intégrer au kibboutz était, disait-on à l'époque (1950-1960), l'effet direct de leur traditionalisme outrancier, plutôt que d'admettre que le modèle capitaliste qu'on leur présente dès leur arrivée ne s'apparente pas avec celui qui leur était promis à l'achèvement de leur quête messianique.

322- Kibboutz Ha-Artsi possède à lui seul, en 1981, 100 entreprises employant des salariés. N. Menahem, *Israël, tension et discrimination communautaire*, (trad. de l'hébreu par Michèle Bitton), op. Cit., p. 31.

323- G. Friedman, op. Cit., p. 65.

4) Villes de développement : le "Second Israël"

Le projet des villes de développement comprend la mise en oeuvre d'une petite industrie destinée aux Juifs orientaux et correspondant à leurs possibilités professionnelles limitées. Pour mieux contribuer à la construction nationale et s'intégrer dans leur nouvelle patrie, ils doivent parvenir dans ces villes nouvelles à leur propre autonomie.
Vingt-cinq villes dites de "développement" furent établies, à partir d'anciens camps de transit ou dans le désert du Neguev. Ces villes[324], conçues pour 10.000 à 25.000 résidents, sont gérées par des administrateurs envoyés par les gouvernants[325].

A priori, les villes de développement semblent être une réussite d'implantation puisqu'elles ont gardé en leurs murs, contrairement aux *kibboutzim* et aux *mochavim*, beaucoup de Juifs nord-africains* et notamment les Marocains. Ces derniers représentent (au recensement de 1972) 36,7% de la population juive des villes de développement[326].

324- Les plus importantes de ces villes sont Dimona et Beercheva dans le Neguev, Qiryat-Gat et Achkelon dans le Lakhich, Achdod, Ramlé et Lod dans le Centre, Akko et Nazaret en Galilée. La population orientale de ces villes est évaluée à 80%.

325- Mikhael Elbaz, op. Cit., p. 219.

*- Plus de la moitié selon S. Sitton, op. Cit, p. 337.

326- J. Benzeno, op. Cit., p. 337.

Marginalité de l'économie en villes de développement :

Dans les villes de développement à forte population orientale la structure économique n'a pas favorisé une dynamique sociale, économique et culturelle de ses habitants. Appelées ironiquement "villes de sous-développement", elles sont devenues rapidement les sources d'une main-d'oeuvre abondante et peu coûteuse dont la petite industrie fait florès, main-d'oeuvre bon marché dont la sous-qualification est propice aux urgences du système présent...et aux besoins des immigrants. Les "métiers" de "l'exil" perdent ainsi toute utilité dans la société israélienne "occidentale"[327].
Le commerce et l'artisanat, principales occupations dans le pays d'origine (70%) sont exercées respectivement par 8 et 17,8% en Israël où la principale activité est l'industrie[328] et le bâtiment qui les emploient à 46,7% de la main-d'oeuvre totale (en 1954), alors que seulement 6% a travaillé auparavant dans ces branches. En agriculture, leur participation passe de 1,7% dans le pays d'origine à 46,7% en Israël. 70% d'Orientaux ont dû changer d'emploi[329]. Désormais ils deviennent à 85% ouvriers, employés, salariés, alors qu'au pays d'origine, 35% d'artisans, 35% de commerçants et 31% dans les services (coiffeurs) étaient

---

327- Eviter la transplantation des métiers juifs de l'exil, notamment le colportage, tant détesté, figurait parmi les priorités dans le programme de Théodor Herzl favorable à la création d'une classe ouvrière. Voir Claude Klein, *L'Etat des Juifs suivi de essai sur le sionisme de Claude Klein*, Paris, éd. La découverte, 1989, p. 55.

328- 43% de la population active des villes de développement travaillent dans le secteur industriel, contre 25% seulement en Israël. Statistical Abstract of Israel, 1972. Jacques Benzeno, «*Contribution de la 'Alya du Maroc en Israël* », in : Juifs du Maroc. Identité et dialogue, op. Cit., p. 340.

329- S. Sitton, op. Cit., p. 193.

indépendants[330]. Ces gens-là ne souffrent donc pas d'un manque naturel de capacité mais plutôt d'une déqualification inhérente au "dépaysement".

L'arrivée d'immigrants nouveaux avantage les anciens qui abandonnent les emplois inférieurs et subalternes aux nouveaux et grimpent vers des emplois plus qualifiés et mieux rémunérés. L'ancienneté dans le pays donne des prérogatives et déprécie les nouveaux. Ainsi s'applique en Israël le comportement politique commun à tout pays d'immigration ; les nouveaux arrivants doivent se contenter, en général, d'emplois inférieurs à ceux acceptés par les travailleurs nationaux[331].
Le programme d'insertion économique a prévu d'utiliser les immigrants Orientaux aux travaux d'infrastructure et à l'exploitation des minerais, domaines qui n'exigent pas de qualification, hormis les cadres ashkénazes, mais seulement une généreuse main-d'oeuvre. Ainsi les Orientaux se voient assigner des travaux manuels non gratifiants : ouvriers, maçons, serveurs, coursiers, agents de nettoyage, bref les "cols bleus". "*Nous avons ici, à Dimona, deux usines de textile (...). Dans l'une comme dans l'autre les Européens sont tous des employés, quant aux Nord-africains, ce sont des ouvriers devant des machines. Ces Européens se sont formés sur place et les Nord-africains auraient pu se former tout aussi bien...*"[332]

Déclassée, cette population orientale subit les contraintes d'un marché de l'emploi instable : travaux temporaires et chômage[333]. 55,1% des nouveaux immigrants arrivés entre 1961

330- D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 145.

331- S. Sitton, op. Cit., p. 195.

332- Témoignage d'un Marocain interrogé par Haroun Jamous, op. Cit., p. 41.

333- 80% de chômeurs enregistrés au cours de l'année (1957-1958) auprès des bourses de

et 1964 sont orientés vers des emplois temporaires : construction de routes et reboisement. Ce type d'emploi cause une perte qualitative pour 75% d'entre eux, demeure identique pour 20%, et s'améliore pour 5% ![334] De plus, les immigrants déplorent les métiers manuels à la pénibilité systématique qui leur sont réservés, d'où un taux de satisfaction négatif dans les villes de développement plus qu'ailleurs (24,1%)[335].

La création des villes de développement a certainement été une idée efficace, elle a non seulement permis la réalisation du plan d'aménagement du territoire mais en plus elle a contribué à l'économie israélienne grâce à la petite industrie qui s'y est développée. Cela n'aurait pu se réaliser sans la *'aliyah* nord-africaine.
Les réussites de l'Etat dans les secteurs de la haute technologie, de l'industrie lourde et du commerce international, sont en contraste flagrant avec son manque de résultat vis-à-vis de l'intégration des coreligionnaires orientaux et notamment ceux des villes de développement.

Immuabilité de l'emploi, formation d'un sous-prolétariat :

Comme nous l'avons signalé, la structure économique des villes de développement a été basée sur une industrie à faible

---

travail sont classés "ouvriers non-qualifié"—et nous savons que là aussi il s'agit d'Orientaux! S. Sitton, op. Cit, p. 185.

334- Haïm Adler and Michaël Inbar, *Ethnic integration in Israel*, New Brunswick-New Jersey, Transaction Books, 1977, p. 40.

335- D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 164.

capitalisation exigeant une main-d'oeuvre nombreuse et non-qualifiée. Cette structure n'offre à ses impétrants aucune chance d'amélioration à leur statut social : ce qu'ils sont, ils le resteront..
Après quelques années, l'État délaisse cette voie au profit d'une technologie de pointe qui monopolise une grande part des investissements*. L'industrie de pointe est absente des villes de développement où ne se maintient que la petite industrie du début et ses emplois idoines. Et encore ne s'y installe-t-elle qu'assurée du soutien matériel de l'Etat (aide financière et fiscalité inférieure à la moyenne nationale) et d'une main-d'oeuvre bon marché disponible. Cette petite industrie tourne autour de trois types de productions : textile et confection, industrie alimentaire (liée aux kibboutzim voisins) et le conditionnement (l'emballage). Tout cela absorbe une moitié des ouvriers orientaux dont 74,3% dans les usines locales.
A *Dimona*, 96% d'ouvriers d'industrie (soit 50% de la main-d'oeuvre active) se groupent dans deux manufactures de textiles. A *Kyriat-Shmona* 71% des travailleurs sont cantonnés également dans cette branche[336]. Dans les deux cas l'Oriental est largement majoritaire. Ceci freine la progression et la mobilité des ouvriers sur l'échelle des emplois (50% des ouvriers semi-qualifiés et non-qualifiés se trouvent dans ces villes)[337], surtout dommageable pour les jeunes. Parmi ces derniers, les plus compétents ou ambitieux quittent leurs villes, abandonnant famille et communauté.
Le revenu moyen dans les villes de développement est nettement inférieur à la moyenne nationale pour la même activité. La main-d'oeuvre y est inépuisable puisque 60% des jeunes y reçoivent une

---

*- Le budget industriel du gouvernement est orienté depuis l'occupation de 1967 aux travaux d'implantation et l'industrie d'armement.

336- Ces chiffres s'appliquent pour les années 1972-1978. Mikhael Elbaz, «*L'Exil intérieur* », op. Cit., p. 220.

337- Jacques Benzeno, op. Cit., p. 340.

scolarité technique[338]:

> *"L'État, en favorisant l'implantation des grandes entreprises à faible capitalisation, mais qui exigent une main-d'oeuvre abondante et peu qualifiée, a induit la constitution d'un sous-prolétariat industriel."*[339]

L'industrie des villes de développement basée sur la main-d'oeuvre orientale, est aux mains des Ashkénazes (85%) qui en détiennent le capital et la gestion. Cadres, ingénieurs et dirigeants sont détachés par le siège central de leur compagnie. En général, ils sont résidents temporaires et leurs salaires sont importants (avantages et dédommagements)[340], mais ils ne réinvestissent pas sur place et leur pouvoir d'achat s'évade vers les grands centres qu'ils ne quittent, en fait, que le temps de leur mission. A *Dimona*, par exemple, les ingénieurs ashkénazes refusent les logements offert par le maire de la ville qui souhaite en diversifier la population. Ces ingénieurs préfèrent résider à Beercheba (à plus de 30Km de *Dimona*), ville plus grande et plus animée, et en même temps bénéficier de l'indemnité offerte par leur compagnie pour le transport (12% du salaire)[341].

Un autre inconvénient important est la monopolisation par quelques compagnies des industries de ces villes d'intégration. Dans 14 des 25 villes de développement, un tiers de la main-d'oeuvre est dépendant d'une ou de deux entreprises[342]. Les

---

338- Idem, p. 344.

339- Mikhael Elbaz, op. Cit., p. 216.

340- A la périphérie, par exemple, les entreprises ne payent que 25 % d'impôt sur les profits au lieu de 46 % comme c'est le cas au centre. Idem., p. 221.

341- Haroun Jamous, op. Cit., p. 54.

342- 34,7% de la main-d'oeuvre de Dimona travaille dans l'usine de textile : *Kittan Dimona* et à *Yoknean*, 82,5% des emplois dépendent de l'usine de métaux *Koore*. Sh. Swirsky, *The*

conditions d'embauche à la *Kittan Dimona* et autres sont d'autant plus "ciblées" que les possibilités pour la main-d'oeuvre locale sont très restreintes. Ici, comme ailleurs dans le monde, les monopoles dictent leurs conditions à une main-d'oeuvre sans moyens de défense.
L'immuabilité de la production renforce la dépendance des travailleurs orientaux dont la mobilité, et donc les choix, sont d'autant moins possibles que leur famille est nombreuse. Ainsi, dans ces villes, on observe les caractéristiques d'une classe défavorisée : revenus faibles, difficultés scolaires, délinquance et déliquescence familiale, au regard de la famille juive si soudée, au Maroc par exemple.

4) Paye et inégalité orientaux-ashkénazes

Du fait de l'ensemble de ces conditions et de leur statut ouvrier semi-qualifié et non-qualifié, les Orientaux perçoivent en moyenne des salaires nettement plus bas que les Ashkénazes. En 1959, le revenu moyen par tête est de 50. L.I pour les Orientaux et de 90. L.I. pour les autres. Dix ans après (1969), la différence est la même : 147 L.I. pour les premiers contre 261 L.I. pour les seconds[343]. Ainsi, en dix ans, le jeune pays d'Israël n'a rien changé au traitement inégalitaire de ses populations ; les Juifs concepteurs du sionisme et créateurs de la nation en demeurent les principaux bénéficiaires, tandis que les Juifs du peuplement de base en

---

Development Towns on Israël, Haïfa, Breirot, 1986, p. 14.

343- D'après Ben Porat, «*Les Panthères noires d'Israël. Est-ce le symptôme d'un mal qui ronge la société à la faveur de la guerre* », l'Arche, n° 172, année 1971, p. 53.

demeurent les servants démunis. Malgré tout, Ashkénazes et Orientaux réalisent ensemble le rêve fraternel du retour à la source. 20% des salariés les plus bas dans l'échelle des salaires reçoivent 7% du total des revenus en 1955. En 1964, en pleine expansion économique, les revenus des mêmes 20% ont chuté à 5,1% puis à 4,8% du total des revenus en 1969![344] Contrairement à ce qu'on pouvait logiquement attendre, les disparités du pouvoir d'achat des Israéliens s'accentuent au fil du temps...

Vingt ans plus tard, la proportion d'Ashkénazes parmi les "cols blancs" est supérieure de 90 % à la représentarions orientale et le salaire moyen d'un Oriental est de 35 % inférieur à celui d'un Ashkénaze...Mais Ashkénazes et Orientaux réalisent ensemble le grand oeuvre.

La position initiale des mieux placés leur donne un avantage exponentiel du fait qu'une place dominante se renforce naturellement des nominations qu'elle promeut et des choix stratégiques qu'elle influence...tandis que l'évolution de la progéniture de ces mieux placés a toute chance d'évoluer favorablement depuis le foyer familial et l'école jusqu'aux positions dominantes de la production, de l'administration et de l'Etat.

Les conséquences de cette disparité entretenue apparaissent dans les statistiques de 1985 ; 15% des Ashkénazes travaillent dans les domaines scientifiques et académiques contre 3,2% des Orientaux tandis que 15% des Ashkénazes travaille dans la petite industrie, la mine et le transport, contre 30% des Orientaux. Cette différence est une conséquence de l'implantation en villes de développement qui sont à l'écart des plans et programmes économiques et sociaux des métropoles.

Les revenus inférieurs des Orientaux les aspirent dans la

344- Ibidem. Voire aussi Arié Chapir, «*Pourquoi les Panthères noires* », in : Les Nouveaux Cahiers. Hiver 1971-1972, pp. 43-50.

dépendance accrue aux aides sociales. En 1973, 40,3% des pauvres se trouve dans ces villes alors qu'elles n'abritent que 17% de l'ensemble de la population israélienne[345]. Au début des années 80, 90% des assistants sociaux sont des Ashkénazes alors que 90% des assistés sont des Orientaux. A cette même période environ 600.000 Orientaux habitent dans des quartiers défavorisés[346]. A cela s'ajoute le chômage qui touche une grande partie des Orientaux notamment en villes de développement où il peut atteindre 20% de la main d'oeuvre. C'est le cas par exemple à Karmiel, une petit ville de 20.000 habitants qui à la suite de la fermeture de 20 des 60 entreprises, 1100 emplois ont été supprimés.
Les conséquences de cette disparité se constatent dans la scolarité : 83% d'élèves Orientaux ont des difficultés scolaire au primaire contre 45% au niveau national, et dans la délinquance : le taux y est de 26,6% en classe d'âge de 9-16 ans, contre 14,3% au niveau national[347].

Les Villes de développement sont une pépinière ouvrière où la scolarité est délaissée, elle y est dispensée à minima parfois par des militaires dévoués mais inaptes à la tâche :

> "*Là, (dans les villes de développement), sont arrivés encore moins de professeurs et encore moins de stimulants. Pendant toute une génération, des milliers d'enfants ont dus se contenter des services d'enseignements irréguliers assurés par des enseignantes-soldats qui (malgré tout leur mérite)*

345- Mikhael Elbaz, op. Cit., p. 223.

346- Voir Amos Oz, *Les Voix d'Israël*, p. 28-29, "*A Beth Shemesh c'est pourtant la décrépitude qui marque le quartier des immeubles collectifs construits, (...) au début des années 50. Le plâtre s'écaille des murs, laissant par endroits apparaître le béton brut. (...) Dans ces grands terrains vagues, (...) n'apparaissent que quelques pauvres arbres fruitiers, une étable, un poulailler.*"

347- M. Elbaz, op. Cit, p. 224.

ne sauraient prétendre à l'efficacité de professeurs diplômés."[348]

Déjà mal scolarisés, les jeunes sabras orientaux sont, de plus, livrés à eux-mêmes ; l'apport éducatif familial étant déchu par les conditions économiques et sociales du milieu.
Avec ces statistiques et ces observations on peut difficilement écarter l'interdépendance de l'origine ethnique et de la condition socio-économique d'une part, et de la répartition spatiale d'autre part.
La concentration des Orientaux, et notamment des Marocains, dans certains dossiers tels que la délinquance, les accidents routiers, les naissances hors mariage et la prostitution ne sont-ils pas l'indice d'une gestion inégalitaire de l'intégration des Orientaux par le sionisme ? Ne traduisent-ils pas une carence de l'idéologie fondatrice du pays, c'est-à-dire la "fusion" des exilés ? Ne s'agit-il pas d'une stratification sociale hiérarchisée contenue dans le projet sioniste : le rapport entre Ashkénazes et Orientaux marqué d'un paternalisme distancié des premiers pour les seconds ?
Une relecture de ce paternalisme-là, parfois même justifiable, permettra peut-être de mesurer son impact sur "l'infériorité Orientale".

348- S. Sitton, op. Cit., p. 31.

CHAPITRE DEUXIÈME

Relégation des Orientaux dans l'idéologie sioniste et la société israélienne

1) "Normalisation" de l'Etat et de sa population hétérogène

L'aboutissement du sionisme à L'Etat israélien érigea l'idéologie de ses fondateurs en idéologie nationale. C'est-à-dire pour tous. Valeurs et culture ashkénazes sont institutionnalisées pour affirmer l'unité de la nation. La culture israélienne, élément central de cette unité, est basée sur les critères du yichouv issus de critères occidentaux. Cette culture, devenue minoritaire en Israël après la fondation du pays, demeure, sous la férule ashkénaze, la culture officielle chargée d'homogénéiser un peuple issu de tous horizons, en effaçant les riches différences des cultures originelles respectives de ses membres.

Dans sa vision fondamentale, le sionisme préconisait la création d'un État-nation "**normal**"[349] pour intégrer la

---

349- S. N. Eisenstadt, op. Cit., p. 667.

communauté internationale en tant que partenaire à part égale et mettre fin à l'anomalie inhérente à l'existence juive en diaspora.

L'entité politique juive, conçue en termes de nation, qu'imaginait Herzl, devait, pour être forte, être moderne et progressiste à l'image des sociétés européennes (d'où les Juifs furent souvent exclus). En devenant, face aux nations, une nation partenaire, les Juifs retrouveraient leur dignité, leur droit au concert international, le respect des "Gentils", et affirmeraient leur identité. Cependant l'identité que préconisait Herzl était à son image et à l'image des sionistes émancipés, laïcs et assimilés : une identité occidentale.

A cette conception pro-occidentale s'opposa, quelque temps, une autre, "orientale", soutenue par une minorité sioniste du yichouv qu'inspiraient les mouvements de libération préconisant le retour aux racines authentiques et historiques. Le sionisme signifiait pour cette fraction le retour vers la civilisation orientale ; la Palestine, terre des ancêtres étant située au coeur de l'Orient. L'oppression et les pogroms de l'Europe appuyaient cette nécessité du retour à la terre orientale :

> *"Notre destin est en Orient. Je sais qu'un jour viendra où les centaines de millions d'hommes qui vivent en Orient, ces os blanchis, vont renaître, se dresser, armée innombrable; alors l'Orient s'éveillera et dominera le monde, et abolira l'hégémonie de l'Occident (...) alors de nouveaux peuples vigoureux apparaîtront et fonderont la société nouvelle (...) et vous, mes frères, quand vous retournerez vers l'Orient, vous devrez toujours vous rappeler que par votre naissance vous appartenez à l'Orient (...) parce que le pire ennemi des Juifs est l'Occident et que, par conséquent, il est contre nature que nous, les Hébreux, peuple d'Orient, associions notre sort à celui des nations*

d'Occident. (...)."[350]

Face à l'Occident hostile, l'Orient est idéalisé. La Palestine ; ses paysages, ses vergers, ses cités et son désert, n'étaient pas inconnus des pionniers imbibés de ces images dont regorge la Bible : "*Je m'émerveillais que tout me semblât si familier, comme si j'avais connu à l'avance chaque rocher, chaque arbre, chaque colline dénudée. Quand le train arriva à Jerusalem, je sentis que j'arrivais chez moi*".[351]

La littérature du *yichouv* exprime cet élan vers l'orientalisme, poussé parfois à l'extrême, mais qui signifie en fait la préoccupation des sionistes de tout bord : formuler une nouvelle identité. L'Arabe palestinien est alors perçu comme un frère lointain avec qui les sionistes allaient bâtir une nation nouvelle : "*Il est certain que, parmi les Arabes palestiniens nous trouvons beaucoup d'hommes de notre peuple, séparés de nous depuis quinze cents ans (...). C'est cela qui dictera notre attitude envers eux, il est clair que notre relation ne peut être que celle de frères. Non pas seulement des frères au sens politique —puisque l'histoire veut que nous partagions le même Etat— mais aussi des frères, fils de la même nation.*"[352]

L'Arabe "fier" et "libre", ce cousin lointain, offrait, pour ces sionistes pro-orientaux en quête d'une identité authentique, un modèle à suivre. Le portrait du nouveau Juif dans la littérature de

---

350- M. Z. Feierberg, "*Lean* " (Vers où ?), Tel-Aviv, non daté, p. 62. Cité d'après A. Rubinstein, *Le Rêve et l'histoire. Le sionisme, Israël et les Juifs*, Paris, éd. Calman-Lévy, 1985, p. 72.

351- Ruben Rubin, *An Autobiography*, Tel-Aviv, non daté, p. 53. Cité d'après Amnon Rubinstein, idem, p. 74.

352- Israel Belkind, *Ha-aravim Be-eretz Israel* (Les Arabes sur la terre d'Israël), Tel-Aviv, 1969, p. 23-24. Cité d'après A. Rubinstein, idem., p. 73.

ce mouvement était celui d'un "*cavalier expert, (qui) monte un cheval arabe, porte le keffieh et ne craint pas les Arabes. Il les combat au besoin, et les Arabes le respectent, l'acceptent comme un des leurs.*"[353]

Certains allaient jusqu'à penser à des mariages judéo-arabes pour hâter l'unification des deux peuples. D'autres, afin de montrer l'exemple, partaient vivre auprès des Arabes pour connaître leur civilisation et adopter leurs moeurs[354].

Cet idéal orientaliste qui divisait les pionniers de la première et de la deuxième *'aliyah*, était celui d'une petite minorité. Cette inclination orientale qui voulait créer une sorte "d'espéranto" du Juif nouveau, décline avec la première guerre mondiale et la Déclaration de Balfour. Le mandat britannique sur la Palestine et la libre immigration qu'il accorde aux Juifs, exacerbe le nationalisme arabe, et l'Arabe palestinien perd son prestige héroïque et biblique pour devenir l'ennemi incontournable.

Ce sont donc les thèses pro-occidentales de Herzl, Jabotinsky et Nordeau qui l'emportent. Ainsi les sionistes pro-orientaux comme les pro-occidentaux étaient animés par le même objectif : la normalisation de l'Etat Juif par la création d'une nouvelle identité en rupture avec celle de la "*galout*".
De ce fait la normalisation ne réside pas uniquement dans l'union politique du peuple, elle consiste à rompre avec le judaïsme de la diaspora et le juif de l'exil, en créant une identité nationale, une culture unique et un peuple homogène. L'acte politique du retour

---

353- Idem. p. 79.

354- Pesah Bar Adon, devenu un archéologue célèbre, avait pris à l'âge de 20 ans le nom arabe d'Aziz Effendi et accompagna une tribu bédouine dans son long périple à travers la Palestine et la Transjordanie, de même que Moshé Dayan passa une grande partie de sa jeunesse en compagnie de jeunes arabes dont il admirait l'ingéniosité, la sagesse et l'amitié. Idem, p. 78-79.

doit s'accompagner impérativement d'une renaissance culturelle unificatrice sous le slogan : "*Un peuple, une langue, une culture*". La Rédemption, qui procure au sionisme sa légitimité auprès du peuple Juif, est modulée, déviée de son sens initial, par un nouveau concept, laïc, national, moderne.

Le rejet de la diaspora, considérée par les sionistes comme une "faiblesse atavique", entraîne celui du judaïsme qui a tenu lieu d'unité nationale du peuple Juif durant le grand exil. Les idées sionistes-socialistes s'étendent aux dépens du vécu religieux, de la sphère politique à la sphère économique et sociale, marginalisant bientôt les fidèles, ceux pour qui le retour en "terre sainte" est la promesse divine de vivre pleinement leur judaïsme.

> "*Les fêtes juives prirent un sens nouveau, social, agricole ou national. A la cérémonie du Seder, la traditionnelle Haggada était remplacée par des textes et des poèmes modernes. On ne célébrait Chavouot, la fête des Semaines, jour de don de la Thora sur le Sinaï, que sous son aspect champêtre et temporel: une présentation des premiers fruits de la saison au cours d'une cérémonie qui voulait recréer l'héroïsme des Maccabés et la libération des Juifs du joug étranger avec parfois même une coloration de lutte de classe. (...) On inventa de nouvelles fêtes : la fête des arbres, l'anniversaire de la dernière révolte contre les Romains, celle de Bar Kokheba, l'anniversaire de la naissance de Herzl, et naturellement le Premier mai, journée internationale de la solidarité ouvrière.*"[355]

Et même les sionistes religieux étaient séduits par ce courant de "normalisation" :

355- Propos de S. H. Landau, fondateur de *Hapoel Hamizrahi* (mouvement travailliste religieux), idem., p. 26.

> *"Israël en exil a cessé d'être un peuple ou, plus exactement, un peuple vivant...Un peuple qui n'a pas de terre à lui, dont la force vitale naturelle est tarie, n'est pas un peuple. Le parasitisme, conscient ou inconscient, devient sa seconde nature."*[356]

Parallèlement, on assiste à l'apparition du mythe du "*sabra*"*, l'Israélien de souche, l'Hébreu, doté de toutes les qualités qui font de lui un être grand, fort, hardi, hâlé et constellé de taches de rousseurs, dynamique, peu soucieux de politesse, impudent mais de bon coeur, arrogant mais sympathique..." à l'opposé du juif de l'exil définit comme : "faible, opprimé, pâle, apeuré et méfiant."
Le Sabra est "le super Juif" sans aucun lien avec le judaïsme de l'exil. Son histoire, sa culture, sa civilisation, commencent avec le sionisme. Jabotinsky en dessine le portrait "idéal" dans les termes suivant:

> *"Nous partirons du yid typique d'aujourd'hui et nous imaginerons un type diamétralement opposé. (...) Puisque le Yid est laid, chétif, dépourvu de prestance, nous doterons l'Hébreu idéal d'une beauté viril. Le Yid est humilié, aisément apeuré; notre Hébreu doit donc être fier et indépendant. Le Yid est méprisé par tous, et l'Hébreu doit donc charmer le monde entier..."*[357]

Les pionniers envisageaient donc non seulement une nation nouvelle mais aussi un homme nouveau, l'Hébreux, qui puise ses racines dans le kibboutz, le travail manuel, le retour à la terre et l'amour de la nature. "*Une génération de Juifs admirables qui*

356- Ibidem.

*- Sabra du sabar : figue de barbarie pris en tant que symbole du futur "Hébreu" ; natif d'Israël, doux de l'intérieur et piquant de l'extérieur.

357- Amnon Rubinstein, op. Cit., p. 22.

surgira du sol" comme le prédisait Herzl dans l'Etat Juif[358].

L'agriculture et l'industrie allaient permettre de remplacer les formes de vie et de productions des diverses communautés en Diaspora jusque-là tenues pour anormales. Il ne fallait pas que soient transportés en Israël les traditionnels métiers de l'exil. La tendance travailliste du sionisme aspirait "à la constitution d'une classe laborieuse qui rendrait possible l'établissement d'une structure socio-professionnelle normale"[359].

Cette semence idéologique a porté ses fruits dans les années 1950. Les sabras s'accordaient tous les traits de caractères du type israélien idéal. Dans leur comportement se discernent les signes d'un sentiment non-juif qui tend à les couper de leurs origines et les rapprocher des "Gentils". L'Israélien nouveau, le fier Hébreu, se sentait plus disposé à frayer avec son égal de fraîche date, l'Occidental, qu'avec son «demi-frère miséreux», le Juif de l'exil,[360] et qu'avec tout Juif qui lui renverrait une image différente de celle qu'il veut pour sienne. Cela expliquerait-il, en partie, ses rapports altiers avec ses frères Orientaux ?
Le terme "Juif" est remplacé par "Hébreu", une terminologie qui couvre toutes les institutions, les associations et même les patronymes. Les noms et prénoms sont échangés contre des noms bibliques, rarement utilisés en Diaspora. Ainsi Abraham, Jacob, Sarah, Rébécca sont-ils abandonnés au profit de Amos, Yoram, Uri, etc....

> "*En feuilletant un annuaire des téléphones, on voit défiler la postérité complète d'Abraham énumérée dans la Genèse, et*

358- Théodore Herzl, *l'Etat Juif*, (trad en français) Paris, éd. Stock, 1981, p. 139.

359- S. N. Eisenstadt, op. Cit., p. 667.

360- Ammon Rubinstein, op. Cit., p. 42.

les héros de l'Histoire du peuple juif, de Yehuda jusqu'à Bar Kochba"[361].

Ce mouvement d'hébraïsation commencé avec les pionniers de la seconde vague d'immigration, s'accentua dans les années 1920 avec David Ben Gourion, alors secrétaire général de la *Histadrout*, qui appuya vivement l'hébraïsation des noms.
Un éloignement s'est fait d'une part entre les Hébreux d'Israël et les "Juifs" de partout[362], et d'autre part entre une majorité d'israéliens laïcs socialistes et une minorité de religieux orthodoxes. Dans les années 1950-1960, la thèse de normalisation est à son apogée avec le mouvement des "*Cananéens*" farouchement hostile à la Diaspora qu'il perçoit comme une "anomalie". Son rejet du judaïsme et du juif de l'exil est, pour le moins, déconcertant :

> "*Il n'existe pas d'Hébreu s'il n'est un Hébreu fils de la terre des Hébreux, et tout autre est exclu. Qui vient de la Diaspora juive est un Juif mais pas un Hébreu, et ne peut être rien d'autre qu'un Juif, bon ou mauvais, fier ou lâche, il est toujours un Juif. Le Juif et l'Hébreu ne peuvent être identiques, et* ***qui est un Juif ne peut jamais devenir un Hébreu.***"[363]

Extrémistes jusqu'à l'absurde, les *Cananéens* n'en dévoilent pas moins un courant de pensée prêt à sacrifier le "Juif" au profit de

---

361- Georges Freidman, *Fin du Peuple Juif?* Paris, éd. Gallimard, 1965, p. 35.

362- "*Il faut avec un nouveau mètre, disait Ben Gourion, faire un tri dans notre vieille besace. Tout ce qui est assez grand, assez important pour notre nouvelle route, nous l'emporterons avec nous. Tout ce qui est mesquin, pourri et qui pue l'exil, nous le jetterons, et il disparaîtra avec le mauvais héritage du passé mort, afin que le passé ne projette pas son ombre sur notre âme nouvelle et ne profane pas notre rédemption.*" Cité par Amnon Rubinstein, op. Cit., p. 50.

363- Idem., p. 52.

"l'Hébreu"[364]. On ose penser à ce que pouvaient dire ces "Cananéens" à propos des Juifs "arabes"!

Ainsi le processus de normalisation engendre une double négation ; celle du judaïsme traditionnel auquel les fondateurs opposent une idéologie laïque, et celle du judaïsme oriental qu'ils remplacent par une culture occidentale. Les nouveaux citoyens d'Israël, les Hébreux, doivent être conformes au type sabra, l'Israélien moderne. De ce fait, les identités ethniques et culturelles développées par chaque communauté dans son exil doivent fusionner dans le modèle *yichouv*. Le slogan "**Hébreu parle hébreu**", est la condition de la citoyenneté et de l'intégration dans la société, le nécessaire renouveau de l'hébreu implique la négation des langues utilisées en Diaspora.
L'essor de normalisation coïncide avec l'arrivée des Juifs originaires du Maroc (1950). Plus que désorientés, ils sont choqués par les comportements hostiles, le mépris affiché à leur égard, et surtout par la rupture radicale avec le judaïsme. Le dépaysement les accule à la marginalité. La rencontre entre deux mondes disparates se passe dans l'insensibilité des uns et l'ignorance des autres. Insensibilité des Ashkénazes vis-à-vis de l'histoire, de la culture, du judaïsme, et surtout de l'effet sur les Marocains de leur mue subite. Ignorance des Marocains qui ne reconnaissaient plus la terre de leur rêve poétique :

> "*Ils s'imaginaient débarquer dans une cité messianique, mieux disposée au règne d'un roi, descendant de la Maison de David, qu'à un règne démocratique qui détrônait leurs*

364- "*Le judaïsme tout entier, ses valeurs, la totalité de son histoire, est étranger à cette génération de natifs de cette terre, à ses jeunes garçons, à ses jeunes hommes (...) Il leur est étranger parce que l'expérience sociale dont ils sont nés, dans laquelle ils grandissent, est, par sa nature même, à l'opposée de l'expérience juive.*" Idem, p. 51.

rabbins en faveur de douteux et mécréants collecteurs de voix électorales..." [365]

L'arrivée massive des Orientaux fait naître dans la classe dirigeante et dans la population ashkénaze la hantise de la "Levantinisation" d'Israël[366]. L'Ashkénaze se sentait menacé de perdre son hégémonie politique et culturelle. Il fallait de toute urgence contenir ces Orientaux qui avaient, selon les Ashkénazes, subi l'influence néfaste des "musulmans arriérés" et les acculturer pour les "israéliser". En 1926, *Zeev Jabotinsky*, écrivait :

> *"Nous, les Juifs, n'avons rien de commun avec l'Orient. Tant que les masses incultes de notre peuple resteront proches de leur passé oriental, il faudra essayer de les en éloigner. Nous montons en Erets-Israël d'abord pour notre bien-être social et ensuite afin d'élargir les frontières de l'Europe jusqu'à l'Euphrate. En d'autres termes, nous devons extirper chez les Juifs d'Erets-Israël toutes les traces de l'âme orientale."*[367]

Mais le processus d'acculturation fut lent et douloureux. Pour devenir israélien il fallait abandonner toutes traces des origines, épouser l'idéologie nouvelle, refouler tout orientalisme dans les limbes d'une mémoire révolue.

365- Ami Bouganim, *Le Juif égaré*. Paris, éd. Desclée de Brouwer, 1990, p. 204.

366- D. Bensimon-Donath et Eglal Errera, *Israéliens, des Juifs et des Arabes*. Bruxelles, éd. Complexe, 1989, p. 171.

367- Cité d'après Véronique Poirier, op. Cit., p. 75.

2) Processus ashkénaze d'israélisation

Le terme adapté devrait être "assimilation" et non "israélisation". S'il est convenu qu'une culture nationale soit la somme des cultures de ses populations, la culture israélienne devrait donc être une culture pluri-ethnique, c'est-à-dire un ensemble de valeurs et de signes dans lesquels chaque groupe se reconnaîtrait et par lesquels chacun exprimerait sa spécificité confraternelle. Mais la réalité israélienne ne contient qu'un unique modèle de valorisation ; la culture ashkénaze, seul véhicule officiel d'évolution légitimé par sa supériorité supposée. Le *yichouv* avait fait un rêve ardent et généreux : réunir les Juifs du monde en une nation exemplaire d'humanisme et forte et égalitaire. Hormis ce dernier point constitutif de tous les autres, ce rêve est presque passé, parfois, en voie de réalisation.

Ainsi, le sionisme politique favorise-t-il l'hégémonie du groupe auquel il s'identifie (les Ashkénazes), justifiant son paternalisme vis-à-vis des Orientaux par un "sous-développement d'origine". "*De manière générale, dans un contexte pluri-ethnique, plus une culture est prestigieuse et plus elle est en mesure de fournir au groupe correspondant les conditions d'une acculturation harmonieuse.*"[368] Celle des Ashkénazes étant "prestigieusement" occidentale, elle s'offre victorieusement à remplacer toute autre, au point de la réduire à une quasi-disparition. Ce prestige plaît évidemment aux originaires d'Europe plus qu'à ceux venus des pays arabes avant ou à la même période. Les immigrants d'Europe sont plus proches du modèle de référence et leur "fusion" réclame

---

368- Selim Abou, *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, éd. Anthropos, 1981, p. 57.

moins de concessions[369]. Certes des communautés d'Europe orientale avaient subi de la part des Ashkénazes une attitude de rejet, mais leur même origine culturelle yiddish leur avait permis ensuite d'être intégrées plus rapidement. Ceux-là subissent moins le trouble identitaire et le dépaysement puisqu'ils retrouvent en Israël un type d'organisation sociale, économique et politique qui ne leur est pas totalement étranger. En revanche, dans la confrontation des Juifs de l'Occident et de l'Orient musulman, se heurtent deux mondes, deux cultures, deux modèles de civilisations ; les immigrants orientaux étaient aux antipodes de la civilisation moderne et laïque incarnée par les Ashkénazes[370]. Ainsi l'acculturation ne pose de vrais problèmes qu'à l'Oriental. Pour réaliser son intégration, sa culture appelée "primitive et retardataire" doit disparaître, son assimilation étant le prix de sa présence. Pour enlever tout à priori au terme "assimilation", soulignons au passage la définition que lui donne SELIM ABOU : "*Il signifierait (dans le cadre culturel) que les membres du groupe récepteur éliminent radicalement leur identité ethno-culturelle pour endosser une autre identité, qu'ils cessent d'être eux-mêmes pour devenir autre.*"[371]

Les résultats longtemps négatifs montrent l'impossibilité d'arracher l'individu à l'identité culturelle profonde de son groupe humain. Plus qu'ailleurs, le terrain israélien est celui qui, le mieux, se prête à l'examen des problèmes posés par l'immigration : intégration, acculturation, mélange ethnique, en tant

---

369. Samy Smooha, *Social research on Jewish ethnicity in Israel 1948-1986*, A review and selected Bibliography with Abstracts. Haïfa, Haifa University, 1987, p. 58.

370- Véronique Poirier, op. Cit., p. 70.

371- Selim Abou, op. Cit., p. 59. Citons à titre d'exemple le travail des institutrices et des assistantes qui sont intervenues auprès des familles orientales dès leur arrivée en Israël afin de leur faire adopter des règles d'hygiène et de nouvelles habitudes vestimentaires ou alimentaires, de nouveaux modes de vie et de pensée.

qu'hypothèse du devenir des sociétés dans la mondialisation.

Du "Rassemblement" des exilés à la "fusion" des immigrés :

Dans la déclaration d'indépendance (proclamée en 1948), le principe absolu de l'Etat israélien était d'ouvrir ses portes à "l'immigration des Juifs de tous les pays de la diaspora". Ce principe se traduit dans l'idéologie sioniste par la notion de "Rassemblement des exilés" (*Kibboutz Galouyyot*) inspirée des textes bibliques[372]. Mais le rassemblement en Israël de plusieurs ethnies différentes brouillait le rêve épique d'unité nationale. La force menaçante des Orientaux résidait avant tout dans leur être communautaire[373]. L'objectif fondamental est donc de l'éradiquer et le remplacer par une conscience d'unité nationale.

Le concept de rassemblement consiste à intégrer les différents groupes dans les mêmes institutions : écoles, armée, entreprises, où les individus finiront par établir des relations unitaires confortant la nation. Mais avec le débordement des problèmes ethniques en crises, on s'aperçut qu'il était difficile de gommer les fidélités antérieures, les liens de sang et les filiations spirituelles. Le caractère ethnique des crises qui ont secoué Israël à deux reprises (1959 et 1971)* a montré que la disparité économique couvait un autre écartèlement : la différenciation culturelle. On remplaça alors le concept du "rassemblement des exilés" par celui de la "fusion des communautés" (*Mizoug*

372- Ezéchiel : 37, 21 : "*Voici que je vais prendre les enfants d'Israël parmi les nations où ils sont allés. Je vais les rassembler de tous côtés et les ramener sur leur sol.*"

373- Pierre Trigano, «*Séfarades, Prolétariat, sionisme* », in : Les Temps Modernes, op. Cit., p. 291-292.

* - Voir supra : pp. 197-209.

galouyot). Le concept de "fusion" qui évoque en principe une sorte de communion par la réciprocité, et basée sur le mélange est, dans le contexte israélien, unilatéral. Il s'agit strictement de "fusionner" l'Oriental dans le moule ashkénaze, et par là d'effacer l'emprunt judéo-arabe. Car cette fusion implique l'oubli de l'Histoire et de sa poétique chez ceux qui ont fait durant si longtemps de leur mémoire raison et sentiment d'être. "*Je suis là (en Israël) parce que j'ai gardé la mémoire et, aujourd'hui, on me demande de la perdre.*"[374]

En fait, les Ashkénazes portent le même genre de regard sur les Orientaux que celui porté par les Occidentaux sur leurs colonisés; c'est-à-dire condescendant. Convaincu de leur supériorité culturelle intrinsèque, ils imaginent mal d'avoir à la nuancer d'aussi peu que ce soit au contact d'une autre, fut-elle celle de minorités concitoyennes. La sourde crainte d'une "Levantinisation" a constamment rendu les Ashkénazes soucieux de circonscrire leurs frères orientaux à la culture officielle. "Levantinisation" signifiant pour eux d'avoir à adopter plus ou moins les manières d'être, le mode de vie familiale et communautaire, et les moeurs orientales...en marge des modernités occidentales[375].
Ce "danger" de "Levantinisation" ne s'est jamais concrétisé, mais la crainte en a inspiré les préventions qui provoquèrent l'incompréhension et la marginalisation des Juifs, marocains par exemple.

374- Témoignage d'un Israélien originaire du Maroc.

375- Voici la définition de "Levantinisation" donnée par Haroun Jamous : "*une éventuelle suprématie lente et progressive de cette majorité orientale, de ses moeurs et de son mode de vie ; un débordement incontrôlable d'une population "primitive" qui croît et se multiplie plus vite que celle régie par la rationalité civilisatrice de l'Occident ; bref une contamination des valeurs sociales, réputées neuves et actives, par la mollesse et l'indolence d'un Orient tant intérieur qu'extérieur*". Op. Cit., p. 147.

Enseignement : ligne de partage culturel

Si L'enseignement a pour mission de transmettre les connaissances universelles, l'éducation initie plus généralement la jeunesse à la société adulte. Dans la tradition juive, l'éducation s'est toujours consacrée à la haute mission de transmettre le patrimoine juif sacré, la continuité du judaïsme résidant dans cette transmission et dans une mémoire en perpétuel éveil. Et si le judaïsme a pu échapper aux tentations "opportunistes", et aux pressions des persécutions, c'est en partie grâce à la résistance de cette mémoire véhiculée par cette fonction éducatrice.

Avec le sionisme, l'éducation s'ouvre à de nouvelles perspectives ; les pionniers créent un réseau d'écoles modernes chargées de former le juif nouveau, l'Israélien, devant rompre avec sa société traditionnelle. Ces pionniers considèrent leur propre modèle plus efficace, mieux porteur d'avenir et juste plus que tout autre, puisque eux ayant déjà consommé la rupture avec la tradition, sont prêts à "être" le Juif nouveau. Ainsi, l'idéologie proclamée des pionniers devient matière d'enseignement en établissements publics. L'éducation primaire définie par la loi de 1953, est "*fondée sur les valeurs de LA culture juive et les découvertes de la science, l'amour de la patrie et la fidélité à l'égard de l'État et du peuple d'Israël, la pratique de l'agriculture et du travail manuel, la formation pionnière, l'aspiration à une société où régneront la liberté, l'égalité, la tolérance, l'assistance mutuelle et l'amour du genre humain.*"[376]

376- D'après D. Bensimon-Donath, Immigrants d'Afrique du Nord en Israël, op. Cit, p. 268.

Au-delà de cette vocation humaniste, la définition de l'éducation dessine strictement la voie sioniste : une culture moderne (occidentale), l'union nationale, et bien entendu l'idéologie pionnière : le travail et l'exploitation de la terre. Basée sur ces objectifs, l'éducation paraît être le moyen privilégié pour amener les différents groupes aux normes et valeurs sionistes et pour combattre le sous-développement tous azimuts des Juifs issus des pays du tiers-monde.
Durant les vingt premières années, l'accent est mis sur la valeur du travail manuel. Les classes techniques comptent 64,1% d'élèves orientaux et 65,3% dans les écoles agricoles[377]. Les Orientaux sont donc surreprésentés dans le travail manuel qui tient lieu d'idéologie sioniste, ils sont donc sensé être en bonne voie d'assimilation pionnière. Pourquoi les faits ont-ils mis une sourdine à cette évidence ?

Dans le domaine scolaire post-primaire, le nombre des élèves orientaux diminue au fur et à mesure de l'avancée du niveau d'étude sans qu'on puisse affirmer que la seule capacité potentielle de ces derniers en soit la cause[378]. Pour l'année scolaire 1984/85, 24,1% des étudiants de l'enseignement universitaire sont orientaux ou d'origine orientale et 12,4% seulement d'entre eux parviennent au troisième cycle[379]. On suppose à juste titre que ces étudiants-là, souvent issus de familles nombreuses, renoncent devant le problème économique posé par la poursuite des études... Cependant 35% des universitaires sont d'un même niveau social (milieu ouvrier et agricole)[380]. Par quoi alors peut-on justifier la

---

377- Statistical Abstract of Israël, 1978.

378- En 1982, à Beth-Shemesh, le taux de réussite au baccalauréat n'atteignait pas 12%. Statistical Abstract of Israel, 1982, p. 307.

379- Statistical Abstract of Israel, 1986, p. 596-597.

380- D. Bensimon-Donath, «*L'éducation problématique* », in : Les Temps Modernes, n° 394 bis, année 1979, p. 267

désertion universitaire des Orientaux si l'on veut éviter les jugements à l'emporte-pièce sur les quotients intellectuels comparés ?

L'idéologie dominante exclue la prise en compte de l'élément ethnico-culturel comme influent sur l'inégalité scolaire. Mais ne peut-on penser qu'à part le Q.I., le goût et la possibilité d'entrer en étude s'apprivoise différemment selon que l'on est de parents immigrés du Mellah ou de parents immigrés d'Europe ? L'échec de multiples mesures gouvernementales (bourses, redéfinition des critères de réussite en abaissant le niveau[381], cours de rattrapage, prolongation de l'année scolaire d'un mois, gratuité du jardin d'enfants, etc.) montre la faillibilité du système et de l'idée unique qui animaient les pédagogues de l'époque. Ces derniers étaient convaincus que les méthodes pédagogiques expérimentées dans le yichouv conviendraient aux enfants d'Orientaux autant qu'aux autres :

> "*On affirmait hautement la supériorité de la culture occidentale, des modes de vie de la modernité, qu'on voulait imposer rapidement, à tout prix, sans discussion possible. Toute résistance était taxée d'archaïsme...ou de sauvagerie.*"[382]

'*Aliyath Hanoar** est l'accomplissement extrême de l'idéologie enseignante qui entend imposer "la culture" au détriment "des" cultures préexistantes. L'internat *Hanoar* rassemblait initialement

---

381- S. N. Eisenstadt désigne ces mesures par "politique distributive".

382- D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 261.

* Organisation de l'émigration des jeunes fondée en 1934.

(en 1949) des enfants dont les parents étaient encore au pays d'origine. Son enseignement dispensait une éducation agricole, technique ou l'enseignement classique. En 1956, *'Aliyath Hanoar* accueille les enfants Orientaux des villes de développement qui présentent des difficultés scolaires (76%)[383]. On pensait alors, dans les milieux officiels, qu'en coupant l'enfant oriental de son milieu défavorable, il réussirait à mieux s'intégrer, notamment sur le plan idéologique. Cet internat est de loin le lieu efficace de transformation des jeunes Orientaux en pionniers. Mais sa méthode suscite des critiques : en arrachant les enfants à leur milieu, l'internat néglige l'effet psychoaffectif et la fracture parentale.

Dès les années 1950, le parallélisme de l'échec scolaire des Orientaux et de la délinquance juvénile parmi eux fut prouvé. Lorsque les révoltes[384] de Wadi-Salib et celle des Panthères noires exigent la justice dans l'éducation, les officiels évoquent les enfants "culturellement défavorisés" ou "ayant besoins de soins spéciaux", niant volontairement la conséquence sur ces enfants d'une rupture avec la culture millénaire dont ils sont nés, culture si différente de celle préconisée qu'elle se trouve, par le fait, réduite à une "sous-culture". "*Le savoir Juif est pourtant hautement renseigné sur les effets complexant d'être la sous-culture d'une culture dominante.*"

L'israélisation des enfants repose sur une vision occidentale de la culture où l'histoire, la civilisation et la culture ashkénaze sont enseignées tandis que celles des Orientaux sont quasi absentes des programmes et du patrimoine israélien. Et lorsque des manuels d'histoire évoquent les Juifs Orientaux, ils soulignent leur aliénation héritée du pays d'origine tandis qu'ils vantent les qualités des jeunes ashkénazes : "*La jeunesse ashkénaze issue des*

383- D. Bensimon-Donath, *Immigrant d'Afrique du Nord en Israël*, op. Cit., p. 125.

384- Voire supra : pp. 197-209.

anciens pionniers a hérité de leurs qualités morales : le dévouement au pays, l'attachement à la terre et la simplicité des moeurs, la fraîcheur d'esprit et la capacité à s'émerveiller"[385].
Ce n'est qu'en 1978 que *Eliezer Shmueli*, directeur général du ministère de l'Éducation, reconnaît que l'échec scolaire des enfants orientaux est une conséquence de la politique d'aliénation culturelle[386]. Aliénation qui crée chez les élèves orientaux un sentiment de honte. Honte de leurs parents, de leurs origines et de leur milieu...Honte de soi[387].

Si cette auto-condamnation culturelle découle du souci officiel d'israélisation, alors les statistiques en montrent l'échec pour les jeunes orientaux nés ou immigrés en Israël. En juillet 1962, un rapport établi par l'Inspecteur Général de l'enseignement primaire de la région sud, dénonce la gravité du problème scolaire : 40% des enfants ayant fait 9 années scolaires étaient incapables de lire et comprendre un simple livre, d'écrire une lettre ou d'effectuer les quatre opérations arithmétiques[388]. L'autre élément qui contribue à cet échec est la discrimination scolaire. Dans les villes de développement l'insuffisance des structures est patente, le niveau de l'enseignement y est bas par rapport à la moyenne nationale : les enseignants qualifiés préférant la facilité et le confort des villes de Jérusalem, Tel-Aviv ou Haïfa, aux difficultés et à l'inconfort non valorisant des villes de développement[389]. Les enseignants de ces

---

385- Véronique Poirier, op. Cit., p. 80.

386- D. Bensimon-Donath, op. Cit., p. 264.

387- H. Jamous nous rapporte à ce propos l'exemple d'élèves à Dimona qui refusaient, de honte, d'amener leurs parents marocains voir le directeur. Celui-ci s'en est rendu-compte et décida d'introduire des cours sur l'histoire des Orientaux, leurs coutumes et leurs cultures à fin de valoriser les parents aux yeux de leurs enfants. Op. Cit., p. 57.

388- D. Bensimon-Donath, op. Cit, p. 276.

389- Dans les villes de développement, chaque année, un tiers du personnel enseignant abandonne son poste. Jérusalem Post. 2/9/1965. Cité d'après D. Bensimon-Donath, op. Cit.,

villes ont un niveau de qualification plus bas et sont souvent complétés par des jeunes soldates sans formation appropriée. D'après les statistiques officielles, de 1958 à 1962, 30% des maîtres d'écoles primaires ne possédaient pas les qualifications nécessaires[390]. De plus, ces villes isolées étaient peu fournies en matériel scolaire nécessaire à l'étude.

L'école, qui permet de devenir citoyen, qui permet d'acquérir les moyens de déduire, de raisonner et de juger, de choisir et de prolonger ce choix dans l'action, l'école qui ouvre l'esprit au savoir, l'école symbole de l'égalité des chances, quand elle n'est pas ouverte à tous et de la même façon dans un même pays, crée des fractures longues à cicatriser et la cicatrice même reste gênante.

---

p. 273.

390- Idem. p. 272.

CHAPITRE TROISIÈME

Politique d'intégration : échec et conséquence

1) Dénigrement culturel et stéréotype oriental

L'aliénation culturelle des Orientaux n'a d'égal que les nombreux stéréotypes diffusés à leur encontre. Hommes politiques, presse, littérature, ne manquent pas de dévoiler l'image négative qu'ils ont d'eux. Cette image contribue à les confiner dans un statut social inférieur qu'ils finissent par admettre et cette admission est une cicatrice "stigmatisante". De nombreuses études et expériences ont mis en évidence les stéréotypes basés sur une opinion à priori des Marocains. Ces stéréotypes tracent la ligne de démarcation sociale et ethnique entre "deux Israël" : l'ashkénaze et l'orientale*, et dans la seconde les Marocains occuperaient le bas de l'échelle.

---

* On prête à Bialik, le poète le plus populaire d'Israël, cette boutade : "*Je n'aime pas les bédouins, ils me font penser à nos Séfaradim*". Mordecai Soussan, «*Sefaradim et Ashkenazim*» in : Minorités, n° : 2-3 automne 1976, p. 18.

L'élément jouant contre les Marocains, le groupe le plus rejeté des Orientaux, dans l'accréditation de ce stéréotype c'est leur proximité avec les Arabes. Proximité culturelle et **physique**, dont on ne sait laquelle des deux est la moins acceptable à la sensibilité ashkénaze: teint mat, accent guttural, sensibilité arabe, et qui plus est coutume et mode de vie arabisés :

> *"Those from Morocco had no education. Their customs are those of Arabs. They love theire wives, but beat them...Maybe in the third generation something will appear from the Oriental Jew that is a little different. But i don't see it yet. The Moroccan Jew took a lot of from the Morroccan Arabs. The culture of Morocco i would not like to have here."*[391]

Les propos de Ben Gourion traduisent son violent pessimisme concernant les Marocains (Juifs et Musulmans) pour ensuite en justifier le rejet : proximité avec l'ennemi, sous-développement, ignorance...et le fait qu'il n'en prévoit pas la fin fait mal augurer du développement qualitatif de son pays. Prenait-il l'arrivée en Israël de certains Juifs comme une désastreuse obligation messianique ?

En effet les Marocains accumulent tous les stéréotypes méprisants amplifiés par une presse et une partie de l'intelligentsia israélienne. Ils sont considérés comme des "brutes incultes et fainéantes", "soumises à leurs instincts", déjudaïsées par l'influence arabe, et indignes de figurer au sein d'une civilisation évoluée. Le journal *Ha'aretz* publie en 1948 un article sur les Juifs Marocains encore entassés dans les camps de transit.

391- Cité par Samy Smooha, *Israel : Pluralism and Conflict,* Berkeley, University of California Press, 1978, p. 88.

Les qualificatifs qu'il emploie sont dignes de la presse intolérante :

> *"Voilà une race que nous n'avions jamais vue en Israël. Il s'agit d'un peuple incroyablement primitif. Leur niveau d'instruction confine à l'ignorance totale et, pis encore, l'aptitude à absorber quoique ce soit dans le domaine spirituel leur fait totalement défaut. D'une manière générale, ils valent mieux que les Arabes, les noirs et les berbères parmi lesquels ils vivaient. Ils sont en tout cas d'une classe très inférieure aux Arabes palestiniens auxquels nous sommes habitués. Contrairement aux Yéménites, ils n'ont pas non plus de racines juives...Ils sont totalement portés par les instincts les plus sauvages et les plus primitifs."*[392]

Sans commentaire.

La littérature reflète elle aussi cette image mais avec moins de férocité et plus de nuances. Moshé Shamir, écrit dans "*Bé-mo yadav*", aux éditions Ouvrières : "*Alik, le blanc et le courageux était entouré d'une foule d'étrangers bruns...des maigrelets dont le cou et les muscles sont mous...*".
Dans une enquête menée par Judith Shuval, l'opinion des enquêtés passe de 5% en 1950, à 19% en 1953 et 34% en 1959 et elle est, cette opinion, que les Orientaux sont : paresseux, indisciplinés, exigeants. 39% des enquêtés de Judith Shuval (en 1953), désirant exprimer leur hostilité envers un groupe particulier, choisissent les Marocains[393].
A la crise de Wadi-Salib, le stéréotype le plus répandu était

---

392- L'auteur de cet article, Arieh Gelblum, avait séjourné dans un camp d'immigrants en se faisant passer pour l'un d'eux. Zeev Chafets, *Les Israéliens*, Paris, éd. Belfond, 1988, p. 121.

393- Bulletin Internationale des Sciences sociales VIII, N°: 1. 1956.

"*Maroko Sakin*"* (les Marocains aux couteaux).

Les Yéménites avaient connu, en leur temps, pareille fustigation dégradante, mais contrairement à eux, les Marocains, plutôt que de se refermer sur eux-mêmes, protestent contre l'injustice insultante et se défendent. De grandes consciences finiront, longtemps après, par faire là-dessus leur *mea culpa*. En termes de remords, Shimon Perez avoue :

> "*Même arrogance méprisante, même sobriquet insultant. Lorsque je me reporte à cette époque, je dirai que cette première rencontre (...) a laissé une cicatrice indélébile dans l'âme collective de la communauté marocaine en Israël.*"[394]

Tous les signes extérieurs sont hélas bons à classifier une population : la couleur[395], la forme physique, le nom, l'accent,...Ce dernier était un facteur déterminant. Il ne suffisait pas de connaître l'hébreu, mais de le parler d'une certaine façon, avec un accent ashkénaze*. Il était l'accent de la compétence, du travail, du pouvoir et de l'autorité. L'accent opposait les anciens émigrants aux nouveaux, permettait d'accéder à des postes et à une formation plus qualificatifs. Car l'accent représente l'individu non plus dans sa personnalité innée (physionomie, plastique, etc...) mais acquise, c'est-à-dire admise, presque choisie, complaisante...Tout dépendait de la langue et de sa bonne

---

* Voir Georges Freidman, op. Cit., p. 187. Voir infra p. 195.

394- Shimon Peres, *Combat pour la paix*, Paris, éd. Fayard, 1995, p. 318.

395- "*Shehorim* " (les Noirs), figurait parmi ces stéréotypes faisant référence au tein basané des Orientaux en opposition aux Ashkénazes au teint claire.

* Lors de nos cours d'hébreu à l'université INALCO, il nous a été conseillé de prononcer certaines lettres gutturales à la manière courante dans le pays, c'est-à-dire ashkénaze...ce qui consiste à aspirer ces lettres !

pratique : celui qui ne parlait pas hébreu était taxé d'analphabétisme et d'ignorance : "*C'étaient des analphabètes! Enfin, ils ne savaient pas parler l'hébreu.*" Ou encore: "*Le niveau était très bas, ils ne savaient pas lire et écrire...En tout cas pas l'hébreu.*" Et ceux qui parlaient l'hébreu n'étaient pas à l'abri. Leur accent permettait de juger de l'origine, du type de locuteur...dont l'image s'était fixée antérieurement : "*Notre réputation (...) nous avait précédée...*"[396]

Longtemps, le Marocain fut celui qu'on ne voulait pas pour voisin, avec qui on ne voulait pas marier sa fille ou son fils, celui dont on ignorait la culture et l'histoire pour n'en garder qu'un folklore dérisoire, celui dont on méprisait la dignité et l'orgueil, qu'on qualifiait de paresseux, de délinquant, d'inapte. Il était un corps étranger, parasitaire et misérable[397], tel que l'était le Juif aux yeux du Goy en diaspora. Selon Haroun Jamous, les Orientaux en Israël étaient "*un peuple exilé à l'intérieur même d'une nation créée afin que disparaisse l'exil.*"[398]

Ces stéréotypes avilissants ajoutés à la condition économique et aux difficultés d'intégration poussent fatalement les Marocains à engager une défense. Par réaction, peut-être même aussi par provocation, leur lutte s'appuie sur une identité judéo-marocaine fortement réaffirmée et où s'exprime la nostalgie de leurs chants et de leur poésie, repris à la mémoire du long exil. Ceci voudrait mettre un baume sur la blessure d'être sous-citoyens d'Israël, ainsi considérés par ceux-là qu'ils avaient rejoint avec foi.

396- Voire à ce propos l'ouvrage autobiographique de Mordecai Soussan : *Moi, Juif arabe en Israël*, Paris, éd. Encre, 1985.

397- R. Benchochan, «*L'Identité marocaine en Israël* », in : Identité et Dialogue, op. Cit., p. 321.

398- Haroun Jamous, op. Cit., p. 103.

2) Identité : juive au Maroc...marocaine en Israël

La suprématie ashkénaze introduit une identification au pays d'origine, et non plus religieuse, contrairement à ce qui était le cas en pays d'origine justement. D'emblée, les termes "Orientaux" et "Séfarades" impliquent pour les concernés l'identification définitive et donc une mesure de valeur entre les individus.

Séfarades-Orientaux : aperçu sémantique :

Il convient d'abord de préciser que le terme «Orientaux» n'a pas de signification géographique. Il a été appliqué à tous les Juifs issus des pays d'Islam mêmes ceux d'Afrique du Nord située à l'occident d'Israël. Cette terminologie a pris une signification culturelle englobant tous les Juifs non-ashkénazes[399]. Elle pérennise l'évidence d'une stratification sociale affirmée par la stabilité du statut inférieur de ce groupe[400]. La définition Séfarade, désignant à l'origine les Juifs expulsés d'Espagne, fait confusion en Israël avec les Juifs Orientaux impliquant, à leur

---

399- "Sefardim", Encyclopedia Judaïca, Israël, vol. XIV, 1972, p. 1163 : "The term Sefardim is often erroeously used for other Jews of non-Ashkenazi origin."

400- "Le judaïsme d'Orient, considéré comme un conglomérat de coutumes, a été désigné sous le terme *Edot-ha-Mizrah* (Communautés d'Orient), alors que les Juifs d'Occident n'ont jamais été ni ne sont eux-mêmes désignés sous celui de *Edot ha-Maarav* (Communautés d'Occident). Le terme a été proposé par Claude Klein, *Le système politique d'Israël*, Paris, éd. P.U.F., 1983, p. 50.

grand dam, les Séfarades dans la définition péjorative.

Bien que le judaïsme définisse les divers aspects de la vie sociale et individuelle, il a été influencé par son univers géographique, développant des particularités propres à chaque communauté. Ainsi le séfardisme qui, dans ses pays d'exil, depuis l'Espagne, a conservé des traditions issues de son histoire.
Lors de leur expulsion d'Espagne, les Séfarades se réfugient dans le pourtour de la Méditerranée où ils sont accueillis par les communautés juives de la région. Ils y apportent leur univers socioculturel dont la prédominance finit par se répandre jusqu'aux communautés les plus anciennes, telles qu'à Fès où certaines pratiques des Toshavim* ont été échangées contre des pratiques séfarades issues d'Andalousie. "*Après que les réfugiés eurent établi leur suprématie, les communautés marocaines devinrent très différentes de ce qu'elles étaient auparavant*."[401] Au contact de ces communautés, les Séfarades créent le judéo-espagnol : *Djudezmo* au Levant ou *Haketiya* au Maghreb.
Le *Djudezmo* devient le support de l'identité communautaire des Séfarades[402] et d'une solidarité ethnique. Des Séfarades continuent de parler leur langue, d'autres l'oublient. Par contre, des autochtones séduits par leur prestige adoptent leur langue et s'y identifient ; le judéo-espagnol devient une référence sociale, signe d'excellence puisque les Séfarades étaient souvent dans les fonctions du grand négoce, des sciences, des lettres et de l'administration.
De ce fait, on ne peut plus identifier l'origine par la langue. L'emploi, même limité, du judéo-espagnol ôte à la langue un peu de force à sa référence identitaire puisqu'il exclut des Séfarades

---

* - Les autochtones

401- Sh. Deshen, *Les Gens du Mellah. La vie juive au Maroc à l'époque pré-coloniale*", Paris, éd. Albin Michel, 1991, p. 29.

402. Haïm Vidal Sephiha, L'agonie des judéo-espagnols. Paris, 1977.

ayant perdu son usage et implique des non Séfarades l'ayant adopté.
Le prestige du judéo-espagnol tient surtout à cette position élevée des Séfarades, dont l'attrait se mesure à l'altitude sociale. La distinction entre judéo-arabe et judéo-espagnol fait dès lors référence sociale et rappelle trois siècles d'épanouissement des communautés juives d'Espagne.

Une fois en Israël, les Séfarades perdent le prestige dont ils avaient longtemps joui. Les raisons en remontent à la période du mandat britannique[403].
Pour l'Etat israélien, les Séfarades sont en tant que tels circonscrits dans l'institution ethnico-religieuse : le grand rabbinat Séfarade, donc non-Ashkénaze. Cette division les inscrit bon gré mal gré au même niveau social et culturel inférieur que les Orientaux. Il est à constater que les Orientaux eux-mêmes n'établissent pas la différence entre les termes séfarade et oriental, identifiant l'ensemble des Juifs non-ashkénazes dans le processus de discrimination dont ils sont victimes.
Reste à observer la réaction des Séfarades face à cette mise à niveau : ils se différencient des Orientaux et tentent de former leurs propres associations et partis politiques : l'Union des Pionniers d'Orient, l'Union mondiale des Séfarades, l'Union des travailleurs séfarades... Ces organisations fonctionnent en plus des associations locales[404]. Au premier colloque tenu à Madrid en

---

403- Dès le début du 20ème siècle on perçoit à travers la satire ou la boutade, le reflet de l'attitude négative qui allait désormais marquer les relations entre Ashkénazes et Séfarades. Dans *Le Roi des Shnorrers*, l'écrivain anglais Israël Zangwill, décrit un personnage pittoresque, Grand de l'Espagne maure, se comportant en pique-assiette dans le milieu juif ashkénaze.

404- Samy Smooha, op. Cit., p. 59. L'un des exemples le plus significatif est le groupe "Sefardim Tehorim" (Purs Séfarades) qui se déclare descendant en droite ligne de l'aristocratie séfarade d'Espagne. Voir Véronique Poirier, op. Cit., p. 108.

1964, les conférenciers adoptent la référence historique qui définit les Séfarades comme descendants des Juifs expulsés d'Espagne en 1492[405], excluant ainsi ceux qui prétendaient l'être :

> *"Le terme de Séfarade est également appliqué parfois, à tort, aux Juifs d'Orient. En fait, très peu de Juifs d'Irak ou d'Iran ou même d'Afrique du Nord, les "Moghrabi" (Maghrébins), parlent le ladino ou peuvent prétendre descendre des Juifs chassés d'Espagne."*[406]

La déclaration de Yitzhak Navon au moment de son mandat de président de l'État d'Israël appuie cette distinction élitiste : " *Il est inexact de considérer toutes les communautés orientales comme Séfarades."*[407]. Les raisons de cette distinction élitiste sont claires : les Séfarades veulent se démarquer des masses orientales défavorisées et faire valoir leur héritage et leur statut d'élite pour s'affranchir du classement israélien qui les place au bas de l'échelle où gisent les Orientaux.

De même que les Séfarades se différencient des Orientaux, ces derniers se différencient les uns des autres par référence au pays d'origine, chacun pour tenter de "sauver" son image. Ainsi au lieu de leur identité antérieure de Juifs parmi les Musulmans, ils deviennent "Iraniens", Irakiens", "Yéménites", "Tunisiens", "Marocains", etc.
La raison de ces différenciations identitaires est la dépréciation de leurs communautés par la société d'accueil. L'identification des Orientaux à leur pays d'origine fixe leur niveau social inférieur et invente un degré bas de stratification lui-même hiérarchisé entre

---

405- Gérard Nahon, «*Les Séfarades, pour une histoire globale* », in : Les Temps Modernes, op. Cit, p. 40.

406- Brochure du Centre israélien d'information, Israël, Faits et Chiffres, 1979.

407- L'Arche, n° : 256, juillet 1978, p. 5.

les différents groupes, et à l'intérieur d'un même groupe ! L'exemple des Marocains en est très représentatif comme nous allons le voir à travers le phénomène de solidarité ethnique.

3) Kaléidoscope des solidarités ethniques en Israël

Le climat social particulier à Israël pousse à l'émergence du phénomène de solidarité ethnique basée sur l'identification originelle locale. Ce phénomène est soumis à la fois à des considérations objectives (mode d'organisation et comportement importés), et à des considérations subjectives : relations interpersonnelles et image donnée à chaque communauté par chacune des autres. Les Marocains souffraient plus que les autres de cette image donnée au point qu'ils masquaient leur descendance et falsifiaient leur nom en se déclarant par exemple "Français de Marseille"[408]. Car "*Etre Juif marocain en Israël était une malédiction, un anathème, une véritable marque de Cain.*"[409] Et, même les autres Orientaux se différenciaient d'eux pour conjurer cette image négative ; "*Il n'y avait pas uniquement deux camps —les Ashkénazes, face aux Orientaux—, mais trois : les Ashkénazes, les Marocains, et...les autres Orientaux!*"[410].

Embringués à leurs dépens dans une ségrégation assujettissante, les Marocains finissaient par adopter l'image projetée sur eux : "*Au Maroc j'étais Juif donc sous-marocain et en Israël je suis Marocain*

408- Ilan Halévy décrit le même phénomène chez les Arabes dans le récit de "Ali sans terre". *Sous Israël la Palestine*, Paris, Le Sycomore, 1978, 247 p.

409- Mordecai Soussan, «*Le rôle des Juifs marocains dans le processus de l'éveil politique séfarade en Israël* », in : Les Juifs du Maroc. Identité et Dialogue, op. Cit., p. 345.

410- Mordecai Soussan, *Moi Juif arabe en Israël*, op. Cit., p. 40.

donc sous-juif". On voit combien la solidarité est différemment solidaire selon ceux à qui elle s'adresse...

Le contexte historique de la période d'émigration fut à l'origine du regroupement des orientaux et de leur isolement dans les Villes de développement, les mochavim et les quartiers des grandes villes. A l'époque (années 1950-1960) le programme gouvernemental ne prévoyait pas le brassage des populations. Ce qui a été constaté c'est que la société d'accueil avait tendance à circonscrire les Orientaux, même dans les grandes villes. L'exemple du quartier de *Wadi-Salib* en est très significatif : après la crise de 1959, partie de ce quartier, les autorités décident de disperser ses habitants mais, à l'annonce de leur arrivée dans de nouvelles rues, les gens se sont précipités pour vendre leurs maisons de peur que leur valeur diminue... et les habitants de Wadi-Salib se sont retrouvés, encore une fois, entre eux dans des quartiers de Haïfa[411]. Souvent les préjugés et les rejets poussent ces communautés indésirables à rejoindre leur famille et leurs communautés pour fuir l'effet ségrégationniste dont ils se sentent victimes. Haroun Jamous[412] rapporte dans son ouvrage l'exemple de Madame "M" originaire du Maroc, qui grâce à la formation universitaire de son mari, s'est vu attribuer un appartement sur la côte de Natanya. Quelques années après, la famille "M" décide de renoncer au confort de la ville et aux avantages de sa situation en allant vivre à Dimona "*parmi les nôtres, en espérant qu'on se sentirait mieux.*" disait madame "*M* " qui fuyait le racisme de son voisinage. Ce témoignage traduit la réponse de l'identification communautaire à l'hostilité ashkénaze même quand il ne s'agit pas de disparité économique.
L'enquête de D. Bensimon-Donath menée à Jérusalem et en villes de développement (en 1961) appuie ce phénomène de solidarité

411- Nahum Menahem, *Israël, tensions et discrimination communautaire*, op. Cit., p. 35.

412- Haroun Jamous, op. Cit., p. 61.

communautaire que l'auteur de l'enquête désigne par "préférence". 72,7% des immigrants originaires du Maroc n'ont pour amis que des immigrants marocains. Les relations amicales se nouent essentiellement sur le plan du quartier (85,5%)[413]. Ici la solidarité d'origine n'émane pas d'un choix électif, elle s'impose au groupe par conditionnement. De même que le regroupement ne découle pas uniquement d'une condition économique inférieure puisque même lorsque des individus réussissent leur insertion économique, ils restent sujets à une image négative et discriminatoire. L'indice le plus révélateur est celui du mariage :

> *"Aujourd'hui, 35 ans après la création de l'Etat, 79,6% des mariages se font à l'intérieur de la même communauté et donc 20,4% seulement des mariages sont inter-communautaires."*[414]

Encore faut-il préciser que ces mariages mixtes (inter-communautaires) ont le plus souvent lieu entre Orientaux et moins entre Orientaux et Ashkénazes.

Cette homogénéité ethnique restrictive existait déjà en exil où, à l'instar des Musulmans, les Juifs avaient des sentiments de patriotisme "local", teinté parfois de chauvinisme[415]. Les communautés ont donc emporté dans leurs bagages des différenciations chauvines jusqu'en Israël : entre citadins, ruraux, originaires de l'Atlas, puis entre une ville et une autre[416]. En

---

413- D. Bensimon-Donath, *Immigrants d'Afrique du Nord en Israël*, op. Cit., p. 460.

414- Menahem Nahum, op. Cit., p. 41. Annuaire statistique d'Israël, 1982, p. 86.

415- Sh. Deshen, op. Cit., p. 81.

416- Voir à ce propos "*Le Cri de l'arbre* " de Ami Bouganim : "*Quant aux Marocains, ça avait été l'amalgame : ceux du nord, fiers de leur ascendance espagnole, étaient mis dans le même sac que ceux du sud, tribus berbérisées et habitants des mellahs. L'aristocratie citadine jouissait du même traitement que la bourgeoisie des casbahs. Les Meknassis étaient logés à la*

transportant leurs différences, les Juifs Marocains transportaient leurs petits conflits. *Shlomo Deshen* souligne le même phénomène chez les Tunisiens; entre les Djerbiens (originaires de l'île de Djerba), moins bien considérés, et les autres Tunisiens[417]. Cette dichotomie empruntée à l'exil n'en est pas moins accentuée par l'environnement israélien.

De part leur expérience en tant que minorité dans les pays arabo-musulmans, les Juifs orientaux ont développé un sens aigu de la vie en collectivité. Le groupe est un élément principal dans les relations sociales. Les nouvelles conditions de vie en Israël impliquent une adaptation des anciennes structures communautaires.

4) Les formes d'organisation communautaire

L'organisation communautaire des Orientaux en Israël s'est fondée sur "le nationalisme" des synagogues. Par initiatives individuelles ou de groupe, l'édification de synagogues[418] communautaires permet la continuation des fonctions traditionnelles de la communauté : offrir un cadre social où la

---

même enseigne que les Fassis, alors que pendant des siècles, ils s'étaient sournoisement querellés." Le Cri de l'arbre, Tel-Aviv, éd. Stavit, 1983, p. 18.

417- S. Deshen, «*Ethnicity and cultural paradigms among southern Tunisian immigrants*», in : S. Deshen and M. Shoked (édit.) : Distant Relations : Ethnicity and politic among Arabs and North-African Jews in Israel. New-York, 1982, chapitre 1, pp. 13-31.

418- "*L'arrivée des Orientaux s'accompagne de l'édification de centaines, voire plus, de synagogues communautaires en Israël*". S. Deshen, «*Ethnicity and Citizenship in the ritual of an Israeli synagogue*», in : Southwestern Journal Of Anthropology, vol. 28, 1972, pp. 69-82.

prise en charge collective des besoins individuels est principale, et elles maintiennent l'identité collective originelle par la pratique de coutumes et de rituels.

Parallèlement aux synagogues, de nombreuses organisations ethniques apparaissent. On peut les ranger en deux catégories :

1- Organisations dites "traditionnelles". Elles sont créées à l'initiative d'un individu ou d'un groupe d'individus, et chargées de mettre en place un cadre de socialisation à l'intention des immigrants, afin d'y organiser la prise en charge collective des besoins. A l'instar de l'organisation communautaire en exil, la gérance revient au chef de la communauté, en référence à sa notoriété et son rang social. Il est alors chargé de fournir une aide aux individus et aux familles dans le besoin et surtout, il représente sa communauté auprès des institutions étatiques.
Bien qu'établies sur des bases traditionnelles, ces organisations ont évolué. Les conditions de l'immigration et l'influence du sionisme leur ont inspiré des conceptions nouvelles issues du modèle ashkénaze et contribuant ainsi à améliorer leur efficacité. Tout en se basant sur la tradition et en affirmant la continuité identitaire, ces associations se tournent vers l'avenir en participant à l'aide aux immigrants et à leur représentativité politique par l'inscription sur listes électorales.

2- Organisations dites modernes. On en distingue deux sortes : celles créées par des institutions officielles, exemple : l'Union des nord-africains fondée en 1949-50 en étroite liaison avec l'Agence Juive. Et celles fondées exclusivement par des membres d'une communauté : l'Union des Marocains, l'Union des Tunisiens, l'Union des Algériens, etc. Chacune basée sur l'origine ethnique, ces associations sont nées avec l'immigration. Elles sont qualifiées de "modernes" par les sociologues en ce sens que, contrairement aux traditionnelles, elles fonctionnent par adhésion

volontaire des membres et que ceux-ci participent à l'établissement statuaire en termes organisationnels et politiques, et que leurs dirigeants sont démocratiquement élus.
Etablies sur le bénévolat associatif, elles fournissent un cadre d'assistance aux démunis, une aide aux démarches administratives, à la recherche des emplois, des logements, de la formation et elles se préoccupent du développement des réseaux parascolaires et de l'apprentissage de l'hébreu.

Qu'elles soient traditionnelles ou modernes, ces organisations remplissent deux fonctions importantes ; la protestation et la médiation. Elles agissent parallèlement aux partis politiques et aux institutions sionistes qui détiennent le pouvoir des diverses instances et monopolisent le processus d'intégration et d'accueil.

La protestation des associations porte sur la dimension communautaire des inégalités sociales, dénonçant comme étant injuste l'hégémonie politique ashkénaze. La nature des revendications varie selon les motivations des diverses associations : les associations à vocation bénévole se préoccupent exclusivement des problèmes élémentaires de leur communauté, tandis que les traditionnelles usent, parfois, de la référence ethnique pour défendre les intérêts d'une notabilité dépouillée de son prestige par le sionisme politique.

La médiation entre la communauté et la société est également une fonction importante des organisations. Elles sont un moyen de pression et de lutte pour diminuer la distance effective entre les communautés orientales et le pouvoir administratif. La médiation tend également à ce que ne se stabilise pas un rapport psychologique infériorisant pour le Juif oriental face au sionisme ashkénaze. A tous les niveaux, ces associations accomplissent la même fonction que celle des institutions juives traditionnelles en pays arabo-musulmans : elles sont intermédiaires entre leur

communauté et les instances officielles, et s'emploient à défendre les intérêts d'une minorité et l'amélioration d'un statut qui défende le niveau social du groupe. Pour ces associations, l'affirmation de l'origine est une arme efficace contre les disparités, non pas pour se différencier de la population israélienne, tout au contraire; participation politique et présence dans les instances décisionnaires sont ardemment souhaitées.

L'inexpérience politique des Orientaux s'ajoute à l'inclination d'une classe au pouvoir à ne pas partager, et cela maintient un équilibre défavorable aux moins expérimentés... dont le pouvoir n'aidera pas l'émancipation à moins d'y être politiquement contraint.

Deux mouvements politiques spontanés ont montré le besoin d'égalité civique des Orientaux : Wadi-Salib en 1959 et les Panthères noires en 1971. Il faudra pourtant du temps pour que le pouvoir ashkénaze en admette l'évidente nécessité.

4) Révolte des Orientaux en vue d'une réhabilitation sociale

La Crise de Wadi Salib :

Autrefois quartier arabe, *Wadi-Salib*, situé à proximité du port dans la ville basse de Haïfa, est investi, à défaut d'autres possibilités, par les nouveaux immigrants. Ils sont quelque cinq milles à y occuper des maisons délabrées et sans hygiène. Familles nombreuses, chômage et délinquance en font un quartier de "cas sociaux", où les Marocains se concentrent à l'écart de l'hostilité et de l'indifférence de "l'autre monde".
C'est dans ce quartier qu'une révolte se déclenche, en été 1959.
Le 8 juillet, dans la soirée, la police tire sur un ivrogne nommé *Akiva* qui refusait son arrestation. Il est aussitôt transféré à l'hôpital et la rumeur de sa mort court le quartier. La foule se rassemble, lance des pierres sur la police, crie à l'injustice et à la discrimination. La presse se saisit de l'évènement et le gonfle en premières colonnes. Les esprits s'échauffent, les prises de positions se durcissent. Une réaction de violence ségrégationniste chauffe une conscience orientale déjà mûrie par sa sous-condition.

David Benaroch et *José Serfaty*, qui viennent de fonder l'Union des Immigrants Nord-Africains, appellent à une manifestation à *Wadi-Salib*. Militants et manifestants se rassemblent devant la synagogue du quartier puis se dirigent en foule vers le commissariat en brandissant des drapeaux noirs et des drapeaux

tachés de sang. Le maire de Haïfa et la police reçoivent une délégation. Insatisfaits des résultats de l'entrevue, les manifestants se dispersent dans le quartier et cela tourne à l'émeute : cris de vengeance, jet de pierres sur la police, attaque des bâtiments de la *Histadrouth* et du *Mapaï**. Les manifestants, déchaînés, s'en prennent au centre commercial, à des restaurants et des magasins. Des manifestants sont arrêtés.
Dès le lendemain, l'Union obtient des concessions du Maire, la promesse d'une enquête et la libération des manifestants arrêtés.
Par réaction, par sympathie et par solidarité, l'esprit de fronde se répand dans d'autres villes : Jérusalem (*Moussrara*), *Ramlé*, *Ashkélon*.
Le 19 juillet, à *Migdal Hayemek*, près de Haïfa, une émeute se déclare après qu'une délégation de travailleurs ait été reçue par la *Soukhenouth**. Furieux de l'accueil qui leur est fait, les membres de la délégation cassent le mobilier et déclarent la grève.
La révolte gagne *Beercheba* puis reprend le 2 août à Wadi-Salib où le *Mapaï* organise une réunion sur l'intégration en refusant la présence des concernés : en conséquence les concernés s'opposent aux forces de l'ordre. Parmi les arrestations, celles des leaders de l'Union alourdissent encore le climat.

L'Union tente de créer un parti politique. *David Benaroch* est encore en prison quand l'Union prépare sa liste pour les élections législatives de novembre 1959. Son thème se base sur les problèmes des quartiers défavorisés. Elle revendique l'égalité et la fin de la discrimination. Le parti échoue, la liste de l'Union remporte 8199 suffrages, soit 0,85% des voix. Le caractère communautaire "menaçant" attribué à cette liste politique par l'ensemble de l'opinion israélienne y compris marocaine est à l'origine de son échec. La révolte de *Wadi-Salib* est jugée "séparatiste", contraire au principe de "l'union nationale" et non

---

*- Parti Travailliste d'Israël.

*- L'Agence Juive.

pas une lutte pour l'égalité citoyenne. Mais le danger de la révolte n'est pas pour autant sous-estimé. Aussi bien la presse que le parti au pouvoir adoptent une attitude négative dont nous allons voir les mécanismes.

Le *Mapaï*, parti du gouvernement, pour contenir la protestation choisit la répression : arrestations et emprisonnements des leaders pour les éloigner de la scène d'action et affaiblir le mouvement.
Afin de discréditer la révolte, le gouvernement attaque ses initiateurs. Il les qualifie de marginaux récupérés et manipulés par l'opposition et des groupes politiques séfarades dans un but électoral[419]. La contestation de ces "émeutiers" marocains est illégitime aux yeux du pouvoir qui sépare ces dits contestataires du "bon Nord-Africain" :

> *"Seul un ennemi invétéré du peuple juif pourrait avoir inventé ce moyen perfide et corrompu pour enflammer les esprits. Mais nous devons nous garder d'assimiler l'entière collectivité nord-africaine, qui remplit toutes ses obligations sociales, économiques et militaires, à un nombre limité d'émeutiers et de voyous. Espérons que la sagesse suprême et le sens de la responsabilité guideront nos efforts pour franchir cette barrière dangereuse sur notre chemin, en vue d'une complète et entière intégration, et puisse le Dieu de la fraternité juive être avec nous."*[420]

David Benaroch devient la principale cible du pouvoir qui l'accuse de division et même de corruption politico-financière en

---

419- Jerusalem Post : 14/7/1959.

420- Cité d'après Deborah Bernstein, «*Participation politique et contestation : les Juifs nord-africains et le système politique en Israël* », dans Jean-Claude Lasry et Claude Tapia, *Les Juifs du Maghreb, diasporas contemporaines*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1989, p. 456.

complicité avec le parti *Herouth**. Calomnie qui fait d'une pierre deux coups; jeter le discrédit sur le leader de l'Union et sur le Hérout, parti d'opposition.

Alors que tous les partis d'opposition reconnaissent la "discrimination" et l'inégalité à l'égard des Juifs Orientaux, le *Mapaï* en accuse le contexte orientale lui-même et renvoie les causes du problème à sa tradition principalement marocaine : cellule familiale nombreuse responsable du déséquilibre économique et scolaire, régime traditionnel qui perdure et obstrue la promotion sociale...Et bien qu'il reconnaisse l'inégalité des salaires dont il édulcore les causes, il feint d'ignorer le lien entre le salaire bas et le niveau économique et social de l'Oriental ! Ce dernier, d'après lui, n'ayant pas les mêmes besoins, n'est pas astreint aux mêmes dépenses. Il faudrait donc, d'après le *Mapaï*, chercher ailleurs que dans la discrimination, pourtant systématique, les raisons du sentiment d'injustice exprimé par les Orientaux. Quant à la jeunesse orientale, le *Mapaï* considère que sa potentialité est bien affectée par la situation des parents et que ses problèmes ne sont qu'une question de génération...que la recette du gouvernement : "Assimilation, Intégration, Absorption" résoudra par la force des choses... C'est vouloir guérir à peu de frais que de recommander la patience.

Le gouvernement nomme, le 24 juillet 1959, une commission d'enquête chargée d'étudier les circonstances de la révolte. Elle est immédiatement composée du juge *Etzioni*, du sociologue *Eisenstadt*, d'un rabbin marocain *Abou Hatzzeira* et de deux membres de la *knesseth*.
Les témoignages recueillis par la commission attestent tous du sentiment d'injustice, du malaise social et de la frustration. Mais le contenu de son rapport utilise les mêmes arguments que le gouvernement : minimisation de la révolte, mise en relief de la

---

* - Herouth : «Liberté». Parti d'Extrême-Droite issu du Parti Révisionniste fondée en 1925.

marginalité politique et sociale des manifestants et, surtout, discréditation des représentants de l'Union, présentés comme agitateurs irresponsables :

> *"Le choix par la communauté d'un mode de vie bien établi a causé, aux yeux d'une partie de ce groupe ethnique, une détérioration des valeurs et de l'encadrement social. La période de transition, jusqu'au moment de la consolidation d'un nouveau mode de vie, engendre inévitablement de graves dangers. Un facteur supplémentaire qui augmenta les difficultés était le grand nombre d'enfants dans ces familles, ce qui accrut les problèmes d'intégration, d'habitat et de revenu.*
> *De nombreuses associations et organisations d'intérêt public, à l'intérieur et à l'extérieur du groupe ethnique, renforcèrent le sentiment d'isolement et de discrimination. Elles construisirent leur avenir, non pas sur une base constructive, visant à l'amélioration des normes sociales, économiques et culturelles de la communauté, mais sur l'entretien d'un sentiment de dépossession."*[421]

Sans tenir compte de son extension à d'autres villes et villes de développement, la commission prête à la crise de Wadi-Salib un caractère partisan et lui renie son contexte authentiquement populaire pour mieux la discréditer. Cette rumeur officielle, une fois répandue par les médias, portera ses fruits comme le prouve la faillite électorale de l'Union (0,85% !).
Quoi qu'elle reconnaisse l'échec de la politique d'intégration, la commission écarte toute responsabilité du pouvoir dont elle salue les efforts :

> *"In many instances there exists a genuine desire, and a clear tendancy to give special care and priority to the oriental*

421- Idem., p. 457.

immigrants in an attempt to integrate them in all areas of Israël life."[422]

Mais elle note quand même le manque d'accueil de la population israélienne qui "*n'avait pas suffisamment ouvert son coeur et ses maisons à ceux qui tout d'abord cherchaient un amour fraternel.*"[423]. Pour conclure et se dédouaner, elle suggère au gouvernement de réviser les moyens d'accueil et d'intégration, cite en exemple l'armée qu'elle estime efficace dans ce domaine. On comprend d'ailleurs que cette dernière "accueille" volontiers les Orientaux dans ses rangs où, à défaut d'en faire des gradés, elle en fait de bons simples soldats. La commission demande encore l'amélioration des lieux d'habitations, la liquidation des *ma'abaroth* et des bidonvilles et une amélioration de l'éducation. Elle conclut en proposant de créer une commission permanente chargée d'étudier les meilleurs moyens d'intégrer les communautés orientales.

Une nouvelle conscience de l'unité nationale se fait jour après Wadi-Salib : "On parla non seulement du rassemblement des dispersés, mais encore de la fusion des communautés."[424]
Le gouvernement de David Ben Gourion nomme André Chouraqui conseiller pour la "fusion des communautés". Sa nomination paraît doublement judicieuse ; intelligent, intègre, oriental lui-même et donc capable de communiquer cette sensibilité, il est également pénétré de culture occidentale, ce qui fait de lui le médiateur idéal entre Ashkénazes et Orientaux :

> "*La politique que je préconisais consistait à favoriser les plus pauvres et les plus faibles. (...) Sur un autre plan, je préconisais et entrepris une large campagne d'information*

422- Jerusalem Post : 20.08.1959.

423- D. Bensimon-Donath, Op. Cit. p. 508.

424- Ibidem.

pour mieux (faire) connaître le visage, le passé, les valeurs de chacune des communautés d'Israël. Le but était de faire brèche au monolithisme culturel à prédominance russo-polonaise qui prévalait, pour introduire dans le pays une conscience profonde des valeurs du judaïsme des pays musulmans et des communautés occidentales plus libérales."[425]

La commission de André Chouraqui disparaît au bout de trois ans. Ce dernier évoque son manque de pouvoir décisionnaire et la minceur de son budget. Mais c'est dans les conclusions de son rapport que l'on constate les raisons effectives de son retrait :

"La frontière séparant l'Occident de l'Orient passe également à l'intérieur de l'État d'Israël et coupe notre pays en deux groupes séparés par leurs caractéristiques ethniques et par leurs niveaux économiques et culturels. (...) ***La disparité entre les deux groupes, loin de se réduire, va en s'élargissant."***[426]

Cette disparité qui va s'élargissant prouve que la "nature" orientale n'est pas en cause puisque c'est loin de la terre d'exil d'où cette "nature" est issue, ici, en terre promise, que la disparité des groupes va s'élargissant.

Parti au pouvoir, gouvernement et commission d'enquête étouffent la révolte en lui opposant l'argument de l'union nationale en contradiction apparente avec le caractère ethnico-social qui en émane. Pourtant si les associations cristallisent les revendications populaires orientales c'est pour former une pensée politique cohérente, inexistante à l'époque, afin d'influer sur les

---

425- André Chouraqui cité par Mordecai Soussan. *L'éveil politique Sépharade*, thèse pour le doctorat 3ème cycle, Université de Aix-en-Provence, juin 1975, p. 292.

426- Ibid.

programmes d'édification nationale en y prenant une part citoyenne plus égalitaire.

Peu après cette révolte, Doris Donath-Bensimon mène une enquête sur le thème de la "Discrimination" auprès de dirigeants et d'étudiants originaires d'Afrique du Nord. Il en sort deux conclusions :

1-Les dirigeants, membres de la *Histadrouth*, d'organisations gouvernementales et de partis politiques, surtout le *Mapaï*, reproduisent tous le discours officiel. Un seul de ces enquêtés affirme la réalité de la discrimination[427].

2- 41,8% des étudiants orientaux interrogés reconnaissent l'existence de la discrimination et réclament résolument sa cessation. 51,2% d'entre eux se déclarent solidaires avec la communauté nord-africaine contre 7,3% qui se disent pas du tout solidaires et 15,9% qui s'en déclarent détachés[428].

Les Panthères Noires d'Israël :

Le 3 mars 1971, une manifestation de 200 à 300 participants, se tient devant l'Hôtel de ville de Jérusalem sous le slogan : "*Libérez les prisonniers*". Ces prisonniers sont les "**Panthères noires**", arrêtés la veille pour raison préventive et sans chef d'inculpation : ils avaient seulement demandé l'autorisation de manifester. Sitôt libres, ils lancent une lutte ininterrompue de manifestations de rue. Israël en est secoué au moment où la guerre, après trois ans,

---

427- D. Bensimon-Donath, op. Cit., pp. 513-514.

428- Idem., pp. 519-521.

lui laissait enfin un répit.

Les événements commencent à Moussrara, un quartier situé à la frontière jordanienne et habité par des Juifs marocains depuis l'expulsion des Arabes en 1948. Après 1967, l'état du quartier, déjà mauvais, a été aggravé par la guerre. Aucun programme d'aménagement n'est prévu pour lui.

> "*Les maisons sont délabrées, adossées les unes aux autres. On y loge à six ou sept par chambre, dans l'étroitesse et la gêne (...). Dehors, c'est la promiscuité nerveuse, le grouillement continu, l'oisiveté bavarde et agressive. La délinquance enfin, cette fille naturelle des taudis et des HLM.*"[429]

Les promesses du gouvernement, avancées pour solutionner les problèmes orientaux par l'utilisation des territoires occupés, n'ont pas été tenues. La guerre finie, Moussrara n'est plus au front, mais demeure ruiné.

Les perspectives nées de l'élan patriotique de la guerre : participation nationale, renforcement de l'idéologie de l'union nationale, et les promesses offertes par le climat favorable d'après 1967, ont étouffé les frustrations durant une courte durée. Le patriotisme des Orientaux et leur acceptation des conséquences de la guerre, d'abord hautement salués, aboutissent rapidement à la déception et l'amertume face à l'ingratitude ashkénaze en temps de paix. Les difficultés d'après guerre s'alourdissent avec l'arrivée des 60.000 Russes et Roumains de 1969 à 1971. Ils sont reçus avec tous les honneurs gouvernementaux et l'Agence Juive leur fait

---

429- Chlomo Malka, «*Les Panthères noires, historique d'une révolte* », in : Les Temps Modernes, n° 394 bis, 1979, p. 315.

des déclarations lyriques de bienvenue[430], elle qui n'avait guère fait cas de la *'aliyah* marocaine...Les Orientaux sont donc frustrés et jaloux. Ce qui réactualise leurs sentiments d'injustice, c'est de voir les nouveaux arrivants s'installer dans les lieux de leurs choix et occuper prioritairement les logements neufs de *Ramat Echkol* et de la nouvelle banlieue de Jérusalem-Est, alors que beaucoup de leurs familles résident encore dans des quartiers insalubres et des logements provisoires[431]. Ce ne sera pas la seule disparité qu'ils auront à constater.

Accalmie sur les fronts, prospérité économique et *'aliyah* soviétique, c'est dans cette conjoncture que va émerger une conscience politico-contestataire inattendue. Des associations se spécialisent dans divers créneaux de lutte : Association nationale des Jeunes Couples qui réclame l'égalité des subventions au logement avec les Européens. Subvention permettant l'achat d'appartements neufs au quart du prix, ce à quoi les Orientaux, eux, n'ont pas droit. Des associations de quartiers telles que le Comité de quartier de *Katamon* (Jérusalem) axé sur le problème de l'éducation. Toutes ces associations (et il y en eut beaucoup d'autres) expriment les insuffisances objectives et relatives de l'Etat vis-à-vis des Orientaux. Si aucune coordination n'existe entre elles, reproche qu'on leur fait, elles n'en cristallisent pas moins le mécontentement social et déclarent la fin d'un état de mutisme et d'attente en dénonçant le *statu quo*.

430- "*Un tel accueil des Russes pourrait être mis sur le compte d'une amélioration de l'organisation découlant de l'expérience des 'aliyot précédentes, si l'on ne dispose pas de la comparaison avec l'accueil différent qui est réservé aux nouveaux immigrants non européens : les Ethiopiens arrivés en 1984.*" Véronique Poirier, op. Cit., p. 201.

431- La répartition démographique (approximative) des nouveaux immigrants soviétiques en 1989-1990 est bien significative : 55% à Tel-Aviv, 30% à Haïfa, 10% à Jerusalem, près de 5% dans le sud (Beersheva, Ashkelon et Neguev) et moins de 1% dans les implantations de Judée-Samarie. Idem., p. 197.

Les fondateurs du mouvement des Panthères noires, *Saadia Marciano*, *Charlie Bitton*, *Kohavi Chemech* et *Reuven Abergel*, (originaires du Maroc), sont des anciens délinquants ayant casier judiciaire. Ils appartiennent au milieu des laissés pour compte où le chômage atteint son taux maximum, où les jeunes sans emploi se "débrouillent" pour aider la famille, où les filles se prostituent et où les enfants eux-mêmes sont portés à commettre des actes illégaux qui les conduisent en maisons de correction.

> "*Le mouvement des Panthères noires est né parce qu'en Israël il y a de la pauvreté, beaucoup de pauvreté et ceux qui en souffrent le plus sont les Juifs orientaux.*"[432]

C'est dans ce dur contexte que bouillonne la révolte. Les jeunes marocains de *Moussrara* préparent, avec l'aide d'étudiants et de sympathisants non-marocains, un mouvement du nom de "Panthères noires". Le choix de cette appellation correspond plus à son effet "la griffe et la dent" qu'à une résurgence de la lutte armée des *Black panthers* américains :

> "*C'est un nom qui frappe...Parce qu'il nous donne une force de choc, qu'il frappe les esprits. Nous l'avons choisi pour faire du bruit autour de nous afin qu'on réagisse.*"[433]

Cinq "Panthères noires" alors quasi-inconnus, s'étaient donc rendus au poste de police pour demander l'autorisation d'organiser une manifestation devant l'Hôtel de ville de Jérusalem et protester contre la situation du quartier. Les autorités refusent et procèdent directement à l'arrestation des cinq pour étouffer le mouvement dans l'oeuf. La manifestation a quand même lieu en l'absence des leaders avec pour thèmes : l'inégalité scolaire, le

---

432- Propos de Saadia Marciano, dans Mony Elkaim, *Les Panthères noires d'Israël*, Paris, éd. Maspero, 1972, p. 23.

433- Idem. p. 58.

chômage, l'inégalité de traitement, les logements précaires et la jeunesse, etc. La lutte du mouvement part du quartier et des conditions sociales des fondateurs eux-mêmes :

> "*Je crois que le mouvement des Panthères noires, qui est né dans les bidonvilles et dans les zones misérables, doit parler de la pauvreté, de la pénurie de logements et de l'éducation, du manque de travail. C'est dans ce domaine que nous voulons intervenir.*"[434]

Presse, médias et opinion publique s'emparent de l'événement et en débattent.
Trois semaines plus tard, les leaders du mouvement sont invités à l'Université de Jérusalem. L'amphithéâtre *Weiss* est comble. *Saadia Marciano* et *Charlie Bitton* font pour la première fois un discours ou ils exposent leurs raisons en présence de témoin à charge : une famille marocaine de leur quartier. On le voit, la pédagogie a fait partie intégrante de leur action.
Le mois qui suit les leaders renforcent leurs actions : ils squattent un appartement réservé aux nouveaux immigrants ashkénazes, produisent des tracts, s'inventent des talents prosélytes.[435] Au mois d'avril, ils organisent deux manifestations dont l'une à l'occasion de la fête marocaine : la *Mimouna*.
Le 13 avril 1971, les leaders des Panthères noires sont invités à un entretien avec le Premier ministre Mme *Golda Meir*, et en présence des ministres de l'Éducation et des Affaires sociales. Ils soumettent une liste de revendications. Mme Meir ne trouve pas les Panthères gentilles ; l'entretien est un échec. Le livre d'or du palais du gouvernement gardera pourtant leurs malicieux paraphes[436].
Le 18 mai une manifestation rassemble près de 5000 personnes. Cette fois les slogans ont un caractère ethnique : "*Rejoignez la*

434- Idem., p. 47.

435- Idem., p. 36-37.

436- Idem., p. 39.

rébellion des Panthères noires, la rébellion des Séfarades". Les manifestants partent du square *Davitka* jusqu'au square *Sion* où ils rebaptisent la "Place de Sion" "*Place du judaïsme oriental silencieux*"[437].
La police exige la dispersion immédiate. Refus. La police charge, les manifestants comptent de nombreux blessés. Les forces de l'ordre en arrêtent près de 200, dont les leaders *Saadia Marciano*, *Kohavi Shemesh* et *Charlie Bitton*.
Après cette manifestation, les Panthères noires se tournent vers la création d'un mouvement national. Des cellules éclosent à Tel-Aviv, *Ashdod*, *Beercheva*, *Lod*, *Maalot* et *Haïfa*. Les manifestations se poursuivent, la plus importante est celle du 23 août 1971 qui rassemble près de 8000 personnes à Jérusalem. Des portraits de Mme *Meir* sont incendiés.

D'autres manifestations, moins importantes, suivront. Le mouvement projette une base organisationnelle et idéologique. Les Panthères noires cherchent de nouveaux types d'action "éclairants"; ils occupent les appartements qui, vides, attendent de futurs immigrants de l'Union Soviétique et y installent des familles orientales nécessiteuses. Ils réquisitionnent les bouteilles de lait déposées aux portes des quartiers chics de Jérusalem et les distribuent dans les quartiers pauvres ; le quartier étant le lieu prioritaire d'action dans la politique des Panthères noires :

> "*Nous prenons les maisons vides qui attendent que les Juifs de Russie se décident à venir en Israël, pendant que nos hommes, nos fils meurent dans les taudis. Nous prenons ces maisons vides par la force et c'est cela notre action politique. Lorsqu'il s'agit des écoles qui sont fermées les après-midi, nous les prenons par la force. Nous ouvrons les écoles pour que les enfants n'aillent pas à la rue, au crime, à*

437- Idem., p. 40.

la mendicité et à la prostitution. Ça c'est notre action politique."[438]

Partant de l'examen de leur propre vie et d'une volonté paritaire de participation à la société, les Panthères noires exigent l'abolition des inégalités et le droit au "partage du gâteau" :

"Abolissez les inégalités sociales et les Panthères noires s'aboliront".

L'attitude du pouvoir et la conviction des Panthères d'avoir à continuer le combat à un niveau politique, les amène aux tribunes politiques israéliennes. Convictions et divergences provoquent la scission du groupe en trois voies. En août 1971, *Eddie Malka* crée les Panthères Bleu-Blanc, affirmant ainsi ses convictions sionistes. *Saadia Marciano*, resté partisan de l'action sociale sur le terrain, rejoint le Front de la Paix : SHELLI. *Charlie Bitton* et *Kohavi Shemesh* créent avec le parti communiste RAKAH, le Front Démocratique pour La Paix et l'Égalité (HADASH) dont l'objectif est de défendre par la lutte des classes, les opprimés de toutes ethnies y compris les Arabes palestiniens. Seul *Charlie Bitton* parviendra à représenter les Panthères à la *knesseth* comme député de son parti le HADASH.
Ainsi, Charlie Bitton et Kohavi Chemech, bien qu'engagés dans la Gauche Israélienne conservent leur "moi" séfarade.

Fracassant le silence oriental, le cri des Panthères noires fait jaillir l'encre des scribes, il fait écho dans la société entière et la communauté marocaine en particulier. Mais cela est encore insuffisant pour accéder à la *Knesseth* lors des législatives de décembre 1973.
Les Panthères argumentent alors sur l'échec "moral" de

438- Discours de Chalom Cohen, dans un meeting à Paris, 16 juin 1975. Cité dans «*Les Panthères noires* », in : Minorités, n° 1, janv-fév. 1976, p. 31.

l'intégration et font paraître les responsabilités politiques du pouvoir qui avait le devoir sacré de la réussir. Celui-ci réagit comme dans le cas de Wadi-Salib, par la répression, le discrédit et les promesses qui repoussent aux horizons les justes mesures et le changement d'esprit attendus. Cependant, ce mouvement contestataire a produit un éveil des consciences qui, peu à peu, réhabilitera la justesse du combat pour le désenclavement des communautés et l'abolition des préjugés ashkénazes indignes d'un peuple conçu et fondé pour sauver les hommes de l'intolérance.

TROISIEME PARTIE

De La Nostalgie de la terre promise à la nostalgie de la terre d'exil

sociale subie par ces derniers[439]. Ces artistes de culture occidentale furent si rigoureux dans leur oeuvre qu'ils n'obtinrent que l'indifférence du public ashkénaze et par là du marché (rentabilité, vente, lecteurs, notoriété) pour prix de la réalité qu'ils font connaître, que leur objectivité avait su saisir et comprendre, que leur devoir de justice rendait prioritaire.
Ainsi *Yehudit Hendel*[440] (née en 1926) et *Ehud Ben Ezer*[441] précédèrent même de beaucoup (15 ans !) les plus virulents contestataires de la communauté marocaine : les Panthères noires. Ces deux auteurs, illustrant bien le rôle impartial de l'artiste, détectent avant les politiques les mûrissements conflictuels qui débouchent sur des révoltes.

La crise de Wadi-Salib en 1959 et les Panthères noires en 1971 provoquent la réactivation très dynamique d'un patrimoine culturel marocain contestant l'état des choses et revendiquant une identité spécifique parallèle.
Parmi les formes artistiques, c'est l'écrit qui, le mieux, prévient les conflits sociaux, en accompagne le mouvement, puis le continue en suscitant une idéologie issue des événements. En ce cas, l'art dépasse en efficacité la polémique politico-philosophique, par l'emploi de symboles, de caricatures humoristiques, et par la charge émotionnelle que véhiculent ses personnages "fictifs" mais vivant des situations réalistes, dans des décors concrets donc familiers.
L'édition artistique marocaine en Israël en est encore à ses débuts, mais des talents se sont déjà avérés : romans, poésies, nouvelles,

---

439- Voir Guershon Shaked, *La littérature juive, 1880-1980.* Tel-Aviv, éd. Am Oved, 1988.

440- "*La Rue des escaliers*" : un roman qui illustre le déchirement d'une relation amoureuse entre un jeune oriental issu de la banlieue pauvre de Haïfa et une jeune fille ashkénaze du quartier chic le *Carmel.* Haïfa, éd. Am Oved. 1956.

441- "*La Carrière*" (1963), un roman sur les mineurs marocains dans la ville de Natanya et les conditions sociales des émigrants venus dans les années 1950.

pièces, dramaturgie, tous illustrent les déboires et les désillusions de l'émigré oriental, et cherchent à provoquer le sursaut culturel nécessaire à la restructuration de leur communauté. De cette édition artistique, notre choix a retenu des auteurs israéliens nés au Maroc : *Erez Bitton, Ami Bouganim, Isaac Kenan, Gabriel Bensimhon.* Ces auteurs font partie de la génération des 20-30 ans au cours des années 1970 et dont les oeuvres, très empreintes d'une forme autobiographique, expriment leurs tribulations de jeunes immigrants juifs, celles de leur communauté et à travers elles l'immigration des *Edot ha-Mizrah**.
Le passage de la réflexion orale à l'écrit répond au besoin de formuler une identité **réévaluable** et une affirmation de soi face aux modèles occidentaux modernistes en partie imposés et sensiblement récusés. Dans ce cas l'action artistique place l'artiste au coeur de sa communauté d'origine et de son espoir d'évolution relative vis-à-vis des autres.

Cette jeune littérature orientale souffre d'une connaissance "non infuse" de la langue hébraïque qu'elle doit parfois transposer de sa langue innée, en même temps que son enracinement dans la culture d'origine s'éloigne : faible connaissance des auteurs de culture judéo-arabe hormis quelques figures prestigieuse de l'Age d'Or espagnol. Ne survivent en terre d'Israël que les rites et traditions, le folklore et les superstitions qui imprégnaient la vie du mellah*.

---

* Les communautés d'Orient.

* Ce n'est pas tant à la valeur de la forme artistique que se juge ces auteurs, mais bien plutôt à la justesse et à la force de leur conviction.

1) Face à face de l'origine et du présent au long des chemins de mémoire

Le thème efficient de la littérature orientale est la réhabilitation des origines, thème sur lequel se greffent les autres : identité, mémoire, enfance, existence culturelle, désillusion, bilan conflictuel... la volonté d'un retour de dignité, de lucidité, d'une réparation des torts. C'est un voyage par l'esprit vers les contrées oubliées et délaissées, une exhumation de la mémoire.
Erez Bitton, poète dont la première valeur est d'être agissant, symbolise sa génération en quête d'origine. Né en Algérie de parents juifs marocains, il vint en Israël à l'âge de six ans. A dix ans il perdit la vue et un bras par le fait d'une grenade de guerre lors de jeux d'enfants. Il fut alors confié à un institut pour aveugles où on l'instruisit et l'éduqua à "l'occidentale". Mais entre son héritage maghrébin et son éducation israélienne, Bitton est déchiré dans son être. Entre 1977 et 1979 il publie deux recueils "*Offrande marocaine*" et "*Le livre de la menthe*" qui illustrent cette déchirure, ses refus et les opinions exaltées de sa sensibilité poétique.

Il compose un poème, disent-ils
Ils ne se doutent pas
Que c'est son coeur qui saigne là-dedans.[442]

Ici, en marge de toute dialectique, la forme poétique permet d'"émettre", comme l'on crie, pour attirer le regard et forcer l'attention des fatalistes et des indifférents. Les mots masqueraient malgré eux des blessures mortifères tant il est vrai, pour lui, qu'il n'est pire aveugle que celui qui ne veut voir (lire, en l'occurrence).

442- Erez Bitton. *Le livre de la menthe*, dans Shlomo Elbaz, «*Poésie et révolte* », in : Sillage. Le printemps de la Paix, avril 1980, p. 71.

Renouer avec un passé déjà mythique, retresser les liens communautaires, cela peut se faire sous forme de fictions rénovatrices, poétiques ou romanesques. La revitalisation du passé, y compris au moyen de contes et légendes sur l'enfance, le folklore familial, le dialecte d'origine, les ambiances, décors et personnages, occupent une place prépondérante dans la littérature orientale.

2) Besoin d'une identité constitutive, en soi et face aux autres

Par sa volonté de sérénité et de dignité, mais aussi de révolte et de rejet, Bitton remet en question l'identité ambiante acquise et imposée. Son désir d'authenticité le pousse à un retour aux sensibilités d'origine, sensibilités perdues, obscures, difficiles à appréhender :

> *"Qu'est-ce donc que l'authenticité ?*
> *Courir dans Tel-Aviv et crier en judéo-marocain :*
> *anna min elmaghreb, ana min elmaghreb*
> *(Je viens de l'Atlas, je viens de l'Atlas)*
> *qu'est-ce donc que l'authenticité ?*
> *S'installer en burnous au Grand-Café*
> *ou crier à tout vent : je ne m'appelle pas Shwartz,je*
> *suis Jaïs, je suis Jaïs**."[443]

---

* - Nom marocain.

443- Erez Bitton. «*Sténogramme*». Le livre de la menthe. Traduit de l'Hébreu par Avner Lahav. Paris, éd. Saint-Germain-des-Près, 1981, p. 38.

Exhiber son origine orientale par le costume, le nom ou la langue, dans ce pays occidentalisé, est une révolte, un rejet affirmé de "l'autre", celui qui prétend refléter l'ensemble (l'Ashkénaze), rejet de sa culture, sans concessions. Le "moi" profond est ici "*Jaïs*", nom révélateur de l'origine que le poète veut afficher. Ce nom souvent renié par conformité, lâcheté, opportunisme, voire même par refoulement de soi, vient renouer avec le passé et repousser les préjugés avilissants en se fondant dans un symbole de conscience communautaire assumée.

Au Maroc, la question de l'identité n'existait pas pour les Juifs ; elle fut un phénomène nouveau lié à leur *'aliyah*. Car dans la patrie retrouvée, l'idéologie sioniste avait opté pour la fusion des communautés en une seule, c'est-à-dire que toute nouvelle communauté immigrante devait se fondre dans le moule ashkénaze...et c'est ainsi que les Orientaux se trouvèrent dépourvus de la seule identité sacrée à leur sens : l'identité religieuse. Car dans le passé et en période stables, les Juifs du Maroc ne se posaient aucune question d'identité religieuse ou politique. Ils étaient d'une famille, d'une communauté, d'un milieu social et vivaient dans l'apolitisme sans s'embarrasser d'autres critères. Les papiers d'identité, qui rattachaient certains à tel ou tel consulat étranger, se négociaient selon des intérêts politiques ou des rivalités momentanées. On était Juif d'abord, et d'une communauté dont on avait séculairement admis la loi et les règles et baigné dans la "transparence".

Lahav. Paris, éd. Saint-Germain-des-Près, 1981, p. 38.

Aux yeux des immigrés marocains d'après la *'aliyah*, l'identité juive devait suffire à les intégrer en terre promise, mais une fois là, la mise en présence de différences notables concernant la pratique religieuse, la langue, les coutumes, la tradition, les disparités économiques, produisirent la désillusion du rêve sacré confronté à la réalité concrète. Ils découvrent "la différence" déjà par leurs noms qui indiquent l'origine et dont le regard de "l'Autre" dénote l'infériorité. Dans les lieux publics où l'Oriental rencontre "l'Ashkénaze", son nom le désigne comme étant plus Marocain que Juif, et ce nom-patrimoine provoque sa désolation puisqu'il signifie primitivisme et violence, sans qualité :

> *"De tous ces gens, qui jamais ne se seraient présentés comme Marocains—ils étaient Juifs originaires d'une ville ou d'un village précis, membres d'un clan déterminé— les vouz avaient fait, en peu de temps, un peuple primitif, physiquement et mentalement anémié, porteur de microbes, et de couteau."*[444]

Avec la communauté c'est chaque individu qui est dégradé. Pour échapper aux affres de l'humiliation et de l'ostracisme, les attitudes varient, selon les caractères, entre dissimulation presque involontaire et exhibition presque arrogante. De nombreux jeunes travestissent leur nom pour dissimuler leur origine, l'effacer ; les consonances occidentales étant privilégiées, ils en attendent plus de respectabilité. Ainsi Mordecai Soussan, dans son autobiographie intitulée "*Moi, Juif arabe en Israël*", se sent-il conduit, malgré lui, à déguiser son identité devant un Ashkénaze :

> *"Et l'angoisse me nouant le coeur, je me suis surpris à ce moment-là à renier les miens, à me renier, à renier ma famille, mes amis, mes ancêtres venus d'Espagne, (...) et d'une*

444- Ami Bouganim, *Le cri de l'arbre*, Tel-Aviv, éd. Stavit, 1983. p. 18.

voix étranglée, j'ai répondu : «Je suis français». Mais l'animal ne lâchait pas prise. Avec ce sixième sens des racistes, il insistait : «C'est drôle, mais vous n'avez pas l'accent français». Exaspéré, je lui fais remarquer : «Qu'en savez-vous ? Vous ne comprenez pas le français.»" Mais lui sûr de son affaire: «Oh ça ne fait rien, j'ai l'oreille pour les langues»"[445]

La question, très courante en Israël : "*Mé efo 'ata* ?", (d'où viens-tu?) est redoutable pour le Juif oriental et plus encore pour le Juif marocain :

"Oui, être juif arabe, ou surtout juif marocain en Israël dans les années 50, c'était être le «juif des juifs», c'était une malédiction, un anathème, une véritable «marque de Caïn»..."[446]

Contre la mascarade du travestissement de l'identité, Bitton, lui, choisit l'exhibition à la limite de la provocation, affiche ses origines pour tenter de mettre fin au repli et à l'opprobre que le Juif ashkénaze jette sur les siens et ainsi regagner l'estime de soi en s'imposant, tel que, aux autres.
Les lieux où le Juif est amené à se dissimuler sous des pseudonymes ashkénazes, deviennent des lieux privilégiés où le poète exhibe sa différence. Assumer son patronyme et son origine consiste à accepter *in petto* sa propre différence, étape initiale de tout redressement de l'identité. On peut noter cependant qu'exhiber son nom et son burnous ne peut suffire sans qu'une fierté culturelle ressource et régénère le droit inaliénable à la différence. Jusque-là, cette différence du dehors et du dedans sera douleur et pain de révolte :

445- Mordecai Soussan, *Moi, Juif arabe en Israël*, Paris, éd. Encre, 1985, p. 91.

446- Idem, p. 90.

Et pourtant une autre langue gonfle dans la bouche
et fait éclater les gencives
Et pourtant les odeurs refoulées et désirées m'assaillent
Et je tombe entre les dialectes
Me perds dans la mêlée des sons.[447]

En optant pour l'usage exclusif et instantané de l'hébreu dans la société israélienne, le sionisme n'aurait-il pas omis de considérer que la provenance plurielle des composantes de sa population aurait mieux réussi son devenir avec une adaptation plus progressive, plus tolérante, son intégration culturelle ? Et ne peut-on se demander si changer de tout, en tout, et à la fois, ne provoque pas un éclatement des personnalités en cause, les dépossédant de leurs facultés propres à s'inscrire naturellement, par l'usage, dans un ensemble bien compris? Mais peut-être cette option "exclusive" fut-elle choisie après analyse politique de la situation locale à laquelle la fondation de l'Etat Juif devait s'affronter au détriment du reste...

Les écrivains orientaux dont la culture a ses racines au Maroc, sont dans l'inconfort créateur suivant : évoquant le Maroc où leurs créations situent leurs existences réelles ou légendaires, ils montrent l'injustice raciale, religieuse et politique qui leur était faite en exil et quand ils parlent d'Israël, c'est pour montrer l'injustice dont souffrent les "Marocains" dans la patrie retrouvée. Ainsi connaissent-ils la malédiction d'avoir toujours à se plaindre, d'être toujours sous prédominance, toujours dominés, et leurs oeuvres ne peuvent parler du bonheur ou du simple bien-être que par antiphrases ou sous formes de contes et légendes. Et même encore là, ils apparaissent aux esprits critiques, tels de gémissants épistoliers capables seulement de créer à partir du triste et de

---

447- Erez Bitton, «*Sténogramme*», op. Cit., p. 38.

l'injuste.

3) Le "nous" et le "vous-autres" des Orientaux aux Arabes et aux Ashkénazes

En littérature orientale, toute affirmation identitaire est relative à "l'Autre". Cet "autre" étant alternativement Arabe puis Ashkénaze, mais toujours dominant. Une fois c'est l'un qui accorde précairement sa protection et la trahit ; l'Arabe. Une fois c'est l'autre qui affiche ses bonnes intentions paternalistes et les oublie ; l'Ashkénaze. Mais chacun le jugeant de condition inférieure, au point qu'il faille à un bon Juif oriental un solide moral contestataire pour ne pas s'admettre fatalement le jouet de la force des choses à l'écart de Dieu.

"L'Autre" de la mémoire juive littéraire : l'Arabe

Les souvenirs d'auteurs font vivre un monde du mellah plein de la richesse relationnelle. Les rapports de voisinage, d'amitié, de parenté, ou d'ordre économique y tissaient des réseaux serrés entre les membres. Mais qu'en est-il des voisins non-Juifs : les Arabes ? Quelle trace ont-ils laissée dans la mémoire ?

Dans la littérature juive orientale, l'image de l'Arabe du Maroc est très présente, double, souvent ambiguë. Il y est proche par la culture : coutumes partagées (festivités, pèlerinages, nourriture, commerce), histoire souvent commune (politique, économie, colonisation), souvenirs mêlés, créations communes (poésie, chant, musique, littérature)...Et cependant, il demeure la

menace ancestrale, redoutée à tous moments : l'ex-voisin souvent intolérant et intolérable ; l'ennemi en Dieu.
Durant l'exil, l'Arabe, dominant par le nombre et la religion, bénéficiait de privilèges et de préséance et avait la loi généralement pour lui, ce qui l'autorisait à commettre de graves abus raciaux souvent tolérés par les autorités musulmanes régnantes[448]. Les relations variaient selon les périodes et les règnes, on en retrouve les reflets dans la littérature orientale ; reflets d'exactions et de sévices mais aussi reflets de longues périodes tranquilles, de paix et de bon voisinage. Quel paradoxe !.. Et parfois même, de loin en loin, paradoxe sanglant !
La mémoire juive du Maroc a donc gardé ce sentiment de minorité, de sujétion, de mépris, de précarité, et de malentendus qui pouvaient soudainement dégénérer en violence anti-juive :

> "*Deux jeunes arabes se présentent à la grille du cimetière :*
> *«Je ne les ai pas invités, ceux-là!»*
> *Ils ricanent, amusés par le manège des Juifs. Hospitalité oblige, le bonhomme les invite à entrer d'un mouvement de sa canne. Mais les Arabes interprétèrent son geste comme une menace et l'accablent d'insultes lui et sa race, insultes qu'ils assortissent d'un bras d'honneur en direction des Juifs. Rabbi Schlomo se détourne, crache par terre — mais a-t-il vraiment craché ?—et va se mêler à "ses invités."*[449]

Devant de telles situations les Juifs préféraient courber l'échine —hormis, peut-être, un dérisoire crachat !— mais n'intériorisaient à aucun moment un sentiment de désespérance, valorisés qu'ils étaient dans le seul monde qui comptait à leurs

---

448- Guy Dugas, *La littérature judéo-maghrébine d'expression française, entre Djéha et Gagayou,* Paris, éd. l'Harmattan, 1990, p. 77.

449- Ami Bouganim, *Récits du mellah*, Paris, éd. J. C. Lattès, 1981, p. 159.

yeux ; leur communauté et leur famille où ils cultivaient un éternel espoir messianique.

Le statut de la *dhimma*, malgré une application variable, refusait de faire du Juif un citoyen à part entière, ni en droits ni en devoirs, et participait à l'entretien d'un fort sentiment d'insécurité permanent qui le conduisit à s'établir en mellah. Mellah qui devint le refuge sécuritaire où épanouir sa foi et les liens coreligionnaires, familiaux et inter-familiaux. Ce qui peut paraître à certains un lieu d'exclusion, paraît à d'autres un refuge prudent et organisé où le Juif se sentait enfin chez lui, libre de sa juiverie. C'est, par exemple, à contre coeur que l'enfant narrateur dans "*Le fils du serpent*" quitte chaque matin le territoire des siens, le mellah, en compagnie de son père qui le conduit chez *Rabbi Pinhas*, pour son enseignement, au centre-ville, chez les Arabes :

> "*Dieu contenait les Arabes, élargissait la rue en avenue, nous guidait jusqu'au seuil de Rabbi Pinhas. Je ne comprenais pas pourquoi nous nous aventurions si loin de notre territoire, le mellah ne manquant pas d'éleveurs d'enfants, pourvus de diplômes aussi barbus que celui de Rabbi Pinhas.*"[450]

Il persiste une nostalgie existentielle du mellah dans la littérature romanesque et poétique des Israéliens d'aujourd'hui... nostalgie sans doute nourrie par les désillusions d'après la *'aliyah* attendue, selon eux, telle la sortie d'une perpétuelle sous-condition.

> "*Et comme la sortie d'Égypte, j'avoue sans honte, que moi aussi j'ai langui à des moments pour mon Égypte. Pour Marrakech avec ses grandes murailles et l'abondance des mosquées qui embrassent le ciel étendu sur leur toit, pour les*

450- Ami Bouganim, idem., p. 194.

voix des muezzins qui semblaient venir du ciel. Pour le mellah où dominaient plus qu'ailleurs le noir et la grisaille..., pour ses rues étroites faites de toits tordus et les conduits d'égouts répandus et découverts sous les yeux de tous. Pour Jama' el-Fna, avec la mosquée de la mort, là-bas dans la foule..."[451]

Les auteurs parlent volontiers d'affinités culturelles et linguistiques que leurs souvenirs mentionnent comme ciment de la communauté pluri-ethnique : Juifs et Arabes parlaient une semblable langue native, participaient aux mêmes codes vestimentaires et aux mêmes croyances populaires[452]. Ils aimaient la même musique et l'appréciaient dans des célébrations parfois communes :

"Quiconque n'a vu de sa vie un mariage marocain
(...)
Nous avons entendu
Sarah fille de Doudou,
bénie soit la courbe de tes mains au jeu du tam-tam,
d'un bout du village à l'autre
Juifs et Arabes accourent."[453]

Ce qui, peut-être, dans la mémoire juive, dit la possibilité occasionnelle de l'entente judéo-arabe c'est l'expression souvent employée par les Juifs ; "On entrait chez **eux**"...chez des gens

---

451- Isaac Kenan,*Tombe au Mont des Oliviers*, (en hébreu) Tel-Aviv, éd. Am Oved, t. 1, 1978, p. 161,

452- Joëlle Bahloul, *La Maison de mémoire, ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*, Paris, éd. Maitailié, 1992, p. 152.

453- Erez Bitton. «*Mariage marocain*», op. Cit. p. 28.

coutumiers des rites religieux et autres, différents, cela dénote une réelle tolérance et une confiance de bon voisinage.

De l'expérience commune, les auteurs orientaux se souviennent des pratiques populaires les plus concrètes, des travaux collectifs de femmes, des jeux d'enfants dans les cours, des fêtes sur les terrasses supérieures. Ils insistent sur la ferme distinction des groupes religieux. Cette relative entente intercommunautaire n'incluait pas le mélange, de même que la différence ne signifiait pas automatiquement l'hostilité[454]. En période de paix, pour éviter les froissements, les frontières religieuses s'inscrivaient avec subtilité dans les esprits et les gestes quotidiens ainsi que les lieux fréquentés ensemble, qu'ils soient communs, voire même privés. Et tel lecteur de ces auteurs-là de se demander si le Maroc ne serait pas l'unique contrée du monde où l'Arabe puisse parfois faire un voisin acceptable pour le Juif... "*Les Arabes d'ici ne sont pas comme ceux du Maroc, ils sont barbares.*"[455]...ou si ce ne serait pas que, au présent, l'expression des auteurs s'auto-limiterait du fait du conflit israélo-palestinien ?

Cherchant à tout prix à affirmer sa rupture avec "l'ennemi arabe", le Juif marocain ira jusqu'à haïr soi-même sa ressemblance avec lui, et prouver aux siens la virulence de son patriotisme :

> "*La guerre, la frénésie nationaliste qu'elle alimentait, l'avait dressé contre les Arabes, et fatalement contre lui-même : haïssant les Arabes, il se haïssait d'une haine diffuse, entretenue par le discrédit que la classe dirigeante de l'État juif, son élite intellectuelle, sa haute soldatesque, ses visionnaires et ses philanthropes, tous d'extraction*

454- Joëlle Bahloul, op. Cit., p. 159.

455- "Spécial Israël", in : Le Nouvel Observateur, n° 1646. 23-29 mai 1996, p. 14.

européenne, avaient jeté sur son mode de vie."[456]

Bouganim et d'autres créent des personnages qui portent en eux une lourde déchirure : celle d'avoir à détester ceux avec qui l'on a vécu, et de devoir ressentir comme étant adverse la communauté de ceux avec qui l'on veut vivre. La déchirure d'avoir à s'établir entre le Musulman que les événements extérieurs, mais aussi sa foi profonde, pousse à combattre, et le sioniste Ashkénaze qu'une religion partagée et une espérance biblique pousse à rejoindre malgré le mépris plus ou moins montré par lui aux Orientaux. L'âme de ces personnages choisit spontanément Israël sans prévoir une seconde ses futures difficultés d'intégration ...Pas plus que ses nostalgies à venir du pays qu'elle a fui avec une foi enthousiaste :

> *"Là-bas, les jours se chevauchaient sans se ressembler, chaque aube était porteuse d'une nouvelle promesse. Des lendemains autrement exaltants que dans cette ma'bara à l'avenir bouché."*[457]

Ces auteurs du malaise nostalgique tournent souvent autour de l'idée poétique que l'âme peut bien partir sans retour mais que le coeur est moins entier, qu'il emmène sans le savoir, déjà, les cicatrices sensibles qui feront ses souvenirs...souvenirs d'autant plus nostalgiques que sa patrie nouvelle (et antique) laissera poindre à sa face une nouvelle ségrégation.

456- Ami Bouganim, *Le cri de l'arbre*, op. Cit., p. 171.

457- Idem., p. 122.

L'Ashkénaze moderniste et "l'archaïsme" oriental

A l'instar de leurs auteurs, leurs personnages de fiction ne se sentent pas dans une entité israélienne cohérente. La solidarité des Juifs entre eux et leur homogénéité ne leur apparaît pas dans cette société dont le vécu est traversé de conflits et de disparités. Du coup, les parlers, les cultures, les mentalités exacerbent leurs différences et laissent agir leur particularisme. Cette diversité se fonde dans les habitudes religieuses et culturelles, les traditions, les fêtes et les pratiques culinaires qui gardent ces auteurs proches de l'Arabe, ainsi que leurs personnages et plus généralement les Orientaux :

> *"Au Maroc, il était juif, juif de par l'héritage d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, juif empêtré dans la sainte et sacré Loi de Moïse. (...) En Israël, il est devenu —ô farce du destin!— arabe..."*[458]

L'Ashkénaze, ce grand frère hautain, étranger et lointain du Juif marocain, campe dans la littérature le type de l'Israélien "modèle imposé", celui qui le premier a pris racine, dit la loi et posé les règles :

> *"J'ai acheté une boutique à Tel-Aviv*
> *pour prendre racine,*
> *pour acheter racine,*
> *pour prendre place au Grand-Café.*
> *Mais*
> *les gens du Grand-Café,*

458- Idem., p. 171.

Je me demande bien
qui sont les gens du Grand-Café,
qu'ont-ils pour eux, les gens du Grand-Café,
que se passe-t-il en eux ? "[459]

La méconnaissance génère le mépris et ce mépris réduit l'Oriental à sa version exotique. La première curiosité passée, cet exotisme conduit l'Ashkénaze à l'indifférence pour "ce frère" mal né. Pour ce frère mal né, l'isolement s'impose à l'écart du monde ashkénaze où se décident les choses d'importance, à l'écart dans son infériorité et son inadéquation.

"*A la tombée du jour,*
dans la boutique de Tel-Aviv,
j'emballe les affaires
avant de rejoindre les faubourgs
et l'autre hébreu."[460]

Paternalisme et condescendance ashkénazes ; sentiment d'aliénation, de dépréciation, d'amertume de l'Oriental dont le conditionnement en Israël a ruiné le mode de vie familial et communautaire, lui ôtant ses supports moraux et brisant sa crédulité d'une terre promise idéale jamais raisonnée en termes réalistes. Le bel Israël rêvé depuis le Maroc s'avère économiquement dur, dur aux moins productifs, aux moins ingénieux, aux moins nantis de connaissances directement utilisables...Un Israël égal aux autres nations en compétition économique.

459- Erez Bitton, «*Poème des achats à Tel-Aviv*», op. Cit., p. 36.

460- Idem., p. 37.

> "*Ils s'imaginaient débarquer dans une cité messianique, mieux disposée au règne d'un roi, descendant de la Maison de David, qu'à un régime démocratique qui détrônait leurs rabbins en faveur de douteux et mécréants collecteurs de voix électorales.*"[461]

Transplanté dans ce milieu "occidental moderne", le Juif marocain est redevenu le prototype du Juif traditionnel et attardé. Un mur culturel sépare l'Oriental de son "*lointain et inabordable frère*", frère prodige, très au fait des connaissances universelles dont l'ex-habitant du mellah est dépourvu ; frère prodige inconnu et pressé, impatient, qui ne prend pas le temps de comprendre et de partager avec sa fratrie retrouvée.

> "*Quand ils me parlent,*
> *je dédaigne LA langue*
> *mots bien propres,*
> *oui monsieur,*
> *je vous en prie monsieur,*
> *un hébreu très au point.*
> *et les hautes maisons, tout autour*
> *m'écrasent,*
> *et leurs lucarnes ouvertes ici*
> *me sont impénétrables.*"[462]

Isolement...murs, langues, moeurs impénétrables...élan fraternel

---

461- Ami Bouganim, *Le Juif égaré*. Paris, éd. Desclée et Brouwer, 1990, p. 18.

462- Erez Bitton, «*Poèmes des Achats à Tel-Aviv*» op. Cit., p. 36.

déçu que le dépit fait se parer du cynisme d'un sourire car, en certaines circonstances, ne faut-il pas se sauver la face pour rester digne si peu que ce soit ? Alors l'Oriental se replie sur soi, dans son groupe, où les codes sont partagés, les symboles connus de tous, les mêmes moeurs pratiquées. A défaut d'unification, il tente de revenir aux recettes du passé, à de pseudo-petits mellahs sans muraille où il espère retrouver chaleur humaine et équivalence des gens entre eux, mais y arrive-t-il ?

> "*(...) De tous les lieux où ont été installé les Marocains, celui-ci (Wadi-Salib) ressemble le plus à un mellah ; les mêmes échoppes où s'activent les mêmes artisans, les mêmes entrepôts où discutent les mêmes marchands. Des cris de mères sonnent le rappel d'enfants crasseux. (...) Un mellah certes, mais un mellah livide, vidé de sa moelle, essoré de sa truculence, sevré de tout espoir.*"[463]

Les romans, sur l'implantation des Juifs marocains en Israël, déplorent abondamment la perte d'un art de vivre fraternel et direct, au profit d'une société d'ordre, disciplinée et réglée unilatéralement, froide voire inhospitalière. Les relations "naturelles" qui caractérisaient leur vie au mellah se sont estompées au profit de relations impersonnelles, "empruntées" et "artificielles" :

> "*Hier encore, nous cultivions un espoir, aujourd'hui, nous cultivons une terre aride. Hier, nous étions tenus par tes commandements, aujourd'hui nous sommes tenus par des lois, et interpellés par des fonctionnaires.*"[464]

463- A. Bouganim, *Le cri de l'arbre*, op. Cit., p. 85-86.

464- Idem., p. 47.

Dans "Le cri de l'arbre", les personnages illustrent les flagrantes différences comportementales qui scindent et opposent Ashkénazes et Marocains. Et puis l'enthousiasme de ces derniers, la chaleur de leur verbe, leur humour et leur emphase sont mal reçus ; ils agacent, ils dérangent, ils salissent l'horizon de leurs compatriotes acquis à la culture occidentale.

Les personnages de Bouganim n'ont de relations avec les Ashkénazes que par le biais administratif et encore, ces relations sont-elles souvent réduites aux malentendus et à l'incompréhension des problèmes exposés. Sur ce terrain relationnel-là, quasi-unique, gît le lièvre de la vindicte orientale contre le gouvernant, l'officiel, l'administrateur et finalement le politique. L'Oriental de fiction de la plupart des auteurs est faible, demandeur, voire quémandeur, dépendant, toujours à la traîne de l'autorité civile (travail, logement, scolarité, santé, aide sociale généralisée)...ses modestes desiderata souvent mal reçus car incompris ou négligés, il se tourne, par impuissance, vers le refus et bientôt la révolte. Révolte du "*nous*", du "*nous autres*" des Orientaux à l'adresse des Ashkénazes, révolte du "*nous*" contre le "*vous*", signe de fracture sociale effective et de la désillusion de l'unité juive, signe d'un fatalisme désabusé : vous c'est vous, nous c'est nous, nous sommes deux groupes ; l'un d'eux est en galère, il rame, c'est le nôtre, l'autre est au gouvernail et au sextant c'est le vôtre...au moins faudrait-il que le commandement soit magnanime :

> "*Pourquoi nous avoir placé dans des berceaux,*
> *Pourquoi nous avoir (brimbalé) par les décombres*
> *Vous attendez de nous des soupirs mesurés*
> *Notre soupir à nous est une folle rafale*
> *Laissez-nous en paix*

nous sommes des rimes éclatées."[465]

Ce "*nous sommes des rimes éclatées*" ne dit pas le regret de l'ancienne condition au Maroc, mais de l'ancien ciment juif, de l'ancienne harmonie traditionnelle. Toujours menacés au-dehors, certes, mais toujours unis au-dedans. "*Nous sommes des rimes éclatées*" : Nous étions une famille, un groupe, une communauté, une troupe...Nous ne sommes plus que troupeaux épars. Ce qui s'harmonisait s'est désaccordé, nous sommes une entité éclatée.
Les Orientaux ne regrettent pas sérieusement le Maroc, ils se regrettent eux-mêmes tels qu'ils étaient ; populaires, chaleureux entre eux, candides peut-être mais soudés, respectueux les uns des autres, transparents, sans mystère ni incompréhension. Voilà ce qu'ils regrettent, voilà ce qu'ils auraient voulu amener dans les bagages de leur *'aliyah.*

4) Mémoire d'exil et mémoire de poète

Réanimer une culture d'origine, redéfinir une identité, rendre une dignité à ceux qui en sont spoliés c'est, pour l'Oriental, réanimer les racines plongées dans l'ancienne terre, se ressourcer à ses souvenirs d'enfance dépaysée, se sensibiliser aux dires de la langue oubliée :

"*Aj'iou, aj'iou al khouan*
(venez, venez mes frères)
enla'bou fe'had adiouan

465- Erez Bitton, «*Vent de folie*», dans Shlomo Elbaz, *Poésie et révolte*, in : Sillages, op. Cit., p. 74.

(jouons à la poésie)
kbel man foutou min'had addenia
(avant de quitter ce monde) "[466]

La conquête du droit à l'origine en valorise la nostalgie. Un monde disparu ne peut que s'écrire ou se chanter pour en faire une mémoire, car sans l'écrit et le chant elle se perdrait à jamais.

La mémoire est le thème des auteurs. Ils s'efforcent de revisiter de lointaines enfances afin de lancer des passerelles entre la mémoire individuelle et la mémoire collective. Ils nous promènent dans l'existence quotidienne passée du mellah et font refleurir une juiverie à jamais morte et dont ils souhaitent ressusciter l'esprit par la création romanesque et poétique.
Les personnages fictifs de cet ancien vécu paraissent vivre en toute quiétude, dans un univers clos, doux et chaud, loin des événements troublants et des menaces. Mais l'auteur n'hésite pas à utiliser la supériorité de premier informé qu'il possède sur ses personnages, en introduisant des sous-entendus, des avertissements et la crainte d'événements à venir[467], par lui forcément connus, mais non pour ses personnages hormis les devins fous...

"*Vous attendiez le Messie pour vous sauver, il est arrivé pour vous libérer de deux mille ans de judaïsme. Vos synagogues seront transformées en étables et vos cimetières retournés par des socs de charrue. Vous ne blairez plus le nom de Dieu, vous serez pris d'épouvante et d'affolement et vos reins, ceints des douleurs de l'enfantement, avorteront sans cesse de votre Messie. Vos mendiants seront parqués dans des asiles, vos rabbins moisiront dans vos consciences,*

466- Erez Bitton, «*Joie au mellah*». Le Livre de la menthe, op. Cit., 26.

467- Guy Ducas, op. Cit., p. 130.

vos propres enfants vous renieront."[468]

C'est de dessous le masque de la folie que le "héraut", *Rahamim*, lance sa dramatique prophétie. Le mellah de Mogador, d'abord surpris, plus par la mutation de *Rahamim* que par ses propos tragiques, retrouve sa tranquillité sitôt que le prophète de pacotille est mis à l'écart dans un asile.

Chez ces auteurs portés par le passé, vit la volonté d'une remémoration forcenée contre le détestable oubli ; besoin presque vital de rassembler les preuves par le détail, de traquer ce qui fut, avec arrêt sur l'image et ralenti. Car ils ont conscience d'un éclatement de leur communauté et de son apparentement à de nouveaux modes, et partant de la décomposition sans compensation de la culture d'origine. D'autre part, les traces juives au Maroc disparaissant, toute revisitation en serait impossible...sans la mémoire. Le pays décrit est déjà presque légendaire car, au présent, destructions, constructions et bouleversement le rendent vite méconnaissable[469]. Le changement des noms de villages et de rues, l'évolution urbaine, le délabrement des cimetières et des synagogues accentuent la difficulté du retour sur **LA** trace.

Le "Jour J" de la séparation d'avec le pays d'exil constitue le point focal du récit de la mémoire. Le moment est fatidique, annonciateur de la fin d'un univers : les mutations se précipitent, les changements se superposent à toute vitesse. Le Juif quitte son mellah et s'installe en ville ; premier grand dépaysement des moeurs et de la culture, prémices des profondes mutations intérieures à venir. Tout change ; vêture, nourriture,

---

468- Ami Bouganim, *Récits du mellah*, op. Cit, p. 97.

469- Guy Ducas, op. Cit., p. 135.

comportement, ce qui était admirable ne l'est plus...et la *'aliyah* sort du livre sacré pour se constituer en projet concret. Le grand chambardement a déjà commencé, pour beaucoup de "petits juifs" il sera long. L'élite, elle, s'en arrangera mieux :

> *"Malheureux Fils du serpent* ! Arraché à son milieu naturel, exilé à l'autre bout de la ville, dans une rue où les juifs se saluaient en français, s'interpellaient en français, jouaient en français."*[470]

L'arrivée des émissaires sionistes au Maroc (années 1950) coïncide avec le grand chambardement des comportements (traditions, habitat, pratiques religieuses, etc.). Les émissaires trouvent donc chez leurs coreligionnaires une mystique propice à la *'aliyah* ; leurs listes se remplissent rapidement des noms de ceux qui répondent avec enthousiasme à l'appel de "leur" terre depuis longtemps promise...
Les images de ces derniers instants en pays marocain paraissent aujourd'hui chargées d'émotion et d'histoire. Les départs étant échelonnés, les séparations familiales et l'éclatement des groupes sont poignants. Un monde s'écartèle, avec l'espoir de refusionner au pays... désiré et inconnu.

> *"Les vacances m'arrachèrent définitivement du mellah où les Arabes commençaient à occuper les maisons vides. Les mendiants, les fous, les rabbins étaient partis. Zafrani avait replié ses fils électriques, Yossef le cordonnier ne trouvait même plus de chaussures à réparer. (...) Les décors menaçaient de s'écrouler. (...) Je ne portais plus mon béret."*[471]

---

* Il s'agit du surnom donné par la communauté au père du narrateur usage fréquent au Maroc.

470- A. Bouganim.op. Cit., p. 210.

471- Idem. p. 212.

La décadence du mellah précipite l'effacement de ce qui fut. Au fur et à mesure des vides laissés par l'exode, les murs des anciens quartiers juifs se ruinent, se décomposent, rendant d'un coup désuètes les murailles.

> *"Le jour du départ, Mogador gémissait sous de cinglantes rafales de vent. Elle souffrait, ses arbres pliés de douleurs. Elle pleurait, ses murailles versant des larmes de pluie. "Boh! Boh! Rabbi Shlomo s'en va ! Rabbi Shlomo s'en va ! Après deux mille ans..."*[472]

Des oeuvres chantent douloureusement le vide et les ruines laissés, elles en dénoncent aujourd'hui l'oubli de la mémoire et parfois son mépris. N'est-il pas ingrat en effet de vilipender la mémoire de lieux où l'on a aimé, rit, prié et souffert, et où l'on a laissé des tombes chéries et où s'accrochent d'irremplaçables souvenirs d'enfance, n'est-ce pas ingrat...et psychologiquement maladroit d'un point de vue autant oriental qu'ashkénaze...

L'écriture orientale, qu'elle soit poétique ou romantique, est aussi la poursuite des luttes politiques de terrain par d'autres moyens. Elle traduit les déperditions et les aspirations, les désirs et la contestation, le sentiment d'injustice, l'espoir d'une égalité fraternelle et du respect du "bagage" de chaque communauté par l'ensemble. Et parallèlement, les auteurs cherchent, par la reconstruction puis l'entretien de la mémoire, à donner un passé —quel qu'il soit— à l'enfant sabra oriental afin qu'il s'admette pour ce qu'il est, en toute connaissance de cause.

> *"Les années avaient passé, et avec elles mes illusions. La*

472- Idem., p. 180.

filière sioniste me conduisit en Israël et, là, je découvris que le soleil était partout porteur de mirages. La présence de Dieu était certes plus flagrante que dans notre taudis de mellah, mais tellement plus indécente et plus infamante à l'égard de "mes" juifs que bouleversé j'en suis réduit à lui soutirer mon inspiration..."[473]

Même dans le pire inconfort, celui qui vécut là-bas et vint ici (en Israël) de son propre chef, est au moins paré contre le vide. Vide de la mémoire, absence de souvenirs partagés, d'éléments d'appartenance bref, ce qui manque au sabra oriental pour connaître et respecter son groupe, pour se nommer et construire.

Ami Bouganim est de ceux, venus de là-bas, que la mémoire fortifie. Né à Mogador en 1951, il y vécut ses seize premiers printemps et les revisite sans cesse, quitte à les enjoliver. Son premier ouvrage "Récits du mellah" fait revivre "son" mellah, celui de Mogador bien sûr, lieu sans doute privilégié pour la juiverie marocaine de l'époque. Il le fait revivre de façon très descriptive et détaillée, comme peut le faire un adulte utilisant les yeux de l'enfant qu'il fut, et les yeux d'un enfant ne voient pas, ne décodent pas tout...Bouganim évoque donc son enfance sans jamais la taxer "d'archaïsme", de "puanteur", de "tête à poux" et de "porteur de couteau", elle est une enfance comme tant d'autres, insouciante, pleine de curiosité, inconsciente des grands problèmes adultes ; une enfance souhaitée, somme toute, que les enfants sabras n'auront pas toujours...

Ce récit porte en lui le germe d'un deuxième "Cri de l'arbre" mais

---

473- Idem., p. 181.

dans ce dernier l'enfant est devenu adulte, le regard est dessillé et les préoccupations rejoignent comme il est dit plus haut : la poursuite des luttes politiques de terrain par d'autres moyens. "Le cri de l'arbre" regrette et plaint le déracinement qui ne laisse pas de trace, l'absence de culture et d'identité qui en découle et le droit à la nostalgie fût-elle paradoxale.

> *"Les autres ne connaissaient du Maroc que l'allure blessée de leurs parents, leurs regards désamorcés, leurs souvenirs de vieux juifs. A certaines réunions, je leur racontais, à eux qui savaient mieux comment vivaient des Polonais dans un ghetto que des Marocains dans un mellah, Mogador. (...) Je retraçais l'ambiance qui régnait dans la rue des Épices, dans les synagogues où les Juifs s'éternisaient en cantiques parce que la prière se confondait avec le chant, dans le mellah, par journée de grandes rumeurs."*[474]

L'auteur oriental conquiert son rôle de chantre de la mémoire séculière en se faisant témoin privilégié du passé révolu. Il tente de rendre à son groupe une valeur intrinsèque basée sur ce passé et, par la resensibilisation de la mémoire, d'établir une base à partir de quoi se projeter dans la parité avec les autres Israéliens...Faut-il juger selon qu'il y parvienne ou pas, ou selon le bien fondé de sa motivation ? Il clame son indignation, réclame des comptes au nom de "*l'allure blessée*" des parents et de "*leurs regards désamorcés*". Ici les frontières du drame individuel tombent et l'histoire de chacun se fond dans un destin commun.

> *"En échange d'un droit de vote ils ont perdu leur clandestinité dans l'Histoire et, avec elle, leur dignité. Ils se décomposent, lentement, et dans les rues, on voit errer leurs*

474- Idem., p. 220.

fantômes, déplacés. Leurs corps sont désormais à Sion, mais leurs âmes ?"[475]

Inspiré par ses propres souvenirs d'enfance, l'auteur tente en les écrivant de les prêter à ceux des siens qui n'en ont pas, les sabras, et puisant dans l'eau dormante de la mémoire, les montrer à eux-mêmes en leur disant : "voilà qui tu étais, voilà qui tu es : qui devrais-tu être ?" Et la contestation qu'il développe veut fouetter le fatalisme des siens et stimuler un effort d'émulation.
Le destin de Erez Bitton est complexe ; ses souvenirs de bonheur se rattachent à l'exil : lieu de lumière, alors qu'en Israël, (lieu d'obscurité) il ne vit de ses yeux que les déboires des années 1950... pour ne plus voir après.

"Le soir d'un autre moi m'assaille maintenant,
un jeu d'enfants avec des noyaux de dattes,
un amour d'enfant en burnous blancs,
un amour dans une langue d'autrefois.
(...)."[476]

L'enfant de ces souvenirs est bien petit... est-ce pour que lui soit accordé l'innocence que Bitton le chante si tendre, si jeune ?

"Moi je n'ai que neuf ou dix ans,
enfant à qui l'on donne une poignée de figues,
que l'on assoit sur un tabouret, au soleil,

475- Idem., p. 181.

476- E. Bitton, «*Amour D'enfants en burnous blancs*», Le Livre de la menthe, op. Cit., p. 71.

aux pieds des femmes,
et que l'on oublie.
Et j'entends, distrait, et je sais les coutumes des femmes
et de tous les passants du quartier Bneï-Mélal."[477]

Constamment tourné vers l'enfance marocaine, s'exprimant à la première personne, l'auteur tente sa recomposition authentique. Son enfance devient lieu de mémoire, de retrouvailles et d'ambiances et aussi lieu de nostalgie, puisque l'enfance prend fin au même temps que la vie au pays d'avant :

"*C'est en vain maintenant que les tam-tam*
appellent en moi des doigts désirants,
en vain que ce bel été assoiffé frappe à mes pupilles,
deux auges brisées.
Maintenant,
Je suis un rababa enroué au sein noir de la nuit."[478]

477- E. Bitton, «*Aux pieds des femmes*», p. 75.

478. Idem, «*Poème du Rababa*», p. 85.

5) Splendeur et misère patriarcale

"Que sont donc les pères devenus
Que nous avons si près tenu
Et tant aimés.
Ils étaient pères que vent emporte
Et il venta devant nos portes
Le vent du nord les a ôtés."[479]

Les nostalgies se déchirent, s'abîment, drossées par un certain vent du nord sur les berges de Sion.

Le père Juif au Maroc est le dépositaire du savoir et celui qui en dispense les bienfaits. Ayant seul les rapports avec l'extérieur pour toute la famille, il est le détenteur de l'information "du monde" et en fait retentir l'écho à la maison, ce qui n'est pas pour rien dans son ascendant familial. Il est incontestable, d'une autorité naturellement infaillible, son jugement est irréfutable puisqu'il lui vient des informations qu'il détient et surtout du sacré qu'il est censé connaître. Soit sévère soit magnanime, dans sa famille il dit la règle, et son avis sur le comportement de chacun, mère et enfants, a force de loi et implique une obéissance sans partage. Sa colère est crainte tel le fléau de Dieu. Son sourire et sa joie illuminent la maisonnée, sa tristesse la déprime. Il

---

479. Nous avons noté ce poème lors d'une rencontre avec Mr. C. un Juif marocain inspiré, disait-il, par un poète français dont on ignore le nom.

inspire le désir de Dieu, enseigne comment le respecter et lui plaire. Ayant **tout** appris des livres sacrés, il en dispense les effets et en distribue généreusement le savoir ce qui contribue à lui attirer l'admiration et la soumission de sa famille :

> "*Mon père, mon père*
> *qui scrutait les mondes,*
> *sanctifiait le chabbat à l'eau-de-vie,*
> *connaisseur émérite*
> *de nos lois et nos rites..*"[480]

Pour la mère et les enfants, et tout cadet proche de la famille, le père n'est dépassé dans ces attributs naturels que par le rabbin. Celui-là seul, pouvait intervenir afin de modérer un père ou un époux trop durement abusif et lui seul pouvait à l'occasion libérer un membre familial de son strict devoir d'obéissance au père.

> "*Un père juif au Maroc, tel David Sion, royal et tout-puissant, tenait sous son empire bien des Messies.*"[481]

Que sont ces pères Israéliens devenus...qui inspiraient aux enfants tant de mansuétude, d'amour filial, d'admiration et de crainte, qui obtenaient de l'épouse soumission et dévouement indéfectibles.
Leur vie israélienne les a, pour la plupart, rapidement déchues de leur socle. Débarqués dans "le" pays inouï, ils ne savent plus lire le monde alentour ni le décoder, ni s'informer et encore moins y prendre place et encore moins l'influencer.

---

480. E. Bitton. «*Premier Décor*», Le Livre de la menthe, p. 21.

481. Gabriel Bensimhon, «*Un conte marocain à Habimah*», in : Sillages, n° 3, octobre 1980, p. 120.

"Père débordant de poésie, d'imagination, de démesure, de lumière mystique, de musique, d'amour, de beauté, de royauté."[482]

Aujourd'hui, tous ces pères rentrent à la maison les mains vides de cadeaux, d'argent, de vivres, de nouvelles. Ils ne rapportent plus d'informations à relativiser avec le grand livre ; plus rien de sacré ne conforte leurs conceptions brusquement surannées. Comment alors dire à ses enfants ce qu'il est bon de faire ou de ne pas faire quand on est soi-même sans objet, dévalué, dépendant, petit tâcheron et même souvent chômeur, et qu'ainsi l'exemplarité joue pour eux à contrario.
Ami Bouganim parle des pères, ex-patriarches résignés à leur déchéance :

"Les autobus déversent leur contingent de travailleurs. Les traits tirés, yeux lessivés, des sacs vides à la main, ils rentrent de leurs lieux de travail, artisans promus ouvriers, boutiquiers devenus débardeurs, courtiers attelés à une pioche, et, miracle ou fatigue, ils ne renâclent pas."[483]

Et il s'agit là de ceux qui ont un emploi ou un simili emploi de survie !

Imaginons un père oriental faisant la queue pour justifier de son besoin d'aide sociale à un guichet administratif... Bientôt ses enfants ne l'admirent plus, ni ne le craignent, mais le plaignent plutôt :

"Le peuple, Isho, c'est toi et moi, or ni toi ni moi ne sommes

---

482. Idem., p. 129.

483. Ami Bouganim, *Le cri de l'arbre*, op. Cit., p. 42.

même plus souverains dans nos familles."[484]

Leurs épouses, elles, devant cette impéritie et ces incapacités ne peuvent que, tant bien que mal, leur sauver la face...et par ailleurs se dépenser sans compter pour garder une cohésion à la famille. Alors les pères se tournent vers Dieu, entièrement, exclusivement vers Dieu à l'écart de tous liens avec la vie civile.
Dans le fatalisme des mots quotidiens : "aujourd'hui", "ici" et "maintenant", l'image du patriarche régnant parmi les siens s'est décrochée du mur et dans sa chute elle a entraîné la déconfiture familiale et générale. Déconfiture générale contre quoi les auteurs orientaux tentent d'inspirer le sursaut par leur chant sur la chaleureuse, l'unie, la plaisante, la rassurante et douce famille traditionnelle qui, au mellah, était proche de ses voisines, dans l'égalité face au sort, fut-il précaire.

La dignité perdue du père provoque en retour l'indiscipline indigne des enfants de la maison jusqu'à la rue...Et si le chemin de mémoire vers l'ancienne affectivité n'est, finalement, pas perçu par les sabras, ni compris des autres, les poètes orientaux auront chanté dans le désert...

Les pères n'ont plus rien à enseigner du fait qu'eux-mêmes deviennent "ignorants", alors quelle utilité leur reste-t-il si, pour achever leur déchéance, "gagner sa vie" leur devient inespéré.

Pour ainsi dire, de tous les personnages rencontrés dans la littérature orientale, aucun ne vit décemment d'un travail ; on leur octroie avec paternalisme des sous-emplois inconnus, des aides aux chômeurs, si ce n'est de simples mises au rancart...à ne plus savoir où se tourner.

---

484. Idem., p. 131.

"En perdant son métier, il perd sa dignité. Demain, après-demain, il se présentera à un bureau de placement, et à l'instar de ses compatriotes, il errera d'un emploi à l'autre, avant de finir balayeur dans une rue ou homme d'entretien dans une entreprise. Peut-être ne réussira-t-il pas à surmonter sa déception, et commencera alors pour lui et les siens ce long processus de désintégration que de nombreux marocains connaissent dans ce pays. Son amertume déteindra sur sa famille, et ses enfants ne voudront plus lui témoigner le respect qu'il attend d'eux. Comment respecteraient-ils une loque humaine entretenue par l'assistance publique?" [485]

Choquer pour provoquer l'éveil, le sursaut, appeler l'attention, crier gare...peut-être par crainte que le fatalisme religieux n'émerge comme réponse à tout ? Car le rôle de l'écrivain n'est-il pas de sensibiliser au monde, prévenir, alerter, contredire...avant de séduire, d'exalter.

Le sujet de Bouganim est ici incarné par des personnages frappés d'absence, de mutisme et de fatalisme, en opposition complète avec la vie exubérante, la verve séfarade, les rumeurs, le colportage de nouvelles, la fantaisie, le tumulte des enfants, les mutuelles curiosités, la vitalité du voisinage dans les cours et les ruelles et l'entregent populaire du mellah. Les "Récits du mellah" détonnent avec le silence et la mélancolie de la "*ma'abara*"* du "Cri de l'arbre": deux époques, deux caractères, deux genres existentiels :

"Il n'est plus gouailleur le peuple du mellah, il a perdu sa bonhomie, il a contracté une pernicieuse maladie, le peuple

---

485. Idem., p. 154.

* - Camp de transit où séjournaient les nouveaux immigrants en attente de logement, or le séjour pouvait durer parfois quelques années.

du mellah : le ressentiment. Une sourde rancune l'anime, à l'égard d'une terre qui a déçu son espoir, à l'égard d'une histoire qui a rusé avec sa foi, à l'égard de Dieu..."[486]

La littérature orientale engagée écume les déchéances d'une communauté abîmée dans l'océan des paradoxes du melting-pot israélien. Par exemple le personnage symbolique de "*Zohara el-Fassia*", de Erez Bitton, sa vertigineuse chute depuis la cour royale de Rabat où "*les hommes se battaient aux couteaux pour se frayer un chemin jusqu'à elle*". "*Zohara*" adulée, fêtée, aimée, dont la voix d'or charmait telle celle des sirènes les compagnons d'Ulysse, *Zohara*, après sa *'aliyah*, finit sa vie misérablement dans les bribes de souvenirs de ses fastes passés et le décor lamentable d'un présent obtus.

"*Elle habite aujourd'hui*
Achkélon, rue 'Atikhoth, près de l'Assistance Sociale,
des boîtes de conserves fétides sur une table branlante
à trois pieds,
des tapis de roi maintenant éculés, jetés sur un lit de fortune,
un frêle peignoir où béent
les heures passées à son miroir
pour un maquillage criard.
(...)
Elle a maintenant la voix éraillée,

---

486. Idem., p. 44.

un coeur limpide et les yeux lourds d'amour."[487]

Pour se reconstituer une identité et pouvoir sans honte dire son nom ou "présenter ses papiers", ces auteurs chantent l'urgence de lutter contre l'oubli des morts et la dépersonnalisation des vivants. Par les personnages réalistes ou légendaires de leurs romans et poèmes, ils se font un devoir de concerner les acteurs de l'immigration orientale...et ses spectateurs Ashkénazes. Car comment rester insensible au marasme de l'une des composantes de la fratrie-refuge si l'on en connaît les causes et leurs effets. Les auteurs cités font connaître le faisceau des causes et la cruauté des effets pour agir sur l'esprit des figurants du marasme et sur ses spectateurs.

"*Comment d'une cassette usée m'est revenu le bonheur*
d'autrefois,
à la gare routière de Tel-Aviv,
comment d'une cassette usée m'est revenu cet air marin,
m'est revenue cette enfance dans un autre pays,
(...)
A la gare routière de Tel-Aviv,
sur un trottoir défoncé,
de pauvres crieurs vendent un immense héritage.
A la gare routière de Tel-Aviv,
vois plus loin que le tourbillon des odeurs,
vois plus loin que la rumeur sans but de la foule,
vois plus loin que l'éternelle peur du retard.
Là, un immense héritage se mêle aux odeurs,
là vibre un immense héritage en mille éclats de voix.

---

487. E. Bitton, «*Zohara El-fassia*». Le livre de la menthe, p. 22.

A la gare routière de Tel-Aviv."[488]

Tel-Aviv, championne de la modernité et de l'intelligentia est, à son corps défendant, la cité de la quasi-nullité citoyenne des Orientaux : ils y assistent à l'effervescence culturelle des sabras originaires du nord, à leur promotion, à leur créativité de haute technologie, comparent leur érudition à leur propre ignorance et s'enragent de leur infériorité pratiquement indépassable. Alors, à tort, l'injustice peut paraître organisée de hautes mains. Alors, comment s'opposer au "systématisme" de ce temps...les moyens de survie étant partout les mêmes si l'espoir est fini, qu'aucun débouché ne paraît plus exister, qu'aucune communauté alentour ne paraît s'offrir à l'entraide.

> "*Filles des mellahs, filles prudes et discrètes, graciles gazelles des hauteurs de l'Atlas, descendues dévoiler leurs charmes sur les trottoirs de Tel-Aviv et de Haïfa ; enfants des casbahs, espiègles et enjôleurs, tourmenteurs de mendiants, impresarios de fous, colporteurs de rumeurs, auteurs de farces, devenus délinquants juvéniles, persifleurs de Dieu, bâtards d'Israël*""[489]

Intégrité et mémoire éclatées dans le dépaysement d'une modernisation trop soudaine, voire brutale. Passé méprisé car inapte à l'efficacité moderne...et de cela Tel-Aviv contient tous les oripeaux dans lesquels chinent des auteurs obsédés par la quête de preuves des valeurs orientales invisibles et aussi d'un décor à décrire de leurs encres blessées.

> "*Sur un trottoir défoncé,*
>
> *de pauvres crieurs vendent un immense héritage.*

---

488. E. Bitton, «*Elégie à Ben-Soussan*», idem., p. 23.

489. Ami Bouganim, *Le Cri de l'arbre*, op. Cit., p. 167.

Là vibre un immense héritage en mille éclats de voix.
A la gare routière de Tel-Aviv."[490]

Dans un présent agressif et grossier, la poésie de Erez Bitton traque des rêves en couleurs...qui se dérobent :

"*C'est en vain maintenant que les tam-tam*
appellent en moi des doigts désirants,
en vain que ce bel été assoiffé frappe à mes pupilles
deux auges brisées
*je suis un rebab** *enroué au sein noir de la nuit* "[491]

Isolé dans ce néo-dédale, la musique même se perd sur le chemin de l'un à "l'autre", impuissante à faire partager une quelconque émotion. Les tam-tam jouent encore que déjà leur résonance ne tisse plus de liens électifs entre les êtres dispersés.
Erez Bitton est traversé de fulgurants futurs simples irisés de doux "nous" au lieu du "je" redoutable. "Nous" tendrement fraternel, "Je" perdu dans un avenir désirable déjà déçu :

"*Contre toi au milieu de la rue*
torse contre torse
nous saisirons tes seins de nos deux mains
et te rirons au nez
sous le galbe de ta gorge brûlera notre poitrine
seuls nous resterons
à humer
ta place

---

490. E. Bitton, «*Elégie à Ben-Soussan*», p. 23.

* Rababa : nom d'un violon, instrument rauque et monotone utilisé dans les veillés.

491- E. Bitton, «*Poème du Rababa*», p. 85.

fumante
et vide."[492]

Le sentiment de vide et d'absence est lié à l'intimité avec une bien-aimée, laquelle n'est évoquée, chez Bitton le non voyant, que dans une réalité kaléidoscopique, d'attente et d'éloignement... même de la sensualité. Tant il est vrai que la sensualité aussi a besoin de dire "je" pour être...de même que l'individu dans la société.

"Je suis parti de... je suis arrivé à... je reste parce que...". Ici l'histoire n'est pas claire, les souvenirs ne reflètent qu'une errance obscure de ce qui a été l'une des plus grandes et constantes espérances humaines :

> "*Nous sommes descendus du bateau le soir seulement. Personne ne s'est baissé pour embrasser la terre. Il n'y avait pas de terre si ce n'était des grandes surfaces en béton dur et froid. J'ai quitté le Maroc de nuit et je suis arrivé en Israël de nuit. La séparation de nuit est difficile et la rencontre avec Israël de nuit l'est encore plus.*"[493]

Des histoires et légendes ayant bercé l'enfant Kenan, des images qu'il s'est construit à partir de ouï-dire, il ne verra, une fois rendu au "pied du mur" de son rêve, non pas le maçon qui l'érige en chantant des psaumes, mais une grue élévatrice empilant des éléments préfabriqués. Aussi est-il stupéfait que sa grand-mère se soit faite israélienne pour une seule et unique raison : avoir "sa tombe au Mont des oliviers", là où le prophète veilla une dernière nuit au sommeil des hommes.

492- Idem, «*Adieux*», p. 46.

493- Isaac Kenan, *Tombe au Mont des Oliviers*, op. Cit., p. 161.

"*—Je continuerai à vivre encore, car c'est uniquement là-bas que je serai enterrée— C'est étrange comme ses yeux ont brillé à l'évocation de sa propre mort.*"[494]

L'imbrication du rêve de la Terre promise et de sa réalisation qui le condamne en éveillant le rêveur, illustre d'un symbole fort la *'aliyah* orientale : l'auteur fait la "guerre des Six jours" qui va libérer le Mont des oliviers où sa grand-mère bien-aimée veut sa tombe...et la vieille meurt juste avant cette libération ! Et c'est "là-bas", au front avec ses frères enfin égaux devant la mort qui appelle au hasard, qu'un sentiment inconnu jaillit à nouveau dans une poitrine orientale : l'espoir. Comme si la terre idéale et la réelle ne se juxtaposaient qu'au moment de la défendre au péril de soi :

"*Les moments de crainte et d'espoir étaient là-bas* (sur le front), *(...) des moments où je découvrais des mondes inconnus...La mort court avec nous dans les tunnels et s'allonge avec nous dans les fosses. Je l'ai entendu parfois appeler mes camarades, elle a prononcé mon nom, mais elle n'a fait que passer...*"[495]

Le drame est à son comble lorsque le narrateur apprend la mort de sa grand-mère par la voix paisible et innocente d'une enfant dont on ne sait si elle est inconsciente ou indifférente :

"*J'ai pris sa main, elle a levé les yeux vers moi et m'a dit : —ta grand-mère est morte— et s'est assise pour prendre soin de sa poupée. Rien dans ses yeux et dans sa voix ne tremblait, comme si elle me disait : «ta grand-mère est sortie pour un moment, juste pour un moment», et s'est assise. Je*

494- Idem., p. 163.

495- Idem., p. 164

n'avais jamais imaginé l'annonce de la mort de la bouche d'un enfant."[496]

Mort banalisée...et c'est la génération future qui est figurée, ici, dans cette enfant symbolisant l'oubli de l'esprit des morts, ceux qui rêvèrent la Terre promise telle une porte vers les cieux, et qui lui apportèrent, de leur modeste force, force mystique, leur contribution mal reconnue voir oubliée, à la fin de l'exil.

La nostalgie lancinante pour "*l'Amante délaissée*", la "*Cité sacrée*", exaltait les Juifs marocains à composer et réciter, au coeur de la nuit, les poèmes de l'exil et de la délivrance : les *piyyutim*[497]. Ils avaient adapté la musique andalouse arabe à leurs *piyyutim* selon les lois prosodiques du texte arabe initial (profane), les exigences de sa métrique et l'emplacement des vocalises de liaison (Ya la-lan) et de nanisation (na-na-na)[498].
Sous une forme poétique et musicale similaire à celle des Arabes, les Juifs marocains chantaient l'errance et appelaient la Rédemption. Leurs *piyyuttim* et leurs poètes étaient leur lien privilégié avec la "*Shekhina*" : la présence de Dieu, tels les héros de Gabriel Bensimhon dans "Un Roi marocain" :

"***L'oncle Tsion*** *: IL viendra la nuit, ouvrez les toits, grimpez haut! Entonnez votre chant ! IL viendra avec la nuit ! IL viendra ! IL viendra !* "[499]

496- Idem., p. 165.

497- Ce sont des poèmes liturgiques chantés pendant les baqqashot (veillées de prières) au service synagogal, aux grandes fêtes familiales et à l'occasion de pèlerinage aux tombeaux des saints. Le compositeur porte le nom de paytan et il en est parfois l'interprète.

498- Voire à ce sujet Haïm Zafrani, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Paris, éd. Maisonneuve & Larose, 1996, pp. 127-147.

499- Gabriel Bensimhon, *Melekh Marokai (Un Roi marocain), drama Kabbalit beshalosh ma'arrakhot*, (en hébreu) Adi, Tel-Aviv, 1980, p. 74.

Il était une fois une petite bourgade marocaine, Sefrou, où la rumeur de l'arrivée du Messie s'était répandue. Comme chacun, à Sefrou, savait qu'à l'arrivée du Messie les Juifs s'envoleraient pour Jérusalem sur des nuages, et la rumeur enflant encore, la bourgade perdit brutalement tous ses poètes : ils s'étaient tous écrasés au sol en voulant s'envoler sur les nuages. Tous sauf un : Jonathan, le dernier des poètes.

"—**Matitiah** *: (à Jonathan) Tu es notre dernier poète. Tu es notre unique lien avec la présence de Dieu, avec la Shekhina.*

—**Shalom** *: (à Jonathan) La dernière corde de kinnor. (...)*

—**Mimoun** *: (à Jonathan) Une ville vide de ses poètes c'est une ville vide de Dieu.*

—**Yama Yamna** *: Tu es la seule voie nous menant à la Shekhina.*"[500]

A défaut de l'arrivée du Messie, les Sefrioui[501] guidés par leurs poètes, songèrent à accomplir leur *'aliyah* sur des nuées poétiques.

Parce qu'il est poète, "Jonathan" peut appeler le Messie, l'orienter par son chant vers sa ville et ainsi provoquer la Rédemption. Sa vie est infiniment précieuse à sa communauté, sans lui dépourvue de poètes et donc de la présence divine. Toute l'aspiration des héros de cette pièce est axée sur un Roi-Messie libérateur, qui peut apparaître ou être enfanté parmi eux. Tout parent juif caresse donc le rêve de générer "Le Messie"... et plus la famille est nombreuse, plus il a de chance d'y parvenir :

500- Idem., p. 17.

501- Les habitants de Sefrou.

"—**Makhlouf** *: Dans cette ville, mon cher, tu trouves dix Messies dans chaque foyer.*"[502]

En cela, au moins, le judaïsme marocain ne diffère guère d'autres ; il attend passionnément la fin de l'exil.

"*La mère du Messie, sans aucun doute, préparait le couscous avec une sauce de poids chiche et de citrouille. Mais sans aucun doute, elle préparait aussi de la carpe farcie et des "tsimèss" (carottes confites). C'est la même mère juive, à Casablanca ou à Varsovie, à Alger ou à Kiev, à Bagdad ou à Ostrova.*"[503]

Gabriel Bensimhon voit le judaïsme marocain à la lumière du rêve et de la poésie, tourné, non pas vers un passé traditionnellement figé mais vers l'espoir symbolisé, le Messie, la Rédemption :

"*Un père juif au Maroc, tel David Sion, royal et tout-puissant, tenait sous son empire bien des Messies. Autour de la table du chabbat, entouré de ses enfants, on aurait dit qu'il flottait. La table aussi semblait flotter. Père débordant de poésie, d'imagination, de démesure, de lumière mystique, de musique, d'amour, de beauté, de royauté.*"[504]

Le "drame cabalistique" de "*Un Roi-marocain*" se termine par l'envol collectif. Dans une ambiance de chant et d'allégresse,

---

502- Idem p. 31

503- Gabriel Bensimhon. «*Un conte marocain à Habimah*», in : Sillage, op. Cit., p. 129.

504- Idem.

David Sion monte sur le toit accompagné de sa femme *Rina*, de son fils *Jonathan* (le dernier poète) et des habitants de la bourgade. Se sont-ils écrasés au sol avec leur rêve, leur Messie, leur poésie et leurs chants ? Leur foi n'aurait-elle pas suffi, à l'instar de la grand-mère de Isaac Kenan :

> "*Dommage, encore une nuit à tenir bon. Et elle, elle aurait eu sa tombe au Mont des oliviers.*"[505].

Gabriel Bensimhon réclame pour eux, les Orientaux, la reconnaissance par Israël de la force et de la sincérité de leur élan messianique :

> "*Les paytanim n'ont cessé de produire et ils sont aujourd'hui parmi nous, parmi ceux qui nés dans un monde disparu, hier à peine, ne cessent encore de produire leurs oeuvres à la gloire de Dieu, dans leur cité de développement, leur mochav, leur quartier de Jérusalem, de Haïfa ou de Sarcelles*".[506]

La Terre sur laquelle "atterrissent" les habitants de Sefrou ne correspond pas à celle de leur attente ; c'est une terre sans paytan et sans Messie, une terre qui ne reconnaît pas les siens pour ce qu'ils sont :

> "*Le Messie est parmi nous. Il suffit simplement de briser l'ordre du jour, de chaque jour, de grimper sur les toits et d'entonner notre chant. Un chant de justice sociale, politique, économique, culturelle. Une ville qui possède des poètes et des chanteurs suscite le Messie, (...), pour le reconnaître il nous faut moins de science et plus d'imagination, moins de*

505- Issac Kenan,*Une Tombe au Mont des oliviers* , op. Cit., p. 166.

506- Gabriel Bensimhon, op. Cit., p. 129.

connaissance et plus d'amour, moins de déclamation et plus de poésie. Le Messie ne se trouve qu'au milieu des rêveurs, des croyants, des somnambules, des poètes et des prophètes et des hommes oiseaux."[507]

Selon Gabriel Bensimhon, Israël demeurera inachevé tant qu'il n'aura pas induit spirituellement et organiquement la juiverie orientale, cette part immatérielle de la nation, car jusque-là, ce Juif oriental-là se consacrera, extrêmement et à défaut du reste, et dans l'ombre, aux prières et aux chants d'appel au Messie, exclusivement.

6) Juiverie maternelle et 'aliyah

LA MERE...Elle est le personnage de la tradition que le maelström de la *'aliyah* corrode le moins. Par un effet de compensation, son aura grandit même à mesure que se dissipe celle du père-patriarche. C'est par la mère surtout que la famille tient soudée, quand elle y parvient, au moment où les critères judéo-arabes deviennent caducs. On peut même dire que vivant surtout dans et par le milieu familial, c'est elle la moins dépaysée comparée au père et aux enfants. Elle souffre du mal être des siens plus que du sien même, mais elle console, plaint, caresse la nostalgie, fait survivre les perpétuités familiales de son mellah.

LA MERE est le pain béni de cette littérature orientale qui s'accroche à son sein pour s'y nourrir du lait de la mémoire des fêtes et coutumes ancestrales qu'elle prolonge, des récits qu'elle fait refleurir au cours des veillées qu'elle fait survivre. Par sa pratique

---

507- Idem., p. 130.

maintenue du judéo-arabe, elle donne du grain à moudre aux auteurs, ces friands de mémoires qui cherchent sens et mesurent souvent aux souvenirs de la mère la véracité de leurs images et même parfois une forme pour les décrire.
Ayant moins le souci d'être par elle-même que par les siens, la mère est moins dégradable que les autres puisque sa promotion personnelle dans la société l'accapare infiniment moins que celle de son mari ou de ses garçons. Dépositaire sensible du souvenir, elle est le puits où gît la véritable identité orientale et où puisent les auteurs.

Des auteurs vont jusqu'à synthétiser toutes les mères juives en une seule et font converger en elle toutes les tendres nostalgies. Ainsi se présente *Zohra*,[508] vestige vivant par ses chants, ses façons naturelles, son altruisme, son intégrité...et son inviolabilité dans l'adversité. Dans la "*ma'abara*"* de "*Kiriat Azouva*"[509], *Zohra* est le fil reliant, jusqu'à la mort, les marocains à leur héritage dont elle réanime la matière sensible et chante l'infinie nostalgie :

> "*Elle chante l'exil, un embrun nostalgique autour de la voix, l'exil de Jérusalem, l'exil d'Espagne, l'exil du Maroc. (...) Elle passe d'une sérénade en espagnole à une chanson en français, d'une mélopée en arabe à un cantique en hébreu. (...) Sans cesse, les chants de Zohra reconstituent les décors fabuleux de son passé.*"[510]

Outre les symboles habituels de bonté, de disponibilité

508- Ami Bouganim, *Le cri de l'arbre*, pp. 14-17.

* Camp de transit où séjournaient les immigrants durant les années 1950.

509- Kiriat Azouva : litt. la cité abandonnée, en référence à ses habitants délaissés par les pourvoirs.

510- Ami Bouganim, idem., p. 12-13.

maternelle, de douceur et de vertu, que concède à la mère juive la littérature juive en général, la mère orientale est pour les auteurs juifs orientaux la dépositaire minutieuse du patrimoine et du folklore. Elle incarne la solidarité et l'entraide propices à la survie en situation critique. Elle valorise les vertus juives en pérennisant les valeurs cohérentes du groupe que le père, devenu hors cadre, ne sait plus représenter. Il est donc naturel que les auteurs combattant l'oubli et le reniement soient nourris aux mannes de la maman.

Et si, le pragmatisme moderne aidant, disparaissait la mère orientale en tant que telle, ce liant précieux entre présent et passé, entre tradition et actualité, alors, malgré le chant des auteurs, disparaîtrait de l'horizon des Juifs, surtout Orientaux, la partie sensible de leur juiverie primordiale :

> *"Avec Zohra, c'est une certaine idée des Juifs du Maroc qui disparaît, écrabouillée par un de ces autobus qui, dans ce pays, symbolisent l'accélération d'une histoire que nous, Juifs marocains, ne maîtrisons plus."*[511]

Soustraite par la "Halakha" aux obligations qui s'imposent à l'homme, la mère juive, gardienne du foyer, développe son propre système informel d'éducation. Le foyer étant son lieu d'apprentissage et de responsabilité, sa "pédagogie" limitée à l'oral et à la pratique s'y déploient naturellement. Quoique moins efficiente à l'origine, son éducation, interne au foyer, est aussi exigeante et précise que l'a été celle du patriarche en relation avec l'extérieur et le sacré, la loi juive étant celle de tous.

Le père a tendance à perdre ses fonctions dès qu'il se trouve dans un environnement impropre à son mode existentiel prééminent, le foyer n'ayant jamais été le centre de son action religieuse et sociétale. La mère, elle, est à la fois gardienne du foyer et protégée par lui dans son intégrité, elle subit moins les bouleversements

---

511- Idem., p. 150.

extérieurs et parvient à perpétuer son rôle malgré les changements géopolitiques et culturels.

> *"Nous étions à peine arrivés en Terre d'Israël*
> *Que ma mère voulut bâtir, dans la cour, un village natal.*
> *Apportez-moi des branchages*
> *et je vous ferai des couscoussiers*
> *et nous les vendrons pour une livre*
> *ou deux*
> *et nous gagnerons notre pain.*
> *(...)*
> *Et moi, parfois, je dis à ma mère :*
> *"Lala Sméha (Madame Sméha),*
> *si c'est ainsi, pourquoi n'as-tu pas apporté un village entier*
> *sur ton dos ?*
> *Où es-tu, toi, et où est le pays d'Israël ?"* [512]

Instinctivement la mère s'adapte et tend à adapter son groupe familial face aux nouvelles donnes étrangères.

Cependant si le rôle mémoriel de la mère échappe aux effets de la dispersion, c'est qu'elle ne se réfugie pas dans une attitude crispée et passéiste à l'égard de la tradition. Elle choisit d'accepter certaines innovations dans les moeurs familiales de la pratique quotidienne, en assouplissant la conception paternelle de l'éducation traditionnelle rigide[513]. L'équilibre des membres de la

---

512- E. Bitton, «*Le four et le couscoussier*», op. Cit., p. 80-81.

513- F. Raphael, "Les Juifs de M'zab dans l'Est de la France", in : Les relations entre Juifs et Musulmans en Afrique du Nord. XIXe-XXe siècles. Paris, éd. C.N.R.S., 1980, p. 208.

famille et du foyer exige de la mère une patience dynamique qui maintienne l'identité et permet l'introduction d'éléments nouveaux. Tout en restant à l'écoute de ses enfants, elle freine avec diplomatie leur envie excessive de moeurs récentes, négocie des compromis, lutte contre l'usure des liens. Protectrice, au présent, du passé, mémorialiste orale, il lui incombe d'assurer la permanence du foyer en nuançant les nouveautés surgissant de l'extérieur.

Pour Bitton, elle est une mère "fée", "magique", et une *mater dolorosa* intériorisant le mal des autres :

> *"Ma mère, ma mère*
> *qui conjurait le mal*
> *d'un doigt accusateur,*
> *se frappant la poitrine*
> *au nom de toutes les mères."*[514]

Figure omniprésente, mémoire sensible, garante des affections familiales qu'elle protège et transmet avec fierté, la mère accompagne immuablement Bitton dans ses douleurs, sa déchirure et son obscurité:

> *"Maman chérie,*
> *ce ne sont pas les chaînes qui me pèsent*
> *mais mon coeur bien plus lourd que des chaînes,*
> *et cette dure obscurité tout autour,*
> *maman chérie."*[515]

L'enfance pleine d'images, de voix et d'odeurs, du petit Bitton

---

514- E. Bitton, «*Premier décor*», p. 21.

515- Idem., «*Elégie à Ben-Soussan*», p. 25.

*marrakchi** se console dans les bras de cette *piétà* affectueuse et pérenne.
Dans l'Israël moderne, face à une jeunesse en mal d'intégration et en rupture, la *mater dolorosa* de Bitton est au coeur des écartèlements.

Il n'est pas étonnant de voir la plupart des écrits se fonder sur la mémoire maternelle et s'en inspirer. C'est une mémoire domestique, toute faite d'odeur de cuisine, de rires, de petits devoirs, de jeux dans la cour, de musiques festives, de superstitions, de rumeurs, de racontars féminins, de blagues en parler local, de pleurs et de joies...mémoire folklorique, survivance...

Pour Bitton qui a quitté son pays natal très jeune, la redécouverte de ses origines vient de la renaissance de cette mémoire ancienne riche en folklore inlassablement revigoré par l'univers féminin.

> "*Quand maman Yister se remémorait la mort de sa fille Kméra,*
> *maman Makha se souvenait du décès de son fils Haron*
> *et toutes les voisines se rappelaient leurs soucis quotidiens.*
> *Elles abandonnaient la préparation du pain pour le four*
> *la cuisson des navets doux, le filage au fuseau.*
> *Maman Z'héra, maman S'éda et maman H'nina.*
> *Alors, comme si l'on venait d'ordonner une fête,*
> *s'élevait un grand vacarme de pleurs.*"[516]

Larmes et pleurs mêmes sont de la fête des tendresses partagées à la grâce des mères blotties au sein d'une chaude ambiance

---

* Issu de Marrakech.

516- E. Bitton, «*La saison des navets doux*», p. 73.

populaire de voisinage dans laquelle un peu d'exubérance sentimentale n'est pas à dédaigner...au contraire.

7) Mémoire festive, sensorielle, poétique...

"(...)
Quiconque ne s'est assis par terre, sur les poufs, les coussins de l'Atlas,
n'a pas rompu le pain de ses mains,
n'as pas pris la salade ruisselante de ses doigts
ni rincé son palais au vin de Marrakech,
n'a pas respiré la rumeur juvénile de nos filles,
quiconque n'a vu de mariage marocain."[517]

Lorsque les Orientaux évoquent le monde d'autrefois, le mot "fête" leur vient souvent à la bouche ; fêtes de célébrations religieuses et civiles. La mémoire se plaît à l'évocation de ces fêtes parce qu'elles symbolisent l'intégration de l'individu au groupe, le respect des règles et la cohésion autour d'une entité bien identifiée dans sa culture, sa religion et sa convivialité... Se faisant, le caractère religieux en est quasi masqué par le caractère festif et ludique qui inscrit sans cesse l'individu dans le cercle des siens.
La fête la plus mentionnée est celle du shabbat ; conclusion d'une semaine de labeur, ses rites et ses règles étaient scrupuleusement respectés : repos total, consécration à Dieu, sensualité maritale conseillée, cessation du marchandage... :

"Le shabbat...les Juifs rénovaient leur âme, et dans le mellah c'était la pause. Les mendiants rangeaient leur litanie,

---

517- Idem., «*Mariage marocain* », p. 31.

les fous mettaient du silence dans leur folie, les artisans fermaient leurs boutiques, les courtiers s'accordaient un jour férié. Le chabbat se glissait dans les coeurs, et tout le mellah, rues balayées, murs ravalés, était du coup investi par Dieu."[518]

Dans le mellah les Juifs voisinaient avec Dieu. Dans cette atmosphère, ludique et pieuse, mais pauvre et souvent même misérable, l'humeur des êtres n'était pas malheureuse puisque leurs conditions réciproques étaient à peu près égales, et qu'ils ne souffraient pas de disparités vexatoires. C'était un monde organisé, ritualisé et naturellement protégé par Dieu. Dieu en était, pour ainsi dire, le grand protecteur, le grand ordonnateur, le grand régulateur de tout[519].

"*Maman Fréh'a aux belles rides,*
prenez donc un ma'coud
et quelques olives au piment
pour couper l'eau-de-vie,
goûtez la miche à la cannelle
et les cris modulés des femmes na na na.
ma-a-ange au moins quelque chose,
ne sommes-nous pas Juifs et voisins ?"[520]

L'ampleur des préparatifs culinaires et de la cuisson ouvrent la parenthèse du temps chabbatique. C'est un moment fort, récréatif surtout pour les enfants, sortant du quotidien par la plaisante obligation d'une propreté absolue, la purification des corps, le nettoyage forcené du foyer dès le vendredi matin. Le chabbat est d'une convivialité aussi profuse que les repas

---

518- Ami Bouganim, «*Le cri de l'arbre* », p. 51.

519- Albert Memmi, *Le Juif et l'Autre*, en collab. avec M. Chavardes et F. Kasbi, Paris, éd. C. de Bartillat, 1995, p. 15.

520- E. Bitton, «*Joie au Mellah*», op. Cit., p. 26.

abondants qui le jalonnent. Le souvenir en est chargé de sociabilité, du resserrement familial et amical, d'attendrissement, de visites réciproques.
Parce que sensorielle, cette mémoire festive est très prégnante : vêture choisie, retrouvailles emphatiques, humour d'occasion. Odeurs et délectations nourricières y tiennent une place privilégiée sous le regard magnanime de Dieu. Les récits insistent sur les mains féminines qui se pressent aux préparatifs de la maisonnée, sur les odeurs et les saveurs, les rires débordant l'espace domestique pour épandre dans la rue et les cours la joie chabbatique.

Ces anciennes fêtes hebdomadaires de l'exil, vues d'Israël aujourd'hui, sont l'imagerie précieusement désuète d'une convivialité pieuse et populaire... enfuie.

> "*Le samedi matin les Juifs avaient coutume, après les offices religieux et le premier des trois repas traditionnels, de franchir les portes du mellah pour pousser leur promenade chabbatique jusqu'au quartier européen, jusqu'à l'Océan. Ils flânaient par familles entières, les hommes devant, les femmes derrière et les enfants tout autour. (...) Les rencontres entre les groupes de promeneurs tournaient aux retrouvailles. Ils faisaient le point sur leur santé, récapitulaient l'histoire juive en deux ou trois formules et s'encourageaient mutuellement de bénédictions et de souhaits.*"[521]

Ce jour symbolisait, dans l'exil, l'unicité de la judéité universelle dont la candeur orientale est obsédée d'un regret sans fin.

Aujourd'hui, dans le monde moderne, les fêtes et leurs rituels sont devenus dans bien des cas un empêchement de l'activité désirée

---

521- Ami Bouganim, *Récits du mellah*, p. 47-48.

ou nécessaire, notamment le chabbat du fait de sa fréquence. Pour les Orientaux aussi ce jour sacré perd de sa plénitude, et sa transgression est vécue douloureusement, comme une déculturation et un divorce, une violation de la "Journée du Seigneur sur sa Terre" :

> *"Dans une ma'bara, le chabbat se montre rétif. Les voitures, les transistors, les cigarettes allumées perturbaient la visite de Dieu, les Juifs se frottaient pourtant le corps à l'eau et au savon, mais leur âme restait entachée d'une vague nostalgie, nostalgie de l'exil, nostalgie d'une prière qui en s'exhaussant a perdu de sa faveur, nostalgie d'une certaine mobilisation."*[522]

Chabbat, Pourim, Pessah ou Kippour, chaque fête semble être le point fort de la mémoire de l'évocateur égrainant ses souvenirs. Par exemple, tel chabbat décrit reste sans date, il est "Le" Shabbat, c'est-à-dire tous les Chabbats de la mémoire, leur somme.

La tradition qu'un tel évoque de mémoire semble lui paraître "La tradition" ; pas l'une des traditions, mais l'unique, la seule véritable. Ainsi, l'une des variétés des coutumes locales paraît aux locaux concernés plus authentique que les autres, quand bien même elle se serait modifiée à l'épreuve du temps ou des changements géographiques. Bien au contraire, les us et coutumes locaux sont généralement présentés comme ayant une valeur constante et universellement juive.

L'application mise à se conformer aux prescriptions religieuses est, hormis les exceptions, la règle de tous juifs, et partant, même des non pratiquants.

La datation des fêtes ne se fait pas, ne se précise pas, car le temps de la fête se "sent", se "voit" :

522- Idem., p. 51.

"Ah ! Les fêtes ! Il fallait vivre là-bas. Pour vous décrire les fêtes à Sefrou il n'y a pas assez de mots. On sentait les fêtes à la maison, on sentait les fêtes dans la rue. (...) Ceux qui n'ont pas vécu là-bas ne peuvent jamais sentir la fête comme on l'avait sentie là-bas. Et chaque fête avait sa couleur, ses traditions..."[523]

Chaque fête, chaque cérémonie juive est aussi un "*Shalom*" envoyé par monts et par vaux à tel ou tel absent dont le goût pour tel ou tel met était réputé, car chacune comporte "son menu", et ses rituels qui renvoient à la famille et au groupe, à tous...où qu'ils soient.

"Pessah, c'était la préparation des galettes aussitôt après Pourim, parce que les galettes, on ne les recevait pas dans des paquets comme maintenant. Chaque famille, qui devait aller acheter son blé, le triait, l'amenait au moulin, veillait à ce que tout se passe dans la kashrut. Oh ! C'était une ambiance, vraiment quelque chose d'indescriptible. Alors Pessah arrivait, toutes les maisons étaient luisantes, brillantes, bien nettoyées, chaulées, peintes."[524]

Les achats hâtifs et autres préparations faisaient déjà partie de la fête ainsi que les parures masculines sur le chemin de la synagogue... ce sont visions inscrites dans les yeux de la mémoire des anciens enfants dont les racines aujourd'hui déracinés tâtent en aveugle la terre nouvelle pour y trouver une possible implantation... La candeur et l'innocence de l'enfance de jadis murmurent en confidence les sensations de plénitude d'avant le grand voyage :

---

523. Témoignage rapporté par Lucette Valensi et Nathan Wachtel : *Mémoires juives*. p. 61. Collection Archives. Éd. Gallimard. Paris 1986.

524- Idem., p. 61-62.

> *"Le jour du Chabbat m'a toujours paru différent des autres jours. L'air était plus pur, la lumière plus dorée. Et les rues, oui, les rues aussi étaient plus larges. J'aimais le monde de la synagogue, les chants des prières s'en échappaient, se répandaient dans les rues, pénétraient les foyers, émouvaient le coeur des mères aux mains incessamment occupées, et montaient vers le ciel."* [525]

L'effet, sur les enfants orientaux d'aujourd'hui, du chabbat et des autres célébrations, perd de son intensité émotionnelle si on le compare à celui des enfants d'autrefois qui lui accordaient une grande valeur mystique concernant l'ensemble des gens et des choses.
Rêvant d'un monde passé, la mémoire des auteurs parvient à en chasser les moments sombres pour n'en garder que les souvenirs idéalisés d'une vie dans un temps en suspens. Car les souvenirs de ce passé imparfait restent à l'écart des maux du monde moderne. La nostalgie que l'on constate là est celle des pré-modernistes dépaysés dans cet "aujourd'hui" où le modernisme prévaut sur tout, dans la société et jusque dans le privé le plus intime...
Au fil des souvenirs le temps prend presque une valeur d'absolu et le passé s'éternise. Les choses et les gestes s'y répètent indéfiniment, sans rupture. C'est un temps lent, au tempo d'un quotidien entrecoupé d'événements faisant date. Du temps y était donné au temps, contrairement à la vie israélienne marquée par :

> *"la précipitation, l'angoisse, l'excitation, tous ces maux qui aujourd'hui nous assaillent sans relâche."*[526]

Entre les communautés juive et musulmane l'espace-temps de la

---

525- Issac Kenan, *Une Tombe au Mont des Oliviers*, op. Cit., p. 161.

526- Ami Bouganim, *Le Cri de l'arbre*, op. Cit., p. 187.

fête est celui de la plus grande différence. Différences rituelles et sensorielles qui rappelaient et fixaient la frontière religieuse des deux communautés. Parallèlement au calendrier musulman officiel, s'égrenait celui des Juifs à l'ombre des murs du mellah, mais l'un et l'autre immuable, chacun dans sa foi irréductible.
Et cependant, parmi les rituels, les paroles et les gestes différenciés, des similitudes paraissent et laissent aux uns des appétits nostalgiques des fumets de l'autre, par exemple comme dans "*Mariage marocain*" :

> *Moi aussi je veux de la salade de poivrons grillés,*
> *épicés aux dix aromates.*
> *Maman,*
> *moi aussi je veux de cet oeuf dur, préparé au poivre et au cumin.*
> *Du thé té té té thé thé,*
> *du thé tétététététété,*
> *au rythme du tambour.*"[527]

La cuisine marocaine, aux bons soins de la mère juive, ne se réduit pas à nourrir la famille ; elle est la main féminine écrivant et réécrivant au foyer un livre parallèle et conjoint aux textes sacrés. Livre que la mère orientale pose sur la table familiale et dont les fumets rappellent à chacun le souvenir des choses qu'il méconnaît et qui, sans la mère, seraient évacuées comme l'a été la prééminence paternelle.

> "*Du rituel imposé, elle (la mère) a extrait une forme proche et chaleureuse, le rituel familial. Elle l'a transmis, même quand elle n'en comprenait pas le sens, et ses filles l'ont repris, parce qu'ainsi faisait leur mère. Transmission essentielle d'un judaïsme maintenu par un faisceau de*

527- E. Bitton, «*Mariage marocain*», Le livre de la menthe, op. Cit., p. 30.

coutumes et de gestes, bien après l'abandon des observances."[528]

La mère d'après la *'aliyah* dit tout bas aux écrivains de la mémoire, leur dévoile, ce qu'elle est, la mémoire, la sienne de mémoire, mémoire modeste, pragmatique, au niveau modeste de sa prestation maternelle, mémoire des gestes et des mots simples, infinie comme le cours du temps, mémoire des odeurs et des goûts, et de la commémoration des événements, des personnes, de la foi, des joies et des peines, en prise directe avec les yeux, la main, la soif et la faim satisfaits. Et les écrivains de la mémoire s'enrichissent d'elle, se souviennent d'une mère, la leur ou une autre, de sa résonance face à telle ou telle nouvelle de l'extérieur lui venant par ouï dire, se souviennent de sa peine ou de sa joie au su de tel événement dans la communauté, de sa peur, de ses lamentations provoquées par l'injustice, ou la déliquescence du père, ou la délinquance d'un fils. Mais, lamentation, peur, chagrin ou joie, les auteurs se souviennent qu'elle continue, la mère, à fourbir son sacerdoce familial et à le transmettre. Et c'est à partir d'affects maternels que les écrivains élaborent leur travail de mémoire et de réidentification, et c'est ainsi que, à son insu, la mère orientale devint le coeur tendre de la contestation écrite !

528- Lilly Scherr. "*Les femmes et la mémoire juive*" in : Les Juifs entre la mémoire et l'oubli. Actes du colloque de Bruxelles, p. 172. Cité d'après Guy Dugas, *La littérature judéo-maghrébine d'expression française, entre Djéha et Gagayou,* Paris, éd. l'Harmattan, 1990, p. 150.

CONCLUSION

L'approche du judaïsme marocain fut un bien long parcours. Son cheminement s'est pavé au fur et à mesure de troubles, d'interrogations et de contradictions : la motivation de la 'alyah n'était-elle que mystique ? Ou la conséquence de persécutions ? Ou encore les Juifs rejoinaient-ils le grand projet idéologique du sionisme ? Et encore quel rôle les puissances coloniales occidentales ont-elles jouée dans la division des communautés autochtones ? Cependant, l'on pressent qu'une émigration juive massive ne peut avoir eu pour raison un peu de ceci et un peu de cela, mais aussi une forte aspiration, unidimensionnelle, irrépressible, à l'étanchement d'une antique soif.

L'exil c'était la grande mémoire, la nostalgie mystique, et l'errance et la précarité ; le déracinement et l'affirmation du spirituel. L'ancrage marocain ne fut que de circonstance quand bien même il perdura tant et tant de générations, quand bien même les Juifs du Maroc y ont enterré la cohorte de leurs aïeux, créé des us et coutumes partagés, entretenu leurs chers cimetières, fait croître leurs enfants, déployé leurs négoces, tissé des alliances, forgé leurs langues...et néanmoins le Maroc n'aura-t-il été, spirituellement, qu'une terre d'attente, un lieu transitoire, un moindre mal dans l'adversité ?

Pour autant, le Marocain d'aujourd'hui peut-il dénier au Juif une part symbolique du Maroc, cette part juive de sève et d'âme

dont il l'a, pour sa part, ensemencé ?

Pour autant l'Oriental d'aujourd'hui peut-il ne conserver au coeur aucune particule affective pour les lieux de son inlassable rêve biblique...maintenat que celui-ci est accompli ?

Il est des jeunes marocains d'aujourd'hui pour fustiger la tendance à l'oubli pur et simple d'une phase millénaire de l'Histoire de leurs pays et à vouloir rompre le silence-mémoire. Avec le temps, certains de ces jeunes arabes-là en viennent, presque, à évoquer le Juif oriental tel un lointain cousin, par exemple en France : a-t-il pris racine en Occident ? Rêve-t-il à son douar, à son mellah ?.. Mais de cet Israël lointain, très lointains creuset des exacerbations, se répandent de surprenantes nouvelles des Orientaux. Ces presque arabes envolés du Maroc pour planter racine sur le Mont des Oliviers, auraient, à propos de l'Arabe et du Musulman pris en tant qu'entité, des prières mortifiantes pour ne pas dire pis...

Errance et précarité ne sont plus, mais qu'en est-il de cette terre promise ? Une sève nourricière pour le corps et l'esprit, l'âme et le coeur, a-t-elle monté de ce nouveau terreau où s'est accompli le réenracinement si longtemps différé ?

Dans le grand rassemblement se sont affrontées les composantes de la mémoire plurielle : lieux, moeurs, sentiments, perceptions sociétales, dénonçant au grand jour les lignes de partage, les diversités et les empreintes d'exils, faisant apparaître les disparités socio-théologico-politiques. Disparité que le sionisme, dans son aspiration à l'unité du peuple Juif, projetait d'uniformiser et de dissoudre dans l'unicité. Projet qui ne parvint pas sans éviter aux Orientaux le déracinement culturel, la crise

d'identité et une nostalgie parfois passionnelle du passé diasporique. Nostalgie formulée par les déçus de la promesse messianique, nostalgie de la nostalgie première...indissociable du lieu d'exil.
Mais la génération d'émigrants disparaissant, il ne restera bientôt de l'exil qu'une nostalgie imaginaire que portent les enfants et petits-enfants du Juif marocain. Du pays de leurs aieux, les jeunes sabras ne connaissent que les souvenirs des "vieux", ceux qui y vécurent. Certains vont parfois visiter ces lieux de leurs racines diasporiques où la politique d'ouverture du Maroc, non négligeable, participe au renouvellement de ce lien. Mais si ce lien est de nature affective pour les "vieux" qui connurent le pays d'origine, en est-il autant pour ces jeunes "pèlerins" qui le visitent ?.. Et puis d'autres, eux, réaniment les racines par des recherches et des études tendant à réhabiliter un patrimoine inconnu et longtemps refoulé dans la mémoire.

Parallèlement, et paradoxalement même, on assiste aujourd'hui à la formation d'une culture israélienne moderne pluraliste, culture kaléidoscopique où une nouvelle élite orientale pose son empreinte en désacralisant la mémoire. Il s'agit donc d'une culture affranchie de la contrainte religieuse, une confluence des divers bagages diasporiques devenue lieu de rencontre et d'échanges. Au coeur de cette culture il y a l'identité israélienne des sabras, qui s'articule autour d'une langue native, d'une existence sociale ambivalente (civile et militaire) et d'une expérience communes. Ainsi le mythe du "nouveau Juif" passe-t-il à la réalité, en substituant à la synagogue et à la tradition une nouvelle conception de l'identification juive. Le système scolaire, le service militaire et la langue nationale ont remplacé l'appartenance de l'individu au cercle familial et communautaire par une appartenance à la sphère nationale. Ces trois facteurs effacent peu à peu les traces de l'origine ethnique chez les natifs

d'Israël. Mais c'est sans doute la langue nationale qui véhicule le mieux l'identité israélienne car elle est le produit naturel des sabarim et reflète une fusion des divers origines et cultures, c'est l'hébreu tel qu'il a été décrit en 1962 par Moshé Catane :

> *"En matière de langage aussi, ce sont les jeunes qui donnent le ton ; (...) leur prononciation joint les défauts des Ashkénazim (dans l'articulation des consonnes) aux défauts des Sefardim (dans celle des voyelles). Ils se servent d'une sorte de sabir, où des bribes d'anglais, d'arabe, de yiddish se sont fondus dans la langue hébraïques. (...) Cela donne un idiome un peu primitif, mais très expressifs (...) : "l'israélien". On le parle très fort, et on l'écrit en caractères informes (...) et sans la moindre ponctuation."*[529]

En 1992, 60% de la population juive d'Israël sont des natifs du pays, le "Juif nouveau", porteur d'une nouvelle identité différente de celle de ses parents ou grand-parents immigrants mais qui n'est pas pour autant conforme à l'Israélien "modèle" conçu par l'idéologie sioniste. A cela s'ajoute l'essor démographique du pays qui, 50 ans après sa naissance, contribue à la formation d'une identité nationale.

La dualité entre l'Orient et l'Occident se mue en complémentarité et la part de chacun de ces deux pôles semble être intégrée par les deux : *"Il n'est pas abusif d'avancer qu'en chaque juif existe un ashkénaze et un séfarade et que leur existence séparée dans l'univers du manifeste vise seulement à exposer clairement cette dualité."*[530]

529- Moshé Catane, *Les Juifs dans le monde*, Paris, éd. Albin Michel, 1962, p. 281-282.

530- "*André Neher n'est plus*", Tribune juive, n° 1041, novembre 1988, p. 48.

Cependant, cette dualité-complémentarité n'est pas la seule réalité que profile la société israélienne. La quête identitaire des Orientaux passe aussi par la religion et le renouveau de valeurs traditionnalistes qui s'expriment sur la scène politique par l'importance que prend de plus en plus le parti *SHAS*[531], renforçant la scission entre orthodoxes et laïcs... conservateurs et pragmatiques.

Vicissitudes et désenchantements messianiques ayant étouffé, dans un premier longtemps, le candide enthousiasme messianique, cet enthousiasme revenu, ne revient-il pas sous sa forme religieuse la plus extrême : la violence orthodoxe ? Et les vides, causés par les affrontements socio-théologico-politiques, ne se remplissent-ils pas de passions religieuses ? Passions politiquement instrumentalisées, qui stimulent et attirent les déçus et les exclus en leur proposant des "solutions" à leur convenance. Le fossé socioculturel qui séparait Ashkénazes et Orientaux est relayé par un fossé séparant laïcs et religieux. Laïcs les Ashkénazes, et religieux les Orientaux qui tiennent dorénavant un rôle d'adversaires au processus de paix.

Il est permis aujourd'hui d'évaluer le manque d'adhésion populaire et d'efficacité de la politique initiale d'accueil et d'intégration des Juifs marocains, et la Démocratie israélienne évalue encore le prix négatif de cette politique nationaliste "efficace"...une culture identitaire niée et contrainte n'exacerbe-t-elle pas en général l'ardeur de ses détenteurs et, n'incline-t-elle pas alors au fanatisme religieux, fanatisme qui exclut avec fatalisme en dépit des conséquences ?

Mais si les immigrants, ayant vécu l'expérience douloureuse, car souvent manquée, de l'intégration, inclinent vers des valeurs

---

531- Parti religieux orthodoxe sépharade fondé en 1984.

conservatrices et donc vers une position hostile au processus de paix au Proche-Orient, quelle est aujourd'hui celle des sabras orientaux pour qui l'expérience et le vécu diffèrent ont enseigné la modernité israélienne ?

Il nous paraît également important d'observer les convictions des sabras orientaux à propos du conflit israélo-palestinien. L'approche de cette question nous semble paradoxalement en impliquer une autre : celle de l'avenir de la culture israélienne. En effet, la société israélienne évoluant dans un paysage arabe, ne produira-t-elle pas, à terme, une culture surtout "orientale" plus qu'"occidentale" ?

Au terme de ce long parcours, il serait erroné de prétendre avoir satisfait nos questions initiales qui n'ont cessé de soulever bien d'autres avec une ambiguïté troublante des cheminements qui mènent d'un sentiment à son contraire et d'une conviction à son opposée.

BIBLIOGRAPHIE

I. OUVRAGES ET ARTICLES DE BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALISÉE

ATTAL Robert, *Les Juifs d'Afrique du nord, Bibliographie*. Jérusalem, Institut Ben Zvi, 1973, 294 p.

AYACHE Germain, "La recherche au Maroc sur l'histoire du judaïsme marocain", in : Juifs du Maroc. Identité et Dialogues. (Colloque Identité et Dialogue, Paris, 1978) Grenoble, La Pensée sauvage, 1980, pp. 31-35.

DELOUYA Arrik (révisé et compilé par), *Nouvel inventaire bibliographique des travaux sur les Juifs du Maroc*. Paris, 1978, 154 p., tome 1 (ronéotypé).

SHINAR Pessah, "La recherche relative aux rapports judéo-musulmans dans le Maghreb contemporain", in : Les Relations entre Juifs et Musulmans en Afrique du Nord. Paris, C.N.R.S., 1980 (actes du colloque internationale de l'Institut d'histoire des pays d'Outre-mer, oct. 1978), pp. 1-31

SMOOHA Sammy, *Social Research on Jewish Ethnicity in Israel 1948-1986*. A review and selected bibliography with Abstracts. Haifa, Haifa University, 1978, 277 p.

Encyclopaedia Judaica, Jérusalem, Keter, 1971-1972, 16 volumes.

Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle Edition, Paris, G.P. Maisonneuve & Larose, 1960.

II. LES JUIFS DANS LA SOCIÉTÉ ARABO-MUSULMANE DU MAROC

1. OUVRAGES ET ARTICLES GÉNÉRAUX

CAHEN Claude, "Dhimma", Encyclopédie de l'Islam, Paris, Nouvelle édition, tome 1, 1965, pp. 234-237.

CHOURAQUI André, *La condition juridique de l'Israélite marocain.* Paris, Presse du Livre français, 1950, 291 p.

CHOURAQUI André, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 1985, 620 p.

FATTAL Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Institut de Lettres orientales, 1958, XVI-394 p.

GOITEIN Salomon D., *Juifs et Arabes*, Paris, Editions de Minuit, 1957, 269 p.

GOITEIN Salomon D., "Jewish Society and Institutions under Islam", in : Cahiers d'Histoire mondiale, vol. 11, 1968, pp. 170-184.

HIRSHBERG Haïm-Zeev, *A History of the Jews in North Africa.* Leiden, E.J. Brill, 2 tomes. Tome 1 : "From Antiquity to the 16th century", 1974, XI-518 p. Tome 2 : "From the Ottoman conquests to the present time", 1981, XI-351 p.

LEWIS Bernard, *Juifs en terre d'Islam.* Paris, Calman-Lévy, 1986, 258 p.

PATAI Raphael, *The seed of Abraham, Jews and Arabs in contact and conflict.* Salt Lake City, University of Utha Press, 1986, XV-394 p.

Les Relations entre Juifs et Musulmans en Afrique du nord. XIXe-XXe siècles. (Actes du colloque international de l'Institut d'histoire des pays d'Outre-mer, Sénanque, octobre 1978), Paris, C.N.R.S., 1980, 228 p.

Les Relations inter-communautaires juives en Méditterranée occidentale, XIII-XXe siècles. (Actes du colloque international de l'Institut d'histoire des pays d'Outre-mer et du centre de recherches sur les Juifs d'Afrique du Nord, Sénanque, mai 1982), Paris/Marseille, C.N.R.S., 1984, 300 p.

2. MONOGRAPHIE

ABITBOL Michel (éd.), *Communautés juives en marges sahariennes du Maghreb*, Jérusalem, Institut Ben Zvi, 1982, 501-42 p.

BROWN Keneth, *People of Sale. Tradition and change in a Moroccan City 1830-1930*, Manchester, M.U.P., 1976, XVI-265 p.

CAMPS Gabriel, "Réflexions sur l'origine des Juifs des régions nord-sahariennes", in : Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb. (Actes du colloque sur les commaunautés juives des marges sahariennes du Maghreb, mars 1980, M. Abitbol éd.) Jérusalem. pp. 57-68.

DESHEN Shlomo, *Les Gens du mellah, la vie juive au Maroc à l'époque pré-coloniale*, Paris, Albin Michel, 1991, 268 p.

FLAMAND Pierre, *Diaspora en terre d'Islam. Les comunautés israélites du sud marocain*, Casablanca, Imprimeries réunies, 1958, 219 p.

LEVY Simon, "La communauté juive dans le contexte de l'histoire du Maroc, du 17ème siècle à nos jours", in : Juifs du Maroc. Identité et dialogue. Grenoble, La Pensée sauvage, 1980, pp. 105-152.

REJWAN Nissim, *The Jews of Iraq. 3OOO years of history and culture.*

London, Weidenfeld and Nicholson, 1985, 274 p.

SCHROETER Daniel, *Merchants of Essaouira; urban society and imperialism in south-western Morocco. 1844-1866*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988,

ZAFRANI Haim, *1000 ans de vie juive au Maroc*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1983, 315 p.

3. Maroc Colonialisme, nationalisme musulman et sionisme

BENSIMON Agnès, *Hassan II et les Juifs, histoire d'une émigration secrète*, Paris, Seuil, 1991, 233 p.

ASSARAF Robert, *Mohammed V et les Juifs du Maroc à l'époque de Vichy*, Paris, Plon, 281 p.

ABITBOL Michel, *Les Juifs d'Afrique du nord sous Vichy*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1983, 220 p.

ADAM André, *Casablanca, essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, Paris, éd. du C.N.R.S., 1968, 2 volumes, 897 p.

AGERON Charles-Robert, *Politiques coloniales au Maghreb*, Paris, P.U.F., 1972, 291 p.

BANON Nina, Maroc, *Guide et histoire*, Casablanca, S.A.P.S., 1979, 439 p.

BENECH José, *Un des aspects du judaïsme. Essai d'explication d'un mellah*, (sans lieu), 1940, 321 p.

BENROS Jonathan, *Migrations juives au Maroc*, Paris, E.M.F., 1991, 103 p.

BENSIMON-DONATH Doris, *Evolution du judaïsme marocain sous le Protectorat français 1912-1956*, Paris, Mouton, 151 p.

BERNSIMON-DONATH Doris, *Immigrants d'Afrique du Nord en Israël*, Paris, Anthropos, 1970, 615 p.

BERQUE Jacques, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 1962, 446 p.

BOYER Alain, *Théodor Herzl*, Paris, Albin Michel, 1991, 188 p.

Cahiers de l'Afrique et de l'Asie : "Evolution sociale au Maroc" par Jean d'Etienne, Louis Villème et Stéphane Delisle, Paris, Peyronnet et Cie, (1900-1948), 230 p.

COHEN David, "Les Communautés juives des villes côtières du Maroc entre 1880 et 1940", in : Juifs du Maroc Identité et dialogue, Grenoble, La Pensée sauvage, 1980, pp. 175-185.

COHEN David, "Le Processus d'occidentalisation de la communauté juive de Casablanca", in : Relation inter-communautaire juives XIII-XXe siècle, Paris/Marseille, C.N.R.S., 1984, pp. 141-153

COHEN David, "Lyautey et le sionisme 1912-1925", in : Revue Française d'Histoire d'Outre-mer, t. LXVII, n° 248-249, 1980, pp. 269-300.

COHEN I. , *Le Mouvement sioniste*, Paris, Terre Retrouvée, 1946, 379 p.

COHEN P., *Congrès Juif Mondial, Conférence extra-ordinaire de guerre du congrès juif mondial à Atlantic City (26-30 novembre 1944)*, Casablanca, S.I.P.E.F., 1945, 233 p.

CHOURAQUI André, *Cent ans d'histoire : l'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine 1860-1960*, Paris, 1965, 526 p.

CHOURAQUI André, *Les Juifs d'Afrique du Nord entre l'Orient et l'Occident*, Paris, Fondation des Sciences Politiques, 1965, 44 p.

FIDELE Camille, *Les intérêts français et les intérêts allemands au Maroc*, Paris, pub. du Comité du Maroc, 1905, 43 p.

GUILLEN Pierre, *l'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905*, Paris, P.U.F., 1967, IX-991 p.

HAMZAOUI Rachad, "Les relations judéo-arabe au Moyen-Age", in : Les Temps Modernes, n° : 253 bis, 1967.

JULIEN Charles-André, *L'Afrique du Nord en marche, nationalisme musulman et souveraineté française*, Paris, Julliard, 1952, 408 p.

KENBIB Mohammed, "Juifs et Musulmans au Maroc à l'époque du Front populaire", in : 1936 et le monde arabe. Colloque international du Gremamo, Paris, 4-6 décembre 1986, 18 p. (non-publié).

KENBIB Mohammed, *Juifs et Musulmans au Maroc 1859-1948, contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*, Rabat, Université Mohammed V, publication de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 1994.

KOLLER P. Ange, *Essai sur l'esprit du berbère marocain*, Fribourg, éd. Franciscaine, 1949, 2ème éd., 605 p.

LAQUEUR Walter, *Histoire du sionisme*, Paris, Calman-Lévy, 1973, (trad. de l'anglais), 687 p.

MALKA Victor, "Les Israélites du Maroc de l'inquiétude à la sérénité", in : Les Nouveaux Cahiers, n° 43, hiver 1975-1976, pp. 4-15

MANOR Yohanan, *Naissance du sionisme politique*, Paris, Gallimard, 1981, 277 p.

MARTY Paul, "Les Institutions Israélites au Maroc", in : Revue des Etudes Islamique, Paris, Geuthner, 1930, pp. 297-332

MIEGE Jean-Louis, *Le Maroc*, Paris, P.U.F, 1994, 127 p.

MONTAGNE Robert, *Révolution au Maroc*, Paris, France-Empire, 1953, 416 p.

MOUSLIM Barbari, *Tempête sur le Maroc ou les erreurs d'une politique berbère*, Paris, Rieder, 1931, 80 p.

NATAF Félix, *L'indépendance du Maroc; témoignage d'action 1950-1956*, Paris, Plon, 1975, 271 p.

NESRY Carlos (de), "Les Juifs dans le Maroc nouveau", in : Information Juive, 9ème année, n° 88, mai-juin 1957, pp. 1-2.

NESRY Carlos (de), *Les Israélites marocains à l'heure du choix*, Tanger, Editions Internationales, 1958, 117 p.

REZETTE Robert, *Les Partis politiques marocains*, Paris, A. Colin, 1955, 404 p.

RIVET Daniel, *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc 1912-1925*, Paris, l'Harmattan, 1988, 3 volumes (267 p., 297 p., 357 p.)

ROSEN Lawrence, "A Moroccan Jewish community during the middle Eastern Crisis", The American Scholar, XXXVII, 1968, pp. 435-451.

TERRASSE Henri, *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du Protectorat français,* Casablanca, 1950, 2 vol., 509 p.

TOURNEAU (Le) Roger, *Evolution politique de l'Afrique du Nord musulmane 1920-1961*, Paris, A. Colin, 1962, 504 p.

TOURNEAU (Le) Roger, *Histoire du Maroc moderne*, Aix-en-Provence, Université d'Aix-en-Provence, 1992, 344 p.

ZAFRANI Haïm, *Mille ans de vie juive au Maroc (Histoire et culture, religion et magie)*, Paris, 1983, 320 p.

ZAFRANI Haïm, *Les Juifs du Maroc. Vie sociale, économique et religieuse. Etudes des Taqqanot et Responsa*, Paris, 1972, Geuthner, 350 p.

II. LES ORIENTAUX EN ISRAEL, PROBLEMES ETHNIQUES ET SITUATION SOCIALE

BOUGANIM Ami, *Le Juif égaré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, 233 p.

ADLER Haïm and INBAR Michael, *Ethnic integration in Israel*, New Brunswick New Jersey, Transaction Books, 1977, 144 p.

BARNAVI Elie, *Israël au XXe siècle*, Paris, PUF., 1982, 320 p.

BEN-RAPHAEL Eliezer, "Mobilité sociale des Marocains et Yéménites en Israël", dans Lasry J.C. et Tapia C., *Juifs du Maghreb, Diaspora contemporaine*, Paris, l'Harmattan, 1989, pp.357-378.

BENSIMON-DONATH Doris, *Immigrants d'Afrique du Nord en Israël,*

évolution et adaptation, Paris, Anthropos, 1970, 615 p.

BENSIMON-DONATH Doris, *Israéliens et Palestiniens, la longue marche vers la paix*, Paris, 1995, l'Harmattan, 267 p.

BENSIMON-DONATH Doris, "L'Education problématique", in : Les Temps Modernes, n° 294 bis, année 1979, pp. 251-267.

BENSIMON-DONATH Doris, ERRERA E., *Les populations d'Israël*, Paris, P.U.F., 1977

BERNSTEIN Deborah, "Participation politique et contestation : les Juifs nord-africains et le système politique d'Israël", dans Lasry J.C. et Tapia C., *Juifs du Maghreb, diaspora contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, pp. 445-473.

CATANE Moshé, Les Juifs dans le monde, Paris, 1962, Albin Michel.

CHAFETS Zeev, *Les Israéliens*, Paris, P. Belfond, 1988, 257 p.

CHOURAQUI André, "Israël, carrefour de l'Orient et de l'Occident" in : Tiers-monde Revue, t. III, n°12, oct-déc 1962, Paris, P.U.F., pp. 663-680.

"L'Autre Israël", Courrier International, , 6-12 juin 1996, pp. 5-10

DIECKHOFF Alain, *Israéliens et Palestiniens, l'épreuve de la paix*, Paris, Aubier, 1996, 245 p.

EISENSTADT Samuel N., "La Fabrique du peuple", in : La société juive à travers l'Histoire, sous la direction de Trigano Shamuel, t. 1, Paris, Fayard, 1976, pp. 664-686.

EISENSTADT Samuel N., "Aspects contemporains de l'Identité juive" in Ariel, n° 48, Jérusalem, 1979, pp. 4-15.

ELBAZ Mikhael, "L'Exil intérieur", in : Les Temps Modernes, n°: 394 bis, (spécial), 34ème année, 1979, pp. 199-250.

ELKAIM Mony, *Panthères noires d'Israël*, Paris, Maspero, 1972, 101 p.

FRIEDMANN Georges, *Fin du peuple juif ?* Paris, Gallimard, 1965, 371 p.

HALEVI Ilan, *Sous Israël, la Palestine*, Paris, Le Sycomore, 1978, 247 p.

JAMOUS Haroun, *Israël et ses Juifs, essai sur les limites du volontarisme*, Paris, Maspero, 1982, 203 p.

KLEIN Claude, *Théodor Herzl; l'Etat des Juifs suivi de essai sur le sionisme de Claude Klein*, Paris, La Découverte, 1990, 188 p.

KLEIN Claude, *Le système politique d'Israël*, Paris, PUF., 1983, 226 p.

Le Nouvel Observateur, "Juifs le grand désarroi", n° 1215, 19-25 fevrier 1988, pp. 67-75.

Le Nouvel Observateur, "Les élections du 29 mai. Special Israël", n° 1646, 23-29 mai 1996, pp. 10-28

L'Événement du Jeudi, "Comme tu as changé Israël", (dossier spécial), 2-8 mai 1996, pp. 14-41.

LEIBOVITZ Yeshayahou, *Judaïsme, peuple et Etat d'Israël*, Paris, Lattès, 1985, 209 p.

MALKA Victor, *La mémoire brisée des Juifs du Maroc*, Paris, Ed. Entente, 1978, 126 p.

MALKA Victor, *Les Juifs Séfardes*, Paris, P.U.F., 1986, 126 p.

MENAHEM Nahum, *Israël. Tensions et discriminations communautaires*, Paris, L'Harmattan, 1986, 338 p. (traduit de l'hébreu)

NAHON Gérard, "Les Séfarades, pour une histoire globale", in : Les Temps Modernes, n° : 394 bis, (spécial), 34ème année, 1979, pp. 39-92.

PATAI Raphael, *Isrel between East and West*. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1970 (2ème édit.), 394 p.

PERES Shimon, *Combat pour la paix. Mémoires*, Paris, Fayard, 1995, 455 p.

PERRIN Jean-Pierre, "La Thora et le Talisman qui font les rois", in : Libération, 24.5.1996, p. 8

POIRIER Véronique, *Ashkénazes et Séfarades, une étude comparée de leurs relations en France et en Israël (années 1950-1990)*, Paris, Cerf, 312 p.

RUBINSTEIN Amnon, *Le rêve et l'histoire. Le sionisme, Israël et les Juifs*, Paris, Calman-Lévy, 1985, 233p. (trad., de l'anglais).

SEMO Marc, "La dérive des religieux sera freinée", in : Libération, 13.6.1996, p. 2

SMOOHA Sammy, *Israel, Pluralism and conflict*, Berkley, University of California Press, 1978,

SABATELO Eitan F., "Intégration socio-culturelle des immigrants maghrébins en Israël", in : Lasry Jean-Claude et Tapia Claude, Les Juifs du Maghreb, diaspora contemporaine, Paris, l'Harmattan, 1989, pp. 339-356.

SITTON Shlomo, *Israël, immigration et croissance*, Paris, Cujas, 1962,

400 p.

SHOKEID Moshe, *The dual heritage : immigrants from the Atlas Mountain in an Israeli village*, New Jersey, Transaction books, 1985, (2ème édit.), XXXIV-253 p.

SOUSSAN MORDECAI, *L'éveil politique séfarade*, thèse pour le doctorat 3ème sycle, Université de Aix-en-Provence, 1975, IX-442 p.

SWIRSKY Shlomo, *Oriental and Ashkenazim in Isrel ; the ethnic division of labour*, Londres, Zeed Books, 1989

SWIRSKY Shlomo, *The development Towns of Israel*, Haïfa, Breirot, 1986,

TRIGANO Pierre, "Séfarades, prolétariat, sionisme", in : Les Temps modernes, n° 394 bis, pp. 268-305.

HAZAN Pierre, *la guerre des Six jours*, la victoire empoisonnée, Paris, Complexe, 1989, 179 p.

IV CULTURE, IDENTITE ET LITTERATURE JUIVE CONTEMPORAINE

BAHLOUL Joëlle, *La maison de mémoire, ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*, Paris, Métailié, 1992, 247 p.

BEN-AMI Issachar, *Culte des Saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1990, 260 p.

BENBASSA Esther (direct.), *Transmission et passages en monde Juif*, PUBLISUD, 1997, 605 p.

BENSIMHON Gabriel, *Melekh Marokai (Un Roi marocain, drama Kabbalit beshalosh ma'arrakhot*, Tel-Aviv, Adi, 1980, 105 p. (en hébreu)

BENSIMHON Gabriel, "Un conte marocain à Habimah", in Sillages, n° 3, octobre 1980, pp. 115-118.

BENSOUSSAN Albert, "L'image du Séfarade dans l'oeuvre d'Albert Cohen", in : Les Temps Modernes, n° 394 bis, Anné 1979, pp. 396-409.

BOUGANIM Ami, *Récits du Mellah*, Paris, J.C. Lattès, 1981, 220 p.

BOUGANIM Ami, *Le Cri de l'Arbre*, Paris, Stavit, 226 p.

BOUGANIM Ami, *Entre vents et marrées*, Paris, Stavit, 1998, 159 p.

BOUKHOBZA Chochana, Un été à Jérusalem, Paris, Balland, 1986,

ELBAZ Shlomo, "Poésie et révolte", in Sillages, n° 2, avril 1980.

CANETTI Elias, *Les Voix de Marrakech*, Paris, Albin Michel, 1980, 122 p.

CHETRIT Yossef, "La renaissance de la culture séfarade en Israël", in Sillages, n° 9-10 année 1983, pp. 11-23.

Culture juive méditerranéennes et orientales, (rencontre d'écrivains animée par Goldman Annie), Syros, Paris, 1982, 397 p.

DUGAS Guy, *Littérature judéo-maghrébine d'expression française entre Djéha et Gagayou*, Paris, L'Harmattan, 1990, 286 p.

EL-MALEH AMRAM Edmond , *Aïlen ou la nuit du récit*, Paris, Maspero, 1983.

EUROPE, "Ecrivains d'Israël, La nouvelle génération", 76è année, n° 834, octobre 1998.

Horizons Maghrébins. Le droit à la mémoire, "Présences d'Edmond Amram El-Maleh", n°: 27 décembre 1994 janvier 1995.

KENAN Issac, Tombe au Mont des Oliviers, Am Oved, t., 1, 1978 (en hébreu).

MEMMI Albert, *Portrait d'un Juif*, Paris, Gallimard, 1966, 261 p.

MEMMI Albert, *La Statue de Sel* , Paris, Gallimard, 1966, 377 p.

MEMMI Albert, *Le Juif et l'Autre*, en collab. avec Chavardes Maurice et Kasbi François, Paris, C. de Bartillat, 1995, 222 p.

OZ Amos, *Les Voix d'Israël*, Paris, Calman-Lévy, 1983, 209 p. (trad; de l'hébreu)

OZ Amos, *La boîte noire*, Paris, Calman-Lévy, 1988, 348 p. (trad. de l'hébreu).

SOUSSAN Mordecai, *Moi, Juif arabe en Israël*, Paris, Encre, 1985, 233 p.

Perspectives judéo-arabes, "Identité sans frontières ?" Paris, second trimestre, 1988.

VALENSI Lucette, WACHTEL Nathan, *Mémoires juives*, Paris, Ed. Gallimard-Julliard, 1986, 339 p.

ZAFRANI Haïm, *Poésie juive en Occident Musulman*, Paris, 1977, P.

Geuthner, IX-472 p.

ZAFRANI Haïm, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1996, 485 p.

Presses :

Nous n'avons pas fait un dépouillement systématique de la presse mais nous avons mené une recherche thématique autour de quotidiens et d'hebdomadaires susceptibles d'enrichir notre information. Nous avons travaillé en grande partie avec l'Avenir Illustré que nous avons dépouillé de 1927 à 1938. Nous avons consulté le Jérusalem Post, l'Arche, Courrier International, le Nouvel Observateur, le Monde, les Nouveaux Cahiers, Tribune Juive, Levant, Ariel, Sillages...

Filmographie :

LA VIE SELON AGFA, film israélien de Dayan Assi, 1992.

SH'CHUR, film israélien de Shmuel HASFARI, 1994.

HILLOULA À OUEZZAN, film marocain de Mohammed MARADJI, 1978.

JUIFS ET MUSULMANS EN FÊTE AU MAROC, film marocain de Lotfi BOUABID, 1978.

UN BRIN DE CHANCE, film israélien de Zeev Revach, 1992.

REMERCIEMENTS

L'ouvrage de cette thèse s'est beaucoup fortifié de la rigueur compétente et de l'humanisme de Monsieur Ephraïm Riveline. Qu'il soit ici vivement remercié pour son intelligente proximité, ses conseils critiques et encourageants, son ouverture et son accueil sympathique toujours valorisant. Notre travail de réflexion et de recherche, et son aboutissement présent, lui doit sa meilleure part.

Nous tenons également à dire notre gratitude à Monsieur Robert Assaraf pour sa confiance et son soutien moral et matériel. Le centre de recherche sur les Juifs du Maroc (C. R. J. M.) dont il est l'âme a participé, entre autres et grâce à ses membres éminents, au développement de cette étude. Les conférences animées par le centre ont constitué le terrain privilégié de réflexion et de rencontre qui nous était indispensable.

Notre gratitude s'adresse également à Monsieur André Schwartz-Bart qui nous a encouragé dans les choix de ce sujet durant les moments de quête de sens et qui, par la suite, nous a guidé par sa raison critique et sa vision universelle.

Nous ne saurions oublier dans nos remerciements sincères les membres de la bibliothèque de l'Alliance Israélite dont la disponibilité et le dévouement nous ont été précieux durant ces années.

Nous gardons en mémoire ceux encore, amis et poètes, dont la fraternelle sensibilité ne reconnaît ni discrimination ni frontière ?

Table des matières

Avant-Propos..... 3

PREMIERE PARTIE : LES JUIFS MAROCAINS DE LA COLONISATION À LA DÉCOLONISATION DU PAYS

CHAPITRE PREMIER : Le Juif en terre marocaine

INTRODUCTION..... 9

Section 1 : Poids et prix pour les Juifs de leur autonomie religieuse..... 12

Le statut des Gens du Livre..... 12
Le Conseil de communauté..... 15
La juridiction rabbinique..... 16

Section 2 : Espace et fonction des Juifs marocains.... 19

Le mellah : cité juive en cité musulmane..... 19
Le fait juif dans l'économie marocaine..... 26
Commerce et artisanat juifs..... 28

Section 3 : Implication juive dans l'équilibre économique..... 30

Activités sédentaires..... 30

Commerce itinérant..... 31

Section 4 : Culture populaire judéo-arabe..... 35

Les langues : usage et fonction..... 35

Une dévotion commune : le culte des saints..... 37

Purim biblique et Purims locaux..... 40

CHAPITRE DEUXIEME : Protectorat français et préexistence judéo-arabe..... 42

APERÇU HISTORIQUE..... 42

Section 1 : Acculturation française et déclin de l'enseignement traditionnel..... 48

Désir d'émancipation et d'évolution : L'Alliance Israélite Universelle..... 50

Effet de l'A. I. U sur l'implantation culturelle du Protectorat..... 51

Enseignement traditionnel juif : volonté de survivance.... 55

Section 2 : Déstructuration intercommunautaire..... 59

Désaffection des mellahs pour les métropoles..... 59

Restrictions administratives de l'autonomie juive..... 65

Réformes judiciaires..... 65

Réformes de la gestion communautaire..... 67

Déstructuration économique traditionnelle : le métier, le non-emploi..... 73

Naturalisation opportuniste prise comme ascenseur social...75

Tribulations d'une élite soucieuse de sa nationalité marocaine..... 80

CHAPITRE TROISIEME : Naissance successive du nationalisme arabe et du nationalisme juif..... 84

Section 1 : Nationalisme marocain et identité islamique..... 86

"Politique berbère" française et montée du nationalisme musulman..... 86

Dahir berbère : échec et conséquence..... 88

Section 2 : Propagandes étrangères antisémites.... 96
Propagande espagnole..... 96

Propagande allemande nazie..... 97

Propagande italienne fasciste..... 99

Réflexes juifs et musulmans aux propagandes racistes..... 100

Lois raciales françaises..... 103

Débarquement américain..... 111

Section 3 : Introduction au Maroc de l'idée sioniste selon Théodor Herzl..... 116
Activité sioniste sous la férule restrictive du Protectorat.. 122

Premiers exodes juifs du Maroc..... 129

Section 4 : Décolonisation marocaine et 'alyah..... 137
Proclamation de l'État d'Israël et conséquence psychologique sur les Juifs marocains 137

Maroc indépendant, envolée des Juifs..... 142

DEUXIEME PARTIE : IMMIGRATION MAROCAINE EN ISRAEL : DES ORIENTAUX SOUS LA FÉRULE ASHKÉNAZE

CHAPITRE PREMIER : Accueil et intégration des Orientaux..... 154

Création subsidiaire d'un peuple israélien..... 154

Lieux obligatoires d'implantation..... 158

Regroupements communautaires..... 162

Prolétarisation et paupérisation..... 166

Villes de développement : le "Second Israël"..... 171

Marginalité de l'économie en villes de développement..... 172

Immuabilité de l'emploi et formation d'un sous-prolétariat oriental..... 174

Paye et inégalité orientaux-ashkénazes..... 177

CHAPITRE DEUXIEME : Relégation des Orientaux dans l'idéologie sioniste et la société israélienne..... 181

"Normalisation" de l'État et de sa population hétérogène..... 181

Processus ashkénaze d'israélisation..... 191

Du "Rassemblement" des exilés à la "fusion" des émigrés..... 193

Enseignement : ligne de partage culturel..... 195

CHAPITRE TROISIEME : Politique d'intégration : échec et conséquences..... 201

Dénigrement culturel et stéréotype oriental..... 201

Identité : juive au Maroc...marocaine en Israël..... 206

Séfarades-Orientaux : aperçu sémantique..... 206

Kaléidoscope des solidarités ethniques en Israël..... 210

Les formes d'organisation communautaire..... 213

Révolte des Orientaux en vue d'une réhabilitation sociale..... 217

Wadi-Salib..... 217

Les Panthères noires d'Israël..... 224

TROISIEME PARTIE : DE LA NOSTALGIE DE LA TERRE PROMISE À LA NOSTALGIE DE LA TERRE D'EXIL

Chant de la mémoire d'exil des auteurs orientaux en quête de réponses identitaires existentielles..... 233

Face à face de l'origine et du présent au long des chemins de mémoire..... 236

Besoin d'une identité constitutive, en soi et face aux autres..... 237

Le "nous" et le "vous-autres" des Orientaux aux Arabes et aux Ashkénazes..... 242

"L'Autre" de la mémoire juive littéraire : l'Arabe..... 242

L'Ashkénaze moderniste et "l'archaïsme" oriental..... 248

Mémoire d'exil et mémoire de poète..... 253

Splendeur et misère patriarcale..... 262

Juiverie maternelle et 'alyah..... 277

Mémoire festive, sensorielle, poétique..... 283

Conclusion..... 291

Bibliographie..... 298

Remerciements..... 312