

# Centre Jacques- Berque

---

La bienvenue et l'adieu | 2

---

## L'identité judéo-marocaine après la dispersion des communautés

Mémoire, culture et identité des juifs du Maroc en Israël

*Joseph Chetrit*

p. 135-164

Texte intégral

### Mémoire individuelle, mémoire communautaire et identité socioculturelle

- 1 Dans l'affirmation ou la formation de son identité<sup>1</sup>, la place éminente que prend la mémoire personnelle et familiale de l'individu ainsi que la mémoire culturelle et sociale de sa communauté de vie ou de sa communauté d'origine est plus qu'évidente. C'est une donnée psychosociale et socioculturelle qui forme pour la personne un nœud de régulation, d'intégration et de gestion aussi bien pour ses mouvements et pulsions du quotidien que pour les stratégies qu'il déploie à l'occasion d'options ou de décisions majeures<sup>2</sup>. De même, pour tout groupe humain, sa mémoire collective, récente et ancienne, est un élément majeur dans l'idéologie et la mythologie qui fondent consciemment ou inconsciemment ses valeurs axiologiques et ses orientations de vie et

- déterminent du même coup ses options comme ses stratégies d'action.
- 2 Pour l'individu, cette place de la mémoire collective et ses implications pour son identité dépendent de nombreux facteurs qui tiennent autant à l'âge et aux modes de formation et d'éducation suivis qu'à l'expérience de chacun. Cela est vrai particulièrement des individus issus de groupes ayant pu être fortement structurés, qui se trouvent pour toutes sortes de raisons conduits à se redéfinir socialement ou culturellement par leur appartenance ou leur assimilation à de nouveaux groupes en formation ou à d'autres groupes déjà bien constitués.
  - 3 Un des auteurs qui a le mieux perçu ces processus et leur a donné une expression littéraire et humaine poignante, après son départ de Meknès en 1956 pour Paris à l'âge de 17 ans, est sans nul doute Marcel Benabou. Dans son œuvre maîtresse citée en exergue, ce sont en fait les soubresauts obsessionnels de sa mémoire judéo-marocaine qui forment la trame de son roman oulipien et qui l'empêchent de se sentir à l'aise dans l'identité française qu'il cherchait à revêtir. Bien qu'il n'ait pas même une seule fois mentionné le terme d'identité dans son œuvre, il ne fait aucun doute que Benabou retrace à travers son roman les intermittences et les péripéties de sa quête identitaire. Celle-ci s'achève par un choix de vie de jeune intellectuel militant hanté par le Quartier latin, ses débats philosophiques et ses engagements politiques. Sa quête se termine par le renoncement à son rêve d'écrire une grande œuvre encyclopédique qui (re)valoriserait sa communauté Meknès et retracerait aussi bien son épopée familiale que celle du judaïsme marocain dans son ensemble comme partie intégrante du monde juif séfarde<sup>3</sup>. Au lieu d'écrire son œuvre encyclopédique de revalorisation, il a retracé la mémoire de son rêve inabouti, mais ce faisant, il n'en a pas moins revalorisé sa communauté et sa famille.
  - 4 Tous ceux qui ont quitté de gré ou de force leurs lieux de vie pour de nouveaux lieux et un nouvel environnement humain éprouvent, peu ou prou, comme notre auteur, les effusions de cette mémoire obsessionnelle des expériences accumulées dans les lieux d'origine. C'est que, pour chacun de nous, les communautés d'origine ne sont pas seulement un lieu physique ou une scène extérieure qui nous ont hébergés et permis de vivre durant une partie de notre vie, mais bel et bien des entités intérieures dont les constructions peuplent notre mémoire et notre être et nous assaillent de temps à autre de leur présence psychique, sans déclencheur apparent ou conscient. Comme Marcel Benabou, nous transportons tous avec nous notre communauté mentale dans nos nouveaux lieux de vie ; les représentations qui y ont cours déterminent consciemment et inconsciemment la construction *a posteriori* de notre ancienne vie familiale et communautaire et leur insufflent des significations<sup>4</sup>. Même si la part que prend cette mémoire des lieux et des expériences n'est pas la même pour chacun dans ses nouveaux environnements, il ne fait pas de doute qu'elle continue d'accompagner, pour un certain temps au moins, sa vie psychique et souvent même son action. Mais la mémoire individuelle est inséparable de l'oubli, et toute vie psychique se construit de l'une comme de l'autre, l'amnésie progressive étant même souvent indispensable à l'adaptation au nouvel environnement et à l'adoption de nouvelles formes de vie, sans parler des traumatismes consciemment ou inconsciemment occultés.
  - 5 Au-delà de tel ou tel cas individuel, qu'en est-il de cette mémoire communautaire et de ses reconstructions pour des groupes sociaux dont les membres se représentent comme ayant vécu pendant des dizaines de générations dans les mêmes lieux et qui, en l'espace de quelques années, se sont (re)trouvés déplacés ou déracinés, dispersés et réinstallés dans des nouveaux environnements sociopolitiques et humains ? Pour eux, il est clair que la mémoire individuelle de chacun d'eux ne saurait se fondre ni se confondre en un grand réservoir mémoriel où seraient coulées ces multiples expériences humaines, même si des retrouvailles peuvent être l'occasion d'une nouvelle mise en commun de cette mémoire

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

- 6 Le but, avoué et non avoué, est qu'à travers cette institutionalisation de la mémoire culturelle de la communauté, se reforge une identité du groupe où les expériences du passé et leur mémoire tiendraient une place non négligeable aux côtés des autres ingrédients identitaires adoptés dans les nouveaux environnements, dont la culture se veut et se conduit comme hégémonique, ne serait-ce que par son ancienneté et sa domination du territoire. En tant que telle, cette culture fournit en effet ou même impose aux nouveaux venus, sujets ou citoyens, ses habitus socioculturels, ses déterminations idéologiques et mythologiques ainsi que ses formations éducatives, professionnelles et divertissantes ou ludiques<sup>5</sup>, tous ingrédients qui façonnent et maintiennent l'identité présumée « première » de la société ou de la communauté intégratrice. Dans les sociétés modernes, culturellement et sociopolitiquement ouvertes, ces ingrédients de base génèrent le plus souvent pour les membres une identité diffractée ou multipolaire et multifocale, qui rend normalement possible l'intégration de nouveaux pans identitaires, ou au moins la négociation, calme ou agitée, de leur place dans l'assiette identitaire hégémonique et non moins commune. Tous ces processus d'identification ou de réidentification impliquent des positionnements et repositionnements par rapport à l'identité hégémonique et des stratégies de coopération ou de résistance à son égard. Ils dépendent, bien entendu, des nouveaux contextes socioculturels et sociopolitiques intégrateurs et de leur ouverture ou de leur cloisonnement, ainsi que des capacités de réinterprétation et de réinvention ou même de fabrication mémorielles, de promotion et de gestion continue des nouvelles démarches et de leur adaptation à l'évolution générationnelle des membres du groupe transplanté. La seconde génération ou bien ceux qui sont arrivés dans leur enfance ou leur prime jeunesse n'ont pas nécessairement en effet les mêmes représentations mémorielles que leurs parents ni les mêmes expériences

de déplacement et de réinsertion dans les nouveaux environnements<sup>6</sup>. Pour eux comme pour les générations suivantes, il s'agit donc de s'atteler à une véritable archéologie de la mémoire, dont les organismes communautaires officiels et officieux, formels et informels, se chargent normalement. Cependant, les résultats de ce travail archéologique ne sont jamais garantis d'avance quant à leur efficacité et encore moins à leur authenticité. La destruction des structures communautaires premières aidant, toutes les réussites et toutes les dérives sont possibles, qui génèrent une mémoire idéalisée, célébrée et cultivée ou, au contraire, une mémoire occultée ou manipulée, ou bien encore une mémoire continuellement revisitée, révisée et reconstruite. Dans de tels contextes, la mémoire communautaire cesse d'être une mémoire vécue et gérée au quotidien et devient un enjeu idéologique et parfois même politique de la part de promoteurs dotés en apparence des meilleures intentions du monde. Pour sortir de ces pièges ou pour les éviter, seule la recherche scientifique plurielle la plus rigoureuse est parfois capable d'endiguer la dérive et de présenter les différentes facettes de la culture communautaires avec ses fastes, ses ombres, ses inconnues et ses nébuleuses. Mais cette capacité de la recherche n'est pas toujours efficiente, car ses résultats mis à la disposition du public spécialisé et moins spécialisé souffrent aussi souvent d'interprétations et de manipulations, qui les éloignent de leurs significations premières.

7 Ces considérations théoriques peuvent sembler éloignées des réalités vécues par les groupes d'immigrants, de plus en plus nombreux de nos jours, qui comptent s'intégrer dans leurs nouveaux lieux de vie sans pour autant renoncer à leur mémoire communautaire. En fait, il n'en est rien. Leurs implications doivent être chaque fois contextualisées et étudiées en fonction de la culture communautaire source et du nouvel environnement sociopolitique et socioculturel intégrateur avec ses déterminations spatiales et temporelles. Ici, il s'agit de les appliquer aux centaines de milliers de juifs marocains qui, dans le troisième quart du XXe siècle, ont émigré en masse pour s'installer en Israël<sup>7</sup>, en France, en Espagne, au Canada, aux États Unis et dans certains pays d'Amérique latine comme le Venezuela. Ils ont tous transféré avec eux des éléments parfois à peine perceptibles de leurs cultures locales et régionales, de leurs cultures juives communautaires et de leurs mécanismes opératoires : des langues et des façons de parler, des musiques, des textes et leur appareil interprétatif, des traditions et des orientations, des cérémonies collectives ou familiales, des syndromes cognitifs et affectifs, des préjugés et des aspirations, des logiques et leurs contradictions, des blocages et des ouvertures, des éclairages et des paradoxes<sup>8</sup>.

8 L'installation et l'intégration dans leurs nouveaux environnements culturels et sociaux n'ont pas manqué de bouleverser chez certains, à longue ou brève échéance, ces mécanismes et à les soumettre aux frictions et à l'effritement résultant du temps écoulé, de l'ampleur et du caractère le plus souvent irréversible du déplacement sinon du déracinement. D'autres, au contraire, ont nourri diverses formes de résistance et de maintien de leur culture ancestrale, qu'ils ont transformée ou adaptée à leurs nouvelles conditions de vie. C'est donc à la lumière de ces remarques préliminaires que seront présentées les mutations de la mémoire identitaire des juifs du Maroc au cours des cent dernières années qui ont bouleversé la vie de ces communautés et leurs implications pour l'identité judéo-marocaine présente. À cause de ces bouleversements, cette mémoire ne cesse d'évoluer tout en essayant de se cristalliser dans les nouveaux environnements humains, sociopolitiques, socioculturels et socio-économiques, qui la conditionnent de nouveau, et cela particulièrement en Israël, où s'est regroupé le plus grand nombre de juifs originaires du Maroc et qui nous servira de ce fait de terrain d'enquête. Je rappellerai d'abord succinctement les caractérisants de l'identité communautaire judéo-marocaine et sa lente évolution avant la grande vague d'émigration puis je présenterai les nouvelles

formes qu'a prises cette identité en dehors du Maroc, en Israël principalement, à la suite de la dispersion des communautés.

## **Identité et mémoire judéo-marocaines avant la dispersion des communautés**

### **La mémoire identitaire juive traditionnelle au Maroc**

- 9 Pendant plus d'un millénaire, aussi bien les conditions sociopolitiques de la *dhimma* – le statut traditionnel des communautés juives en terre d'islam<sup>9</sup> – que les déterminations propres des différentes communautés qui ont tenu, malgré toutes les tentations et les persécutions, à garder et à sauvegarder leur foi, leurs règles de vie et leurs formes de vie juives, ont forgé ce que j'appelle une identité-cocon (ou même une identité-carcen) des juifs du Maroc. Pour les différentes générations, ce fut certes une identité reçue, imposée même par la vie communautaire, qui était l'unique forme de vie sociale possible pour un juif sous la *dhimma*, mais elle était chaque fois assumée et cultivée grâce à la mémoire communautaire permanente et à l'éducation formelle et informelle des différents groupes socioculturels<sup>10</sup>. Comme toute identité collective cohérente de par son cloisonnement sociopolitique et ses déterminations idéologiques et religieuses propres, cette identité-cocon a été enveloppante, exclusive, génératrice de frontières, guide des comportements comme des croyances, bref un territoire symbolique qu'il s'agissait de défendre et d'illustrer. Cependant, tout en étant recluse sur elle-même, elle partageait avec l'environnement musulman certaines croyances populaires, comme les vertus de la magie et la vénération des saints, ainsi que certains corpus oraux, poétiques, musicaux, narratifs ou proverbiaux. Au cours des siècles, elle s'est construite et maintenue à travers des structures socioculturelles, qui forment autant de systèmes sémiotiques servant à donner – et souvent même à insuffler – des significations à la vie juive et à la destinée juive des individus et des communautés<sup>11</sup>. Parmi ces structures et systèmes, on peut signaler la genèse mythique, l'ethos individuel et collectif distinctif, l'habitus socioculturel mobilisateur, l'architexte nourricier et la diversité des configurations identitaires au sein de la communauté.

### **La genèse mythique et sociohistorique commune des différentes communautés**

- 10 Quelle que soit la teneur de cette diversité, chacune de ces centaines de communautés judéo-marocaines se considérait comme la « petite Jérusalem ». Toutes nourrissaient les mêmes mythes d'origine concernant leur origine palestinienne, la légende racontant pour chaque communauté qu'on y aurait trouvé une pierre portant l'inscription : « Jusques ici les troupes de Yoab fils de Serouya ont poursuivi les Philistins », en assimilant les Berbères aux Philistins dont parle la Bible, qui se seraient enfuis devant les troupes du roi David jusqu'en Afrique du Nord<sup>12</sup>.

### **L'habitus communautaire hybride**

- 11 Même si elle a été restreinte au domaine économique et à certains champs socioculturels seulement<sup>13</sup>, l'interaction permanente entre les communautés juives et leur environnement arabo-musulman et berbéro-musulman a produit des interférences inéluctables qui ont façonné, comme partout ailleurs dans le monde arabo-musulman, un habitus<sup>14</sup> socioculturel commun dans tous les domaines où les principes de la foi musulmane et de ses préceptes n'étaient pas prédominants ni visibles<sup>15</sup>. Cela concerne aussi bien les objets culturels matériels, indispensables pour la vie quotidienne, y compris

les aliments permis par la Halakha [la loi rabbinique] ou les vêtements permis par la *dhimma*, que certains champs culturels symboliques, tels que la musique, le conte populaire, la poésie orale, le proverbe et même des croyances et des pratiques magiques prohibées normalement par la Torah et par la Halakha<sup>16</sup>. Un autre domaine de credos communs et de pratiques communes aux juifs et aux musulmans, allant parfois jusqu'à concerner les mêmes figures hagiographiques, est constitué par leur vénération partagée des saints<sup>17</sup>.

### **L'ethos collectif et individuel fondamentalement juif**

- 12 Malgré les cadres de rencontre assez ouverts entre juifs et musulmans au Maroc ou, peut-être, à l'inverse, à cause de cette ouverture, l'identité judéo-marocaine traditionnelle s'est consolidée par opposition à l'identité musulmane. Pour éviter la défection de certains qui auraient pu être tentés d'aller voir ce qui se passait de l'autre côté de la foi, il fallait creuser les fossés cognitifs, religieux et idéologiques avec les musulmans. Pour cela, il était naturel de revaloriser de plus en plus les spécificités juives et de taire d'autant ou même de railler les spécificités musulmanes, malgré les situations peu confortables que la condition juive engendrait pour les membres de la communauté<sup>18</sup>.

### **L'architexte nourricier hybride, écrit et oral**

- 13 Pour fonctionner et perdurer, l'identité communautaire s'est nourrie en permanence d'un architexte hébraïco-araméen, formé de nombreux corpus textuels, fondateur et formateur à la fois, dont une grande partie est canonisée sinon sacralisée. La pratique quotidienne de cet architexte, aussi bien par l'étude que par les différentes prières, permettait un travail continu d'interprétation et de sémiotisation, qui en faisait en même temps un hypertexte capable de fournir des significations aux différents niveaux de spéculation ou de pratique des règles halakhiques<sup>19</sup>. Cela s'est traduit par la production de nouveaux textes et de nouveaux corpus de textes, ou bien par l'adoption de textes ou de corpus étrangers, jugés utiles et inoffensifs, d'origine musulmane en particulier, et leur intégration dans l'architexte global. L'hybridation de l'architexte judéo-marocain a ainsi créé dans les diverses et nombreuses communautés juives un syncrétisme culturel de fait, où l'enracinement juif primordial s'est façonné et forgé au contact de la civilisation arabo-musulmane et berbéro-musulmane, avec ses exclusions, ses pratiques, ses productions, ses textes, ses musiques, ses comportements et ses sensibilités humaines<sup>20</sup>.

### **La diversité des configurations socioculturelles de l'identité**

- 14 Malgré ses fondements communs, cultivés autant par l'habitus quotidien que par l'architexte nourricier, la mémoire identitaire traditionnelle des juifs du Maroc n'a pas été la même pour l'ensemble des groupes socioculturels qui ont composé traditionnellement les communautés, à savoir l'élite rabbinique, la masse des hommes et la masse des femmes. Nourrie d'exégèse biblique et talmudique et des raffinements infinis et incontournables de la Halakha, l'élite rabbinique était la seule à manipuler et à créer des textes écrits en hébreu ou même en araméen tout autant qu'en judéo-arabe ou en judéo-espagnol. La masse des hommes participait certes aux différents cérémoniaux liturgiques de la synagogue et de la maison et écoutait attentivement les différentes homélies formatrices, mais sa mémoire communautaire était avant tout orale, en dehors de sa mémoire professionnelle et familiale. La masse des femmes cultivait, quant à elle, la mémoire familiale ainsi que la mémoire orale des nombreux textes et énoncés formulaires en judéo-arabe, en judéo-berbère, ou en judéo-espagnol<sup>21</sup>.

### **Les débuts de la diffraction identitaire**

- 15 La mémoire ainsi vécue et cultivée dans l'habitus communautaire a engendré des ancrages identitaires, qui sont des lieux de célébration, de ralliement et d'allégeance à travers des cérémoniaux, des rituels, des productions intellectuelles, artistiques et autres. Ces pratiques forment des espaces émotionnels de communion et d'identification, de retrouvailles, où se sont cristallisées les vertus et les valeurs du « nous » et se sont renforcées les mailles de l'enveloppe identitaire. Dans de tels espaces, l'ethos individuel et l'ethos collectif des membres de la communauté se sont répondu et se sont confondus aux dépens du moi individuel et de ses marges de liberté.
- 16 Pour les juifs du Maroc, l'éducation moderne et sa rationalité, son ouverture d'horizons cognitifs et son humanisme relatif, qui promeut les droits et les devoirs de l'individu engagé, ont ébranlé chez certains au XXe siècle l'ethos collectif qui fondait la solidarité et la cohésion communautaires. Dans les communautés juives, urbaines surtout, les écoles modernes ouvertes par l'Alliance, à partir de 1862 à Tetouan puis dans les autres communautés de la côte marocaine, ont formé de nouvelles générations, dont les horizons cognitifs n'étaient plus rivés à ceux de la tradition communautaire mais comprenaient dorénavant des connaissances et des formations qui brisaient son exclusivité, sans l'entamer réellement cependant. Les effectifs scolarisés ont été d'ailleurs bien modestes jusqu'à la fin du XIXe siècle mais ils ont augmenté progressivement par la suite et particulièrement après la Première Guerre mondiale. Peu à peu se sont ainsi constituées de nouvelles couches éduquées et sécularisées, dont l'identité communautaire traditionnelle ne constituait plus qu'une facette, certes encore essentielle, de leur identité. Celle-ci commençait à se diffracter à l'image de l'identité française moderne, dont ils prenaient conscience et qu'ils allaient de plus en plus assimiler<sup>22</sup>.
- 17 Cependant, tous ces changements et ces velléités de changement dans la gestion identitaire n'ont concerné au XXe siècle qu'une faible proportion de la population judéo-marocaine, à l'époque où elle vivait encore au Maroc. L'élite rabbinique des communautés, malgré ses nouvelles ouvertures hésitantes à la modernité, a continué de déterminer leur habitus quotidien et de mener leur destinée, parce qu'elle ne s'était affaiblie ni par le nombre ni par la production halakhique et littéraire traditionnelle. De même, loin que les réformes des tribunaux hébraïques l'eussent entamée, elles l'ont au contraire renforcée en instituant des instances judiciaires formelles juives et des postes de *dayanim* [juges des tribunaux hébraïques] rémunérés par l'État, ce qui accrut le prestige des rabbins et grands rabbins des différentes communautés et les rendait plus indépendants encore du leadership séculier des communautés<sup>23</sup>.
- 18 De plus, aucune force intellectuelle nouvelle ne venait défier de l'intérieur leur enseignement de la Torah et du Talmud ni leur hégémonie en leur opposant d'autres voies et d'autres voix pour la gestion de la vie juive, comme cela s'est passé en Europe aux XVIIIe et XIXe siècles, avec les différents courants de la Haskalah [le mouvement des Lumières juif] puis de la Réforme. La formation d'une nouvelle élite séculière était certes encouragée dans les grands centres urbains par les nouveaux statuts des communautés et l'enseignement de l'Alliance, mais elle n'a pas eu le temps nécessaire et suffisant pour imprimer ses propres visions identitaires, plus ouvertes sur l'extérieur et sur le monde, avant la dispersion des communautés. En dehors de ce capital symbolique, cette nouvelle élite n'a pas eu non plus le temps, ni d'ailleurs la possibilité – à cause des restrictions et du contrôle pointilleux des autorités du protectorat – d'acquérir une fortune matérielle qui eût pu lui garantir une plus grande autorité morale et imposer ses points de vue propres à la conduite identitaire des communautés<sup>24</sup>. Toutes ces conditions ont concouru aussi à limiter, avant la dispersion des communautés, la formation d'un réel leadership supracommunautaire et d'une identité judéo-marocaine supracommunautaire et à maintenir les structures et les déterminations locales essentielles de cette identité et son

habitus à dominante rabbinique<sup>25</sup>.

- 19 Le manque d'institutions concurrentes et l'indigence de la société civile, qui auraient pu créer de nouveaux ancrages identitaires aux dépens des ancrages séculaires, a ainsi contribué à maintenir l'identité communautaire aussi bien chez les « francisés », « modernisés » ou « évolués » que dans la grande masse de ceux et de celles qui sont restés fidèles ou rivés à leurs traditions ancestrales<sup>26</sup>.

## **La mémoire identitaire judéo-marocaine en Israël**

### **L'identité-résistance**

- 20 La dispersion des communautés juives dans le troisième quart du XXe siècle a amené l'identité traditionnelle et la mémoire instituée qui la portait à s'ouvrir sur d'autres cultures, sur d'autres régimes politiques, sur d'autres territoires physiques et symboliques, sur d'autres expériences de vie, juives et non juives. Se sont ainsi forgées de nouvelles formes d'identité, moins centrées sur la tradition et sur la vie communautaire enveloppante et sécurisante bien que trop souvent contraignante. Dans cette identité diffractée, la mémoire communautaire a cessé de jouer le rôle intégrateur et générateur principal des pulsions intermittentes et des univers de signification essentiels pour l'individu comme pour la famille. De nouveaux et multiples pôles d'identification et d'engagement se sont imposés, incluant en général le sentiment d'appartenance à une certaine destinée juive familiale et communautaire ainsi que la reconnaissance d'un patrimoine culturel spécifique. Ce sont là les nouvelles conditions qui déterminent la condition judéo-marocaine de nos jours et ses orientations, tant individuelles que collectives, par rapport aux nouveaux environnements, aux nouvelles aires socioculturelles et aux nouvelles sollicitations et séductions de la modernité et de la postmodernité.
- 21 Mais c'est en Israël, où se sont regroupés le plus grand nombre de juifs d'origine marocaine, que ces nouvelles déterminations de la mémoire identitaire judéo-marocaine ont eu à se déployer et à contraindre les juifs du Maroc à confronter leur mémoire communautaire récente avec de nouvelles orientations politiques, idéologiques et socioculturelles, aux antipodes de celles qui les avaient façonnés pendant des siècles. Là, ils ont dû apprendre à leur grande surprise qu'une mémoire identitaire affirmée n'est pas seulement une richesse humaine et un ingrédient psychologique stabilisateur mais aussi un enjeu sociopolitique et un projet politique mobilisateur – le *melting pot*<sup>27</sup> – dans la construction d'une nouvelle forme d'identité juive, qui cherche à effacer toutes les autres qui se sont déployées depuis l'Antiquité. La rencontre entre une nouvelle identité israélienne en gestation, qui se voulait hégémonique et dominatrice au moment de la création de l'État d'Israël et dans les trois décennies suivantes, et la mémoire identitaire des juifs originaires du Maroc est l'histoire d'une confrontation, d'une résistance et d'un redéploiement qui, soixante années plus tard, ont forgé l'identité judéo-marocaine en Israël telle qu'elle se vit aujourd'hui. À défaut d'une présentation exhaustive, nous en donnerons ici un aperçu général.

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

- 22 Sans négliger les déterminations politiques et socio-économiques conjoncturelles qui ont poussé les juifs du Maroc dans le troisième quart du XXe siècle à émigrer en masse et à disperser leurs communautés multiséculaires, il ne saurait faire de doute que le rêve multigénérationnel du retour à Sion y a joué un grand rôle et a donné toute sa signification historique et culturelle à ces départs massifs et souvent précipités<sup>28</sup>. Mais le



rêve s'est vite dissous. Il s'est brisé sur les dures réalités économiques et sociales des années 1950 et 1960 et la première moitié des années 1970 en Israël, et surtout sur le manque de considération, de reconnaissance, sinon même sur les discriminations, intentionnelles ou non, de la part de ceux qui étaient considérés comme des frères. Forcée à Chypre, où ont été internés après la Seconde Guerre mondiale, par les Britanniques, des immigrants clandestins d'origine européenne et nord-africaine d'obédiences politiques diverses, l'insulte scélérate « Maroko Sakkin » [le Marocain au couteau] qui y a pris naissance<sup>29</sup>, a envenimé dans les années 1950 et 1960 la vie d'un grand nombre d'immigrants juifs en provenance du Maroc, qui réclamaient leur dû ou revendiquaient leurs droits auprès de différents services économiques et sociaux. Alliée à une campagne de presse, en partie orchestrée, au début des années 1950, où le dénigrement le disputait à la mauvaise foi et aux préjugés racistes, cette formule a marqué profondément l'intégration des premières vagues d'immigrants judéo-marocains<sup>30</sup>. D'autant que ces masses d'immigrants avaient perdu leur leadership, leur vie communautaire, ainsi que leurs repères culturels et identitaires stabilisateurs. Aux yeux de certains, ils paraissaient complètement désuets face au rouleau compresseur de la politique hégémonique du « melting pot », à l'effacement du passé et aux séductions de la nouvelle vie juive en Israël, soi-disant débarrassée des complexes et des servitudes de 2000 ans d'exil.

23 Jusqu'à la guerre de Kippour d'octobre 1973, c'est la suspicion généralisée à l'égard de l'establishment et des couches sociales hégémoniques d'Israël provenant toutes de l'élite politique et militaire du Yishuv d'avant l'indépendance de l'État, qui a prévalu au sein de la communauté juive marocaine. Ces relations tendues ont connu des moments de déflagration, comme lors des échauffourées de Wadi Salib à Haïfa en 1959<sup>31</sup> et les protestations bruyantes des Panthères noires à Jérusalem en 1972<sup>32</sup>. Pendant toute cette période, ce n'est pas au nom d'une identité ou d'une culture judéo-marocaine bafouée ou réprimée que ces soubresauts socioculturels ont été menés – aucune figure emblématique de ces événements ne s'en est réclamé – mais seulement au nom de droits vitaux légitimes de citoyens israéliens, qui n'étaient pas respectés, comme le droit au travail ou le droit à un logement décent. C'est qu'un leadership nouveau et plus jeune s'était formé dans les grandes communautés urbaines, comme Jérusalem et Haïfa, dans des quartiers déshérités, où les traditions familiales et la mémoire communautaire marocaine s'étaient décomposées, en générant une aliénation certaine des jeunes générations qui n'ont pas connu directement la vie juive communautaire au Maroc et ne pouvaient se résigner à leur sort de laissés pour compte.

24 En dehors des nombreux rituels liturgiques de la synagogue pour ceux – les plus nombreux – qui ont continué malgré tout à pratiquer leur judaïsme ancestral<sup>33</sup> et de la cuisine judéo-marocaine, source de plaisirs, où la mémoire gustative et olfactive joue un rôle essentiel<sup>34</sup>, une grande partie de l'habitus socioculturel judéo-marocain a disparu pendant cette période dans une grande majorité de familles juives. D'autant que les rituels eux-mêmes, les textes oraux ou encore les écrits pluriséculaires étaient considérés, même parmi les mieux intentionnés, comme les manifestations d'un folklore communautaire, voué à disparaître comme tous les autres folklores et à céder sa place aux nouvelles conduites culturelles, y compris le nouveau folklore qui se formait dans le pays, avec l'appui et les encouragements des nouvelles figures de proue de la société israélienne. C'est seulement à la suite du traumatisme profond imprimé par le déroulement et les angoisses de la guerre de Kippour de l'automne 1973 que cette classe moyenne israélienne hégémonique a subi des mutations psychologiques certaines, allant dans le sens d'une représentation de l'identité juive plus ouverte sur les différents patrimoines juifs. Sans ce bouleversement psychologique et sans le renversement qui s'est opéré dans le leadership politique de 1977 avec l'ouverture de la classe politique à des représentants des différentes

communautés, la mémoire identitaire judéo-marocaine n'aurait pas été ce qu'elle est aujourd'hui en Israël<sup>35</sup>.

## **Les nouveaux ancrages identitaires des juifs originaires du Maroc en Israël**

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

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

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

27 Un cinquième ancrage, auquel j'ai consacré une assez longue étude, est le rétablissement et la revalorisation des cérémonies du henné, lors de mariages mixtes en particulier, quand un jeune homme ou une jeune fille nés dans des familles d'origine marocaine prennent des conjoints d'autres communautés<sup>36</sup>.

## **L'interprétation et la consommation de la musique andalouse**

28 Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle au moins, et peut-être même dès le Moyen Âge, les juifs du Maroc, comme ceux des autres pays d'Afrique du Nord, ont considéré la musique andalouse qui s'est formée aux IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles en Andalousie musulmane comme une musique qu'ils partagent avec leurs voisins musulmans<sup>37</sup>. Ils l'ont illustrée et l'ont interprétée comme eux au cours des siècles passés aussi bien dans des rituels liturgiques et paraliturgiques, communautaires ou familiaux, que dans des activités musicales séculaires où l'interprétation artistique vocale était soutenue par l'accompagnement d'un orchestre, où jouaient parfois en commun des musiciens juifs et musulmans. Avec l'institutionnalisation et l'expansion au XX<sup>e</sup> siècle des séances de *baqqashot* [supplications chantées] des samedis matins de l'automne et de l'hiver et l'organisation de concerts publics dans les grands centres urbains, la musique andalouso-marocaine est devenue un emblème incontournable de l'identité judéo-marocaine<sup>38</sup>. L'enseignement à Casablanca d'un grand

maître, qui était aussi un grand chanteur et un grand interprète vocal de cette musique et des textes arabes et hébraïques qui la portent, je veux dire rabbi David Bouzaglo (1903-1975)<sup>39</sup>, a contribué à approfondir ce sentiment de familiarité et même d'intimité que les juifs du Maroc ont développé à l'égard de cette musique.

29 Arrivés en masse en Israël sans les grandes figures, comme rabbi D. Bouzaglo, qui ont défendu et illustré depuis le Maroc cette activité aussi bien liturgique que ludique, les juifs du Maroc n'ont continué ces traditions musicales durant la période sombre que dans la liturgie synagogale. C'est l'arrivée de rabbi David Bouzaglo en Israël en 1965 qui a injecté un engouement nouveau pour cette musique sous ses différentes formes. Jusqu'à sa disparition en 1975, ses anciens disciples se sont regroupés autour de lui, l'ont invité à se produire dans différentes synagogues et dans différentes fêtes familiales, puis ont pris la relève, allant jusqu'à organiser des cercles d'initiation, d'étude et de formation dans différentes localités, ce qui a ramené de nouveau cette musique aux oreilles et à la mémoire d'un nombre de plus en plus grand de juifs originaires du Maroc, y compris les jeunes générations qui s'y sont initiées lors de cette renaissance<sup>40</sup>.

30 La grande nouveauté de ces trente dernières années dans ce domaine est sans doute l'activité soutenue de formations musicales professionnelles et semi-professionnelles qui ont pris sur elles de revaloriser ces traditions musicales en les présentant à des publics mixtes, hommes et femmes, d'origine marocaine ou non. Ces ensembles musicaux donnent des concerts dans des grandes salles ou des salles de fêtes locales, avec des répertoires variés et la participation d'interprètes différents. Je n'en citerai que deux exemples. C'est d'abord celui de la troupe Tsfon Ma'arav [Nord-Ouest]<sup>41</sup>, qui interprète aussi bien des textes arabes médiévaux selon les règles strictes de l'enchaînement poético-musical de la musique andalouso-marocaine et andalouso-algérienne que des séquences poétiques hébraïques, anciennes et nouvelles, porteuses de cette musique. Le second exemple est celui de l'Orchestre israélien andalou d'Ashdod<sup>42</sup>, qui comprend aujourd'hui quelque 30 musiciens professionnels, dont la moitié provient des pays de l'ancienne Union soviétique, qui interprètent cette musique sur des instruments occidentaux à partir de partitions, et l'autre moitié est formée de musiciens d'origine marocaine pour la plupart, qui interprètent les mêmes morceaux sur les instruments traditionnels sans partition aucune. Pour le moment, cette hybridité de l'interprétation musicale ne semble pas gêner – bien au contraire – les milliers d'abonnés qui suivent dans différents centres, depuis plus d'une dizaine d'années, les cinq concerts annuels qui leur sont proposés dans leur abonnement. C'est que ces concerts sont aussi organisés autour de grands chanteurs d'origine marocaine, comme Emile Zrihen ou Lior Elmaleh, qui prêtent leurs voix aux différents textes hébraïques ou arabes. Par le grand nombre de concerts qu'il doit assurer chaque année, l'orchestre d'Ashdod a développé de nouveaux modes de diffusion et d'intéressement en utilisant les grands médias et l'initiation de jeunes ou d'adolescents, ce qui s'est traduit aussi par l'attraction d'un important auditoire de jeunes nés en Israël et d'un nouveau public de mélomanes férus de musique andalouse. Les interprétations de ces deux ensembles sont maintenant diffusées dans de nombreux disques CD<sup>43</sup>.

### **L'expansion du culte des saints**

31 Parallèlement à l'essor de la musique andalouse, le culte des saints s'est développé ces trente dernières années au-delà des formes et des proportions qu'il avait connues au XXe siècle au Maroc<sup>44</sup>. Là encore, la mémoire communautaire ne s'est pas contentée de reproduire les caractéristiques de cette ancienne activité culturelle, mais elle y a introduit de nouvelles catégories et de nouvelles structures. En dehors de la vénération dans de nouveaux lieux de saints judéo-marocains consacrés, comme rabbi David Ben Baroukh du Sous ou les saints de la famille Abihira du Tafilalet, différentes figures de saints ont fait

elles aussi leur *alyah* en Israël par leur apparition en rêve à différents fidèles vivant dans plusieurs localités. C'est ainsi que les sanctuaires et les cérémonies de célébration qui leur sont consacrés ont été dédoublés, comme, en 1973 et après, pour le saint rabbi David u-Moshe dont la tombe se trouve près d'Agouim non loin de Ouarzazate<sup>45</sup>.

32 En 2011, des centaines de *hilloulot* [célébrations de l'anniversaire avéré ou supposé de la mort du saint] ont été organisées par des familles d'origine marocaine soit dans des synagogues ou des salles de fêtes soit dans leurs foyers. La Hilloula qui a pris le plus d'ampleur durant cette période est celle de rabbi Isarel Abihira, ou Baba Sali, originaire de Rissani dans le Tafilalet, décédé en 1991. Le grand sanctuaire qui a été érigé sur sa tombe à Netivot, dans le sud d'Israël, est devenu un lieu de pèlerinage essentiel non seulement lors de la Hilloula officielle, qui se déroule généralement début janvier et qui regroupe des dizaines de milliers de fidèles, mais aussi pendant toute l'année. Comme pour la musique andalouse, la vénération de la figure de Baba Sali ne se limite pas aux originaires du Maroc, mais concerne même des juifs pieux ashkenazes<sup>46</sup>.

### **La célébration publique des cérémonies de la Mimouna**

33 La Mimouna est un ensemble de cérémonies traditionnellement célébrées dans les communautés juives du Maroc le dernier jour de la fête de Pessah, au soir et au lendemain de la fête. Les festivités comprennent des visites familiales où l'on se souhaite une bonne fortune autour du premier pétrin de la pâte, après 9 jours d'abstinence de pain, pour préparer le nouveau pain du lendemain. Lors des visites, certaines familles procédaient aussi à des cérémonies de fiançailles ou à la prise des premiers contacts dans l'éventualité de telles cérémonies intéressant les jeunes gens et les jeunes filles. Dans les différents foyers, la table de fête comprend diverses confitures et marmelades, des gâteaux et des friandises, une coupe de farine avec des gousses de fèves vertes et des épis de blé ou d'orge nouveaux, un bocal de lait et parfois aussi un poisson frais. Tous ces ingrédients symbolisant la bonne fortune que l'on se souhaite ainsi que l'abondance d'une bonne saison agricole, laquelle commence ces premiers jours de moisson partout dans le Bassin méditerranéen et qui détermine la subsistance suffisante de l'année qui suit. Pour se procurer les produits laitiers, les fèves et les épis frais, certaines familles avaient l'habitude, dans la campagne surtout, de se rendre en fin d'après-midi auprès de leurs connaissances musulmanes en leur offrant en échange des *matsot* [du pain azyne] ainsi que certains plats de fête juifs, comme des omelettes ou des boulettes de viande<sup>47</sup>. Dans les grands centres urbains, ce sont des musulmans qui venaient chez leurs connaissances juives et leur apportaient les produits traditionnels et repartaient après une collation avec des spécialités juives. Ces échanges séculaires faisaient de la Mimouna une occasion institutionnalisée de la convivialité judéo-musulmane au Maroc.

34 Le lendemain de la fête, les familles sortaient dans la nature ou s'installaient près d'un cours d'eau pour un pique-nique, ce qui reliait encore plus les rituels de la Mimouna à d'anciennes fêtes méditerranéennes célébrant le printemps et les nouvelles cultures. Mais comme toute fête populaire qui s'est instaurée pendant des siècles sans qu'aucune institution reconnue en ait fixé le règlement à l'avance, la Mimouna a pris de nombreuses significations tant existentielles que socioculturelles, socio-politiques et messianiques même pour certains.

35 Avec le déplacement en Israël, les cérémonies de la Mimouna ont d'abord gardé uniquement leurs significations familiales et existentielles, si tant est qu'on ait continué de les pratiquer dans les années 1950. C'est alors que des leaders communautaires, militant aussi dans des partis politiques israéliens, ont pris l'initiative dans les années 1960 d'organiser des rassemblements de juifs originaires du Maroc le jour de la Mimouna pour un long pique-nique collectif dans des parcs et pour célébrer des retrouvailles, avec

une animation musicale et une mobilisation politique plus ou moins camouflée au début<sup>48</sup>. Sans véritable coordination ni animation culturelle digne de ce nom, ces rassemblements, qui avaient suscité au début un intérêt certain, ont fini par perdre leur raison d'être politique et ont généré parfois des scènes de festivités dont les photos s'étalaient le lendemain dans les journaux, pour montrer l'aspect grossier de ces festivités judéo-marocaines : tel cliché de « danseuse du ventre » apparaissant scabreux aux yeux de certains. C'est alors que s'est formé à Jérusalem, au début des années 1980, un mouvement de jeunes intellectuels et de hauts fonctionnaires, sous le nom de Beyahad [Ensemble], qui s'est attelé à rendre à la Mimouna ses dimensions de convivialité, d'hospitalité, de portes ouvertes et à donner une image plus respectable du patrimoine culturel judéo-marocain à travers les nouvelles cérémonies publiques qu'ils organisaient à l'occasion de la Mimouna.

36 Ces cérémonies s'ouvraient dorénavant le soir même de la Mimouna dans un foyer aisé ou dans une salle de fêtes avec les bénédictions de grands rabbins en présence des hautes autorités de l'État, de ministres, de hauts fonctionnaires et de diplomates, à Jérusalem ou dans une autre localité prévue à l'avance. Les foyers judéo-marocains de toutes les localités étaient, d'autre part, sollicités d'ouvrir leurs portes ce soir-là non seulement à leurs proches mais aussi à leurs voisins, de quelque origine qu'ils fussent, y compris les ashkenazes, pour leur faire goûter les douceurs de la fête, ainsi que les crêpes dénommées *mofleta*<sup>49</sup>, enduites de beurre et de miel, qui sont devenues depuis l'emblème de la Mimouna en Israël. Le lendemain étaient organisés, dans un grand parc à Jérusalem, de grands rassemblements qui regroupaient parfois des dizaines de milliers de juifs d'origine marocaine et leurs proches d'autres communautés. En dehors des grillades et des retrouvailles annuelles, les participants avaient droit à une animation musicale professionnelle et surtout à des allocutions de souhaits et de bénédictions de la bouche des dirigeants de l'État et des leaders des principaux partis politiques. Dans les premières années de cette reprise en main de la fête et de son organisation à l'échelle de tout le pays, les promoteurs avaient même pris la peine d'organiser des cycles de conférences ou des débats concernant le patrimoine culturel judéo-marocain.

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

### **Les voyages de ressourcement au Maroc**

38 Cette autorécupération de certaines valeurs culturelles et leur transformation en fonction des nouvelles réalités sociales, culturelles et même politiques, témoignent on ne peut mieux du long parcours de l'intégration des juifs d'origine marocaine en Israël et du renversement de tendances qui le caractérise. Alors que dans la période sombre, la tendance était à l'éclatement, au reniement et à l'aliénation, c'est plutôt une réconciliation avec son patrimoine, sa réappropriation et sa réinterprétation en fonction des nouveaux contextes qui transparaissent de nos jours. Ce ressaisissement culturel n'est pas à

détacher, à mon avis, des événements politiques qui, dans les années 1990, ont semblé mener vers une paix durable Israéliens et Palestiniens et ont permis que les portes du Maroc s'ouvrent pour les Israéliens qui voulaient se rendre en visite dans leur pays d'origine. Certes, nombreux sont ceux qui sont rentrés au Maroc déjà dans les années 1980, après la signature du traité de paix entre Israël et l'Égypte, mais les voyages organisés en grands groupes et pour des dizaines de milliers chaque année n'ont été généralisés qu'à partir des années 1990, et plus particulièrement après l'ouverture du bureau d'intérêts marocain à Tel Aviv et du bureau israélien correspondant à Rabat.

39 Depuis, des centaines de milliers d'Israéliens se sont rendus au Maroc, à plusieurs reprises pour certains. Grâce à l'accueil amical et même chaleureux qui leur a été réservé par la population marocaine, dans les villes comme dans les zones rurales, sans parler de la beauté du pays, ces voyages ont pris une nouvelle signification pour ceux qui les ont effectués<sup>50</sup>. Pour eux, ce ne sont pas seulement des pèlerinages dans des sanctuaires de saints abandonnés en hâte et des visites rendues aux lieux de naissance et aux paysages formateurs de l'enfance et de l'adolescence, mais un véritable retour aux sources existentielles, à une ambiance humaine moins tendue et moins compétitive, plus chaleureuse et plus reconfortante. Ces voyages représentent un véritable ressourcement pour les juifs originaires du Maroc, qui, bien que n'envisageant nullement de quitter Israël pour se réinstaller dans leur pays de naissance, y trouvent un support humain et peut-être même politique à leur identité judéo-marocaine, qu'ils osent dorénavant affirmer et réaffirmer en y ajoutant la part marocaine dont ils ont été séparés depuis leur *alyah*.

## Conclusion

40 Dans le travail de mémoire que les juifs originaires du Maroc ont été amenés à faire depuis leur installation en Israël et dans l'identité plurielle qu'ils se sont forgée<sup>51</sup>, ces voyages de ressourcement jettent un véritable pont entre l'ancienne vie communautaire juive au Maroc et son inscription dans la mémoire des plus vieux et dans la mémoire judéo-marocaine présente. Celle-ci est fondée sur des ruptures et des discontinuités, sur des souvenirs et surtout sur des récits familiaux, dont l'irrégularité même est source d'une nouvelle amnésie, ou d'une nouvelle défaillance. Comment alors envisager de rendre régulier le fonctionnement de ce travail de mémoire qui incombe aux intéressés en tant que détenteurs d'une certaine expérience juive et tout autant d'une certaine aventure humaine ? Comment interpeller les générations futures de leurs descendants ? Comment canaliser et organiser ce travail de mémoire, qui est aussi un droit à la mémoire, en le rendant non seulement possible mais aussi intéressant et pertinent pour les jeunes générations et pour les prochaines générations, dont le rapport à ce patrimoine ne saurait plus être qu'indirect, médiatisé par de nouveaux savoirs et des nouvelles sensibilités ? L'histoire du peuple juif et la place que la tradition juive accorde à l'organisation et à la promotion de la mémoire pour la survie communautaire nous en proposent les meilleurs enseignements et les meilleurs instruments<sup>52</sup>.

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

42 Sur le plan collectif, ce sont des institutions vouées à la promotion, au jaillissement permanent, au maintien vivant de cette mémoire communautaire qu'il incombe aux hommes de bonne volonté, en tant qu'hommes conscients des risques de sa dissolution à plus ou moins long terme, de susciter et de mettre sur pied. Ces institutions et ces

structures sont toutes indiquées. Il s'agit d'abord de monter et d'animer un centre mondial du patrimoine culturel judéo-marocain, un centre polyvalent et plurifonctionnel, qui assurerait aussi bien des activités muséales que des activités de formation et d'étude, qui diffuserait l'information sur ce patrimoine culturel par les moyens technologiques les plus avancés et les plus accrocheurs. Il s'agit ensuite d'encourager et de soutenir la recherche universitaire ou spécialisée dans tous les domaines qui forment ce patrimoine, aussi bien les langues juives et la création littéraire, rabbinique ou autre, que la musique, la vie et l'organisation communautaires, la spécificité des différentes communautés et leur histoire, la vie économique et les relations entre juifs et non-juifs, dans les villes et dans la campagne, etc.

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

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

## Bibliographie

A. Amzallag 1986, *Études sur la musique des juifs du Maroc*, Tel Aviv (en hébreu).

— 1997, « La ala andalouse chez les Juifs et les Arabes du Maroc », in M. Abitbol (éd.), *Relations judéo-musulmanes au Maroc : perceptions et réalités*, Paris, Stavit, p. 295-302.

A. Bar-Levav, M. Frenkel and Y. Adiel (éd.) 2011, *Arab Jews ? A Polemic about Identity*, *Pe'amim* (n° spécial) 125-127.

I. Ben-Ami 1984, *La vénération des saints parmi les Juifs du Maroc*, Jérusalem, Magness (en hébreu).

— 1990, *Culte des Saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve.

M. Benabou 1995, *Jacob, Menahem et Mimoun. Une épopée familiale*, Paris, Seuil.

— 2006, « De Meknès à l'Oulipo : étapes d'un itinéraire » (en hébreu), *Miqqedem Umiyyam IX*, p. 249-252.

D. Bernstein 1980, « Conflict and Protest in Israeli Society : The Case of the Black Panthers of Israel », *Youth and Society* 16/2, p. 129-152.

Y. Bilu 2005, *The Saints' Impresarios. Dreamers, Healers and Holy Men in Israel's Urban Periphery*, Haifa, University of Haifa Press (en hébreu).

- Y. Bin-Nun 2009, « La négociation de l'évacuation en masse des Juifs du Maroc », in Sh. Trigano (éd.), *La fin du judaïsme en terres d'islam*, Paris, Denoël, p. 303-358.
- 2011, « The Movement for Integration of Jews in Moroccan Society », *Pe'amim* 125-127, p. 235-284 (en hébreu).
- P. Bourdieu 1982, *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- 1987, *Choses dites*, Paris, Minuit.
- M. Bruneau 2006, « Les territoires de l'identité et la mémoire collective en diaspora », *L'Espace géographique*, vol. 35/4, p. 328-333.
- J. Chetrit 1982/1983, « Notre célébration de la fête de la Mimouna à Taroudant », in M. Elkayam (éd.), *La Mimouna*, Tel Aviv (en hébreu).
- 1991, *The Piyyutim and Baqqashot of the Moroccan Jews*, Tel Aviv, Masoret Dorot (en hébreu).
- 1994, *The Written Judeo-Arabic Poetry in North Africa. Poetic, Linguistic and Cultural Studies* (en hébreu), Jérusalem, Misgav Yerushalayim.
- 1996, « Tradition du discours et discours de la tradition dans les communautés juives du Maroc », in S. Menashe (éd.), *Communication in the Jewish Diaspora. The Pre-Modern World*, Leiden-New York - Köln, Brill, p. 339-407.
- 1997, « L'œuvre poétique de Rabbi David Bouzaglo et les traditions musicales judéo-marocaines », in *Relations judéo-musulmanes au Maroc : perceptions et réalités* (éd. M. Abitbol), Paris, Stavit, p. 319-363.
- 1999, *Piyyut and Hebrew Poetry in Morocco. A collection of Studies on Poems and Poets*, Jérusalem, Mossad Bialik (en hébreu).
- 2002a, « Ambivalence et hybridation culturelle : interférences entre la culture musulmane et la culture juive au Maroc », *Perspectives* 9, p. 102-124 [= Chetrit 2007a, p. 627-649].
- 2002b, « Les pratiques poético-musicales juives au Maroc », in *Juifs du Maroc. Fastes et facettes*, Paris, p. 30-43. Republié in *Confluences Méditerranée* 46 (été 2003), p. 171-179.
- 2003a, « The Jewish Traditional Marriage in Morocco : A Sociocultural Essay » (en hébreu), in Chetrit *et al.* 2003, p. 19-103.
- 2003b, « Hinna Ceremonies in the Jewish Wedding in Morocco and Their Renovation in Israel » (en hébreu), in Chetrit *et al.* 2003, p. 571-603.
- 2007a, *Diglossie, Hybridation et Diversité intra-linguistique. Etudes socio-pragmatiques sur les langues juives, le judéo-arabe et le judéo-berbère*, Paris-Louvain, Peeters.
- 2007b, « Le judéo-berbère et ses usages au Maroc », in Chetrit 2007a, p. 213-326.
- 2007c, « La réticence identitaire dans l'œuvre de Marcel Bénabou : identité diffractée,



mémoire communautaire et écriture », in J. Michel (éd.), *La réticence dans le roman et la poésie de notre temps*, Bucarest, p. 83-98.

— 2008, « Pour une sociopragmatique de l'identité socioculturelle : L'identité judéo-marocaine et sa lente évolution au XXe siècle », in P. C. Cathelineau (éd.), *Heurs et malheurs de l'identité. Colloque de Fez 2007*, Paris, Association lacanienne internationale, p. 311-352.

— 2009, *Trésors et textures d'une langue. Études sociopragmatiques sur le judéo-arabe en Afrique du Nord et son composant hébraïque : articles, poèmes, récits et proverbes*, Jérusalem, Mossad Bialik (en hébreu).

— 2010, « La musique andalouse de Tsfon-Macarav », *Haïfa : États d'esprit/States of Mind. Mediterraneans/Méditerranéennes* 14, p. 244-250.

— 2011a, « Musique and Poetry as a Shared Cultural Space for Muslims and Jews in Morocco », in M. Bar-Asher and S. D. Fraade (éd.), *Studies in North African Jews*, Jérusalem-New Haven.

— 2011b, « Judeo-Moroccan Mimuna Festival », in Haya Bar-Itzhak (éd.), *Jewish Folklore and Traditions - A Multi-Cultural Encyclopedia* (à paraître).

J. Chetrit et al. 2003, *Le mariage juif traditionnel au Maroc : Études interprétatives et documentaires, Miqqedem Umiyyam VIII*, Haifa (en hébreu).

J. Chetrit & D. J. Schroeter 1995, « The Reform of Jewish Institutions in Morocco at the Beginning of the Colonial Government : Considerations, Orientations and Reasons » (en hébreu), *Miqqedem Umiyyam VI*, p. 71-103.

— 1996, « The Transformation of the Jewish Community of Essaouira (Mogador) in the Nineteenth and twentieth Centuries », in H. Goldberg (éd.), *Sepharadi and Middle Eastern Jewries*, Bloomington-Indianapolis, p. 99-116.

— 2003, « Les rapports entre Juifs et Berbères en Afrique du Nord : Aspects historiques et culturels », in P. Balta, C. Dana et R. Dhoquois-Cohen (éd.), *La Méditerranée des Juifs : exodes et enracinements*, Paris, L'Harmattan, p. 75-87.

— 2006, « Emancipation and its Discontents : Jews at the Formative Period of Colonial Rule in Morocco », *Jewish Social Studies : History, Culture, Society* n.s. 13, n° 1, p. 170-206.

E. Cohen 1972, « The Black Panthers and Israeli Society », *Jewish Journal of Sociology* 14, p. 2-109.

— 2002, *The Moroccans - The Negative of the Ashkenazim*, Tel Aviv, Resling (en hébreu).

D. Corcos 1975, *Studies in the History of the Jews of Morocco*, Jérusalem.

Sh. Deshen 1991, *Les gens du Mellah. La vie juive au Maroc à l'époque pré-coloniale*, Paris, Éditions du Cerf.

E. Fagnan 1894, « Le signe distinctif des Juifs au Maghreb », *Revue des études juives* 56.

J. Gerber 1975, « The Pact of Umar in North Africa : A Reappraisal of Muslim-Jewish Relations », *Seminar on Muslim-Jewish Relations in North Africa*, Princeton, p. 40-51.

H. Goldberg 1978, « The Mimuna and the Minority Status of Moroccan Jews », *Ethnology* 17/1, p. 75-87.

— 1992, « Potential Politics : Jewish Saints in the Moroccan Countryside and in Israel », in M. Bax, P. Kloos, and A. Koster (éd.), *Faith and Polity*, Amsterdam, VU University Press, p. 235-250.

M. Halbwachs 1994, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel (1re édition, Paris, PUF, 1925).

M. Halbwachs 1997, *La mémoire collective*, édition critique établie par Gérard Namer, Paris, Albin Michel.

J. Hassin 2006, « Oulipan Writing and the Search for the Lost Time of Marcel Benabou » (en hébreu), *Miqqedem Umiyyam* IX, p. 267-279.

Sh. Hasson 1983, « The emergence of an urban social movement in Israeli society—an integrated approach », *International Journal of Urban and Regional Research* 7/2, p. 157-174.

M. Hatmi 2007, *Al-Jama‘at al-yahudiya al-maghribiya wa-al-khiyar al-sa‘b bayn nida’ al-sahyuniya wa-rihan al-Maghrib al-mustiqill : 1947–1961*, Utruhat al-Dawla, thèse de doctorat, Université Sidi Mohamed Ben Abdellah-Fès.

H. Z. Hirschberg 1963, « The Problem of the Judaized Berbers », *Journal of African History* IV/3, p. 313-339.

— 1965, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord* (en hébreu), 2 vol. , Jérusalem, Mossad Bialik.

— 1974/1982, *A History of the Jews in North Africa*, Leiden, Brill.

S. Kahn-Nasser 2010, « Nationalism, Identity, and Rebellion: An Interpretation of the Wadi Salib Events », *Nationalism and Ethnic Politics* 16/3&4, p. 375-396.

M. Kenbib 1994, *Juifs et musulmans au Maroc : 1859-1948*, Rabat, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines.

U. Kupferschmidt 2002, « A Moroccan Tzaddik in Israel : The Emergence of the Baba Sali », *Bijdragen En Mededelingen* 11, p. 233-255.

M. Laskier 1982, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco : 1862-1962*, Albany.

M.-C. Lavabre 2000, « Usages et mésusages de la notion de mémoire », *Critique internationale* n° 7, p. 48-57.

A. Levy 1994, « To Morocco and Back : Tourism and Pilgrimage among Moroccan-Born Israelis », in E. Ben-Ari and Y. Bilu (éd.), *Grasping Land*, Albany, State University of New York Press, p. 26-46.

P. Nora (éd.) 1984-1993, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, I, *La République*, 1984 ; II, *La Nation*, 3 vol. , 1986 ; III, *Les France*, 3 vol. , 1993.

Y. Oppenheimer 2011, "The Melody Still Returns in Your Veins : Music and Judeo-Arabic Identity", *Pe'amim* 125-127, p. 377-408 (en hébreu).

Y. Peres 1976, *Ethnic Relations in Israel*, Tel Aviv, Sifriyat Po'alim.

Y. Peres and E. Ben-Rafael 2006, *Cleavages in Israeli Society*, Tel Aviv, Am Oved.

D. J. Schroeter 1988, *Merchants of Essaouira : Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco*, Cambridge.

— 1997, « La découverte des Juifs berbères », in M. Abitbol (éd.), *Relations judéo-musulmanes au Maroc : Perceptions et réalités*, Paris, Stavit, p. 169-187.

— 2002, *The Sultan's Jew : Morocco and the Sephardi World*, Stanford.

— 2008, « The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities », *Jewish Social Studies* n° 15/1, p. 145-164.

E. Seroussi 1990, « La música arábigo-andaluza en las baqqašot judeo-marroqu'es : Estudio histórico y musical », *Anuario Musical* 45, p. 297-315.

— 1997, « La musique andalouse-marocaine dans les manuscrits hébraïques », in M. Abitbol (éd.), *Relations judéo-musulmanes au Maroc : perceptions et réalités*, Paris, Stavit, p. 283-295.

R. Sharcabi 2010, *Hag ha-Mimuna – me-ha-Periferya el ha-Merkaz*, Tel Aviv, Hakibbutz ha-Meuchad.

A. Shiloah 1980, « La Nuba et la célébration des baqqashot au Maroc », in *Judaïsme d'Afrique du Nord* (éd. M. Abitbol), Jérusalem, Institut Ben-Zvi, p. 108-133.

M. Shokeid and Sh. Deshen v, *The Generation of Transition. Continuity and Change among North African Immigrants in Israel* (édition augmentée), Jérusalem, Yad Izhak Ben-Zvi (en hébreu).

J.-Y. & M. Tadié 1999, *Le sens de la mémoire*, Paris, Gallimard.

Y. Tsur 2000, « Eimat ha-Karnaval – ha-Marokanim ve-ha-Temurot ba-Bacya ha-cAdatit be-Yisrael ha-Tsecira », *Alpayim* 19, p. 126-164 (en hébreu).

— 2001, *Qehillah Qeru'ah. Yehudei Maroko ve-ha-Leumiyyut 1943-1954*, Tel Aviv, Am Oved (en hébreu).

— 2011, « Modern Identities of Jews in Muslim Lands : The Arab-Jewish Option », *Pe'amim* 125-127, p. 75-96 (en hébreu).

L. Valensi 1992, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Paris, Seuil.

L. Voinot 1948, *Pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Larose.

A. Weingrod 1990, *The Saint of Beersheba*, Albany, State University of New York Press.

Y. Weiss 2007, *Wadi Salib : A Confiscated Memory*, Jérusalem & Tel Aviv, The Van Leer Jerusalem Institute and Hakibbutz Hameuchad Publishing House (en hébreu).

Y. Weiss and M. Gilad (éd.) 2005, *Memory and Amnesia : The Holocaust in Germany*, Tel Aviv, Hakibbutz Hameuchad Publishing House (en hébreu).

Y. H. Yerushalmi 1984, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte.

E. Yuchtman-Yaar 2005, « Continuity and Change in Israeli Society : The Test of the Melting Pot », *Israel Studies* 10/2, p. 91-128.

H. Zafrani 1969, *Pédagogie juive en terre d'islam*, Paris, Maisonneuve.

— 1972, *Les Juifs du Maroc. Vie sociale, économique et religieuse. Études de Taqqanot et de responsa*, Paris, Geuthner.

— 1980, *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman : l'écrit et l'oral*, Paris, Geuthner.

— 1983, *Mille ans de vie juive au Maroc : Histoire et culture, religion et magie*, Paris, Maisonneuve et Larose.

## Notes

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

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

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

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

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

6. Cf. Bruneau 2006.

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

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

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

10. Cf. Zafrani 1969 ; Chetrit 2008.

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

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

13. Cf. Schroeter 1988, 2002.

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

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

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

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

18. Voir Chetrit 2002a.
19. Voir Chetrit 1996 ; Zafrani 1969, 1972, 1986.
20. Cf. Zafrani 1980, 1983 ; Chetrit 1991a, 1994, 2002a, 2002b, 2009 (chapitres VIII-XII), 2010, 2011a.
21. Voir Chetrit 1996, 2008 ; Chetrit *et al.* 2003a, p. 22-28 ; Schroeter 2008.
22. Voir Laskier 1982. Sur l'intelligentsia juive, avec la biographie de certains membres, qui s'est formée au Maroc et en France après la Seconde Guerre mondiale et a joué un rôle après l'indépendance du pays, voir Bin Nun 2009, 2011. Voir aussi Tsur 2001, p. 11-236.
23. Cf. Chetrit & Schroeter 1995, 1996, 2006.
24. Une élite francisée d'obédience laïque s'est formée après l'indépendance du Maroc, mais son emprise sur les traditions communautaires n'a pas été sensible, à cause de la dispersion précipitée des communautés. Cf. Chetrit & Schroeter 2006 ; Schroeter 2008.
25. Des organismes supracommunautaires, comme le conseil des grands rabbins qui a siégé de 1947 à 1955, le conseil des communautés avec à sa tête un secrétaire général et un séminaire rabbinique pour une formation plurielle de futurs rabbins-juges, ont bien été institués par le protectorat après la Seconde Guerre mondiale, mais la dispersion des communautés après l'indépendance du Maroc a arrêté en fait leur fonctionnement. Cette période allant de 1946 à 1956 pourrait être qualifiée de ce fait du nom « les dix glorieuses » du judaïsme marocain, en tant qu'ensemble supracommunautaire s'entend. Sur cette période et l'évolution rapide de la situation des juifs du Maroc, voir Tsur 2001, p. 101-236.
26. Cf. Chetrit & Schroeter 2006 ; Schroeter 2008.
27. Sur la politique du *melting pot* en Israël, voir entre autres Yuchtman-Yaar 2005 ; Peres 1976 ; Peres and Ben-Rafael 2006 ; Cohen 2002.
28. Sur l'immigration des juifs du Maroc de 1947 à 1954, avant donc l'indépendance du pays, et les mesures discriminatoires de la « sélection » dans l'immigration, dont les juifs du Maroc étaient les principales victimes, voir Tsur 2001, p. 253-400.
29. C'est le Dr. Elishevac Chetrit, que je tiens à remercier ici pour l'information qu'elle m'a transmise, qui a recueilli ce témoignage au cours d'une enquête qu'elle a menée auprès d'anciens internés des camps britanniques à Chypre. L'incident dans lequel cette formule aurait été entendue pour la première fois a eu lieu le 1er mai 1947, quand des internés d'origine ashkenaze ont été empêchés de hisser tout haut le drapeau rouge par des jeunes juifs originaires du Maroc, partisans du Betar. S'ensuivit alors une rixe au cours de laquelle un couteau a été brandi par un de ces derniers, ce qui a stupéfait les adversaires qui auraient lancé cette insulte. Après la libération des internés et leur entrée dans le nouvel État indépendant d'Israël en 1948, la formule s'est répandue dans le pays comme une traînée de poudre et a contribué à stigmatiser les juifs d'origine marocaine en les taxant de violence incontrôlée. Voir aussi à ce sujet Tsur 2001, p. 250-251.
30. Cf. Tsur 2000 ; Tsur 2001, p. 268-272 ; Cohen 2002.
31. Voir Weiss 2007 ; Hasson 1983 ; Cohen 2002, p. 92-94 ; Kahn-Nasser 2010.
32. Voir Bernstein 1980 ; Cohen 1972 ; Cohen 2002, p. 95-98.
33. Cf. Shokeid & Doshen 1999.
34. Les spécialités culinaires ethniques sont partout, dans les milieux d'émigrants, les plus résistantes et les plus rebelles aux mutations socioculturelles, parmi les adultes en particulier.
35. Sur les clivages de la société israélienne et les tensions intercommunautaires, voir entre autres Peres 1976 ; Peres and Ben-Rafael 2006 ; Cohen 2002.
36. Cf. Chetrit 2003b. À en croire le portail israélien <http://www.henna-henna.co.il/>, la célébration des cérémonies du henné est devenue en Israël un véritable phénomène de société, où les coutumes judéo-marocaines, anciennes et nouvelles, tiennent une place de choix. Le faste de ces cérémonies a été rehaussé par les nombreux accessoires, vestimentaires ou décoratifs, qui sont importés librement depuis une quinzaine d'années du Maroc.
37. Voir Amzallag 1986, 1988, 1997 ; Chetrit 1991b, 1997, 2002b ; 2011a ; Seroussi 1990, 1997 ; Shiloah 1980.
38. Sur les implications identitaires en Israël de la musique pour les immigrants venus des pays arabo-islamiques, voir Oppenheimer 2011.
39. Voir Chetrit 1997.

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

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

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

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

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

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

46. Cf. Kupferschmidt 2002.

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

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

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

50. Voir Levy 1994.

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

52. Cf. Yerushalmi 1984.

## Auteur

*Joseph Chetrit*

Université de Haïfa

© Centre Jacques-Berque, 2012

Conditions d'utilisation : <http://www.openedition.org/6540>

### *Référence électronique du chapitre*

CHETRIT, Joseph. *L'identité judéo-marocaine après la dispersion des communautés : Mémoire, culture et identité des juifs du Maroc en Israël* In : *La bienvenue et l'adieu | 2 : Migrants juifs et musulmans au Maghreb (XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)* [en ligne]. Casablanca : Centre Jacques-Berque, 2012 (généré le 30 avril 2014). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cjb/178>>. ISBN : 9791092046113.

### *Référence électronique du livre*

ABÉCASSIS, Frédéric (dir.) ; DIRÈCHE, Karima (dir.) ; et AOUAD, Rita (dir.). *La bienvenue et l'adieu | 2 : Migrants juifs et musulmans au Maghreb (XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*. Nouvelle édition [en ligne]. Casablanca : Centre Jacques-Berque, 2012 (généré le 30 avril 2014). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cjb/123>>. ISBN : 9791092046113.