

Chapitre 14

« *J'habite à Haïfa [parce que] ça me rappelle Casablanca* »

Trajectoires diasporiques de familles juives marocaines en France et en Israël¹

Yona Abeddour

Comment vous définissez-vous aujourd'hui ?

Aujourd'hui, je suis israélien, c'est tout ! (...) J'ai une carte d'identité israélienne, mes enfants sont israéliens ; ils sont tous nés ici, baroukh Hachem [« Dieu merci »].

Pourquoi avez-vous déménagé en Israël ?

Parce que j'aime Jérusalem.

Alors pourquoi vivez-vous à Haïfa et pas à Jérusalem ?

J'habite à Haïfa [parce que] ça me rappelle Casablanca.

Introduction

Cet extrait est tiré d'un entretien de deux heures avec Shimon Bohbot, citoyen israélien d'origine marocaine. J'ai rencontré Shimon en 2016 dans une synagogue « marocaine » de son quartier à Haïfa. Natif de Casablanca où il a vécu jusqu'à l'âge de dix-sept ans, Shimon a emménagé en Israël en 1954 ; son enthousiasme à l'idée de rencontrer un compatriote marocain m'a d'emblée valu une invitation à partager un café chez lui. Sur le chemin de la synagogue à son domicile, Shimon me raconte (en français), avec passion, son enfance et sa vie aventureuse d'adolescent à Casablanca. De fait, ce n'est qu'à son arrivée en Israël que Shimon est devenu juif pratiquant. Installé sur le canapé de son salon, Shimon évoque des souvenirs vivaces qui m'amène à poser la question suivante : « Shimon, comment vous définissez-vous aujourd'hui ? ».

Dans sa réponse, reproduite ci-dessus, on dénote un double ancrage, à la fois *at home* et *abroad*, caractéristique de sentiments et de pratiques diasporiques (Bidet et Wagner, 2012). Voilà un mécanisme complexe d'identification qui tend à caractériser des individus déracinés et réimplantés dans un autre lieu.

Le grand départ des Juifs du Maroc depuis les années cinquante et soixante vers divers pays, principalement la France et Israël, a suscité un processus de négociation et de reconstruction de l'identité. Ce chapitre entend aborder les manières dont la notion de « marocanité » est perçue et exprimée par les générations nées en France et en Israël de parents ou grands-parents juifs marocains. Il s'agit également

¹ Ce chapitre de recherche doctorale s'appuie sur un travail de terrain ethnographique. La recherche est menée sous la cotutelle de l'université de Ben Gourion du Néguev, supervisée par Orit Ouaknine-Yekutieli et Haggai Ram, et de Sciences Po Bordeaux, supervisée par Sophie Duchesne.

d'étudier les manières dont cette notion informe leur(s) identité(s) « française », « israélienne » et « juive ».

1. Méthodologie

Dans ce chapitre, quatre récits familiaux seront explorés. Ils ont été récoltés à l'aide de méthodes qualitatives, principalement ethnographiques, sur une période de quatre ans (2016-2020). Le terrain sur lequel ont été conduits les entretiens s'étend de Paris, Lyon et Toulouse en France à Jérusalem, Giv'at Ze'ev et Netanya en Israël – en plus de fréquentes visites au Maroc. À travers ces trajectoires de vie mobiles, je tenterai d'examiner les modes par lesquels la deuxième et la troisième génération de familles d'immigrants juifs marocains² racontent, représentent, affirment et négocient des récits d'elles-mêmes. Dans la collecte de données, cette recherche interdisciplinaire s'appuie sur des méthodes ethnographiques, particulièrement utiles pour examiner les interactions de la vie quotidienne et comprendre les manières dont les sujets interrogés interprètent le monde dans lequel ils vivent. Ainsi, mon travail de terrain ethnographique se déroule principalement à travers l'observation participante et des entretiens semi-structurés.

La nature de mon travail de terrain requiert de construire des relations étroites et intimes avec les familles interrogées. Comme le soutient André Levy, ce type d'anthropologie intègre « le tissu de la vie des personnes qu'il cherche à comprendre [parce que] son analyse n'est pas froide et distante ; elle est impliquée et engagée » (Levy 2015 : 3). C'est d'ailleurs dans le rôle de « l'ami » que « la communication, la confiance et la réciprocité sont les plus facilitées » (Throssell 2018 : 34). Cela dit, en tant qu'anthropologue – dans une certaine mesure – « autochtone », mon défi ne résidait pas tant dans le fait d'appartenir à la communauté étudiée que dans celui de prendre mes distances et de me rappeler constamment la nécessité de le faire (Bibas, 1998 : 261).

Afin de situer et de mieux comprendre chaque famille³ dans son contexte respectif, j'ai élaboré une tabulation sociologique où j'ai inclus des variants prédéfinis concernant chaque ménage, sur trois générations. Cet exercice met en évidence divers facteurs dont l'emplacement des familles, le lieu d'où elles viennent et celui où elles vivent actuellement. Tout aussi important est leur niveau d'instruction, leur statut socio-économique, la ou les nationalités qu'elles possèdent, la ou les langues qu'elles parlent, leur degré de religiosité, etc.

² « Marocain », « Sépharade », « Juif arabe » et « *Mizrahi* » (« oriental ») sont toutes des étiquettes qui ont tendance à être utilisées de manière interchangeable pour désigner les Juifs marocains en dehors du Maroc. Pour cette étude, j'emploie le terme « marocain » pour désigner les Juifs installés en Israël et nés au Maroc ou ceux dont l'un ou les deux parents ou grands-parents sont nés au Maroc. Les autres marqueurs sociaux sont moins pertinents pour ce chapitre.

³ Les membres des familles se sont vu attribuer des noms et prénoms fictifs.

Tableau 1: Résumés des variables retenues pour les 4 familles interrogées

	France			Israël	
	<i>Génération</i>	<i>Sisso</i>	<i>Chetrit</i>	<i>Azuelos</i>	<i>Marciano</i>
Ville(s) d'origine du côté marocain de la famille	1	Casablanca	Fès	Eljadida/ Mazagan	Settat, Casablanca & Midelt (rurale)
Quand la famille a-t-elle quitté le Maroc ?	1	1956	1961	1965	1962 (côté paternel), 1956 (côté maternel)
Pourquoi la famille est-elle partie ?	1	Peur d'un Maroc instable	Muté en France	Idéologie sioniste	Idéologie sioniste
Âge et sexe	1	19 (m), 19 (f)	1939 (f), 1935 (m)	1937 (m), 19- (f)	1939 (m), 1949 (f)
	2	1963 (m), 1965 (f)	1971 (f), 19- (m)	1962 (m), 196- (f)	1968 (m), 1969 (f)
	3	1990 (f), 1992 (m), 1996 (m), 2003 (f)	2017 (m)	1990 (m), 1992 (f), 1995 (m), 2000 (m)	1994 (m), 1997 (f)
Profession et études	1	N/A	Technicien Télécom	Rabbin, femme au foyer	Musicien & banquier, femme au foyer
	2	Affaire de famille	Gestion et marketing	CEO (PhD), Médecin (PhD)	Travail administratif, femme au foyer
	3	Affaire de famille	N/A	BA, Études de médecine, Yeshiva, musicien	Serveur (m), service militaire (f)
Villes actuelles	1	Lyon	Toulouse	Jérusalem	Netanya - Kiryat Ata
	2	Écully	Paris	Giv'at Ze'ev	Netanya
	3	Lyon-Écully	Paris	Jérusalem-Giv'at Ze'ev	Netanya
Citoyenneté(s)	1	Français	Français	Israélien	Israélien & Marocain
	2	Français & Israélien	Français	Israélien	Israélien
	3	Français & Israélien	Français	Israélien	Israélien
Famille en France, Israël et/ ou Maroc	Toutes	Fille en Israël	Des proches en Israël	Des proches en Israël	Des proches en France et au Maroc

La famille est-elle (retournée) au Maroc ?	1	Jamais	La mère (une fois)	2012, 2019	Plusieurs fois
	2	Jamais	Jamais	2012, 2018, 2019	Le père plusieurs fois, la mère deux fois
	3	Jamais (sauf pour le travail)	Jamais	2019	2019
Langues dans lesquelles nous communiquons	1	N/A	Français	Français	Français, arabe marocain, hébreu
	2	Français	Français	Hébreu	Hébreu et arabe marocain
	3	Français	Français	Hébreu & anglais	Hébreu
Présence d'autres ethnies en plus des marocains	1	Mari algérien	Non	Non	Non
	2	Femme algérienne	Un conjoint Franco-Israélien d'origine tunisienne	Femme Achkénaze	Non
	3	Femme demi-algérienne	N/A	Femme Achkénaze, mari d'origine tunisienne	N/A
Langues parlées à la maison	1 (au Maroc)	Français & arabe marocain	Français & arabe marocain	Arabe marocain & français	Arabe marocain & français
	1 (en France ou Israël)	Français	Français	Arabe marocain & français & hébreu	Arabe marocain & français & hébreu
	2	Français	Français	Hébreu	Hébreu
	3	Français	Français	Hébreu	Hébreu
L'observance religieuse (basée sur l'observance du Chabat)	1	Pas observateur du Chabat	Pas observateur du Chabat	Strict observateur du Chabat	Pas observateur du Chabat
	2	(Devenus) observateur du Chabat	Pas observateur du Chabat	Strict observateur du Chabat	Pas observateur du Chabat
	3	(Devenus) observateur du Chabat	N/A	Strict observateur du Chabat	Pas observateur du Chabat

Le tableau ci-dessus met en évidence certaines informations clés concernant les familles en question. À première vue, on peut supposer qu'il s'agit de schémas migratoires homogènes ; pourtant, ce n'est pas tout à fait le cas.

Premièrement, alors que les familles sont originaires à la fois de zones urbaines et rurales du Maroc, actuellement elles vivent toutes en zone urbaine. Deuxièmement, toutes les familles ont émigré du Maroc entre 1956 et deux ans avant 1967. 1956 a été l'année de l'indépendance du Maroc et une période de transition qui a généré une grande instabilité et engendré de nouvelles pressions démographiques poussant des populations (principalement juives mais aussi musulmanes) à partir. Quant à 1967, année de la guerre des Six Jours en Israël, elle fut considérée comme une date clé dans l'exode des Juifs de pays musulmans dont le Maroc. Outre les facteurs au niveau macro-historique qui ont poussé les familles à émigrer, il existe également des facteurs micro-historiques qui ont poussé les familles, et parfois certains membres du ménage, à se disloquer. Troisièmement, les familles qui ont opté pour Israël ont tendance à partager un récit sioniste, ou, du moins, c'est ainsi qu'elles comprennent leur immigration aujourd'hui. Il est intéressant de noter que les deux familles françaises étudiées partagent également des sentiments favorables envers le sionisme et l'État juif, alors même qu'elles n'y sont pas installées. Enfin, certaines familles sont retournées visiter le Maroc dans le cadre d'un voyage dit « de racines » ou « de retour vers les racines familiales »⁴ ; les autres, en revanche, ne sont jamais retournées au Maroc, ce qui a inévitablement eu un impact conséquent sur la décision de leurs enfants.

2. Trajectoires diasporiques et identités fragmentées

Le concept d'« identité » est indispensable dans le cadre de ma recherche sur la construction, précisément identitaire, de familles juives marocaines installées en France et en Israël. Par conséquent, voici une proposition de définition de ce concept largement « utilisé et abusé » (Cooper et Brubaker, 2005 : 60). Selon Erik H. Erikson, dont le travail est considéré dans le discours académique comme une source majeure de vulgarisation de la notion d'« identité », « le terme « identité » exprime une relation mutuelle en ce qu'il évoque une similitude persistante en soi (*selfsameness*) et un partage persistant de certaines caractéristiques essentielles avec d'autres » (Erikson, 1980 : 190). Autrement dit, l'identité concerne essentiellement la manière dont les acteurs « se définissent » ou se voient et voient les autres (Sökefeld, 2001 : 532).

En ce qui concerne les identités de la diaspora, Stuart Hall maintient qu'elles « se produisent et se reproduisent constamment à nouveau, à travers la transformation et la différence » (Hall, 1990 : 235). L'« identité » est donc comprise comme un processus historique, comme une accumulation d'événements historiques, de souvenirs et d'expériences qui façonnent la compréhension de soi.

La diversité préexistante qui caractérise le judaïsme marocain dans le pays d'origine, le Maroc, ainsi que la situation socio-culturelle et politique en France et en Israël, sont également fondamentales pour comprendre la construction identitaire des familles examinées. Leurs parcours ont été influencés par différents

⁴ Il est assez fréquent en Israël de parler de *tiyyul chourachim*, littéralement « voyage de racines ».

lieux au Maroc (ville, communauté, ou région), par la langue (berbère, arabe, judéo-espagnole) et par le rite (sépharade ou *megourash* et autochtone ou *toshav*)⁵ (Schroeter, 2008).

À partir de mes rencontres ethnographiques et observations, j'émet l'hypothèse que lorsque ces familles ont quitté le Maroc, elles ont connu une « diaspora inversée » positionnant le Maroc comme la nouvelle patrie (*homeland*). L'héritage collectif marocain tend à informer leur conscience, ce qui se traduit par certains sentiments et pratiques diasporiques. Ces identités sont une sorte de continuation de processus historiques dans des temps et des espaces différents, puisqu'elles ne sont pas construites exclusivement à l'intérieur des sujets eux-mêmes. La conclusion de Brubaker (2005 : 13) se révèle particulièrement utile ici.

Finalement, plutôt que de parler d'une « diaspora » ou de la « diaspora » comme d'une entité, comme d'un groupe délimité, une réalité ethno-démographique ou ethno-culturelle, il serait plus fécond et certainement plus exact de parler de positions, de projets, de revendications, d'idiomes, de pratiques diasporiques et ainsi de suite.

Cette suggestion semble adaptée au cas de familles juives d'origine marocaine qui comportent des expériences migratoires assez hétérogènes. En rejoignant la démarche de Bidet et Wagner (2012), et conformément à ma définition de ce que l'on peut qualifier de « marocanité »⁶, je m'intéresserai davantage aux ressentis et pratiques diasporiques des familles examinées.

La famille Sisso : « Nous vivons entre deux pays »

L'idée de faire l'*aliya* (littéralement « montée vers Israël ») est souvent chargée de sentiments nationalistes et d'idées à orientation sioniste⁷. Cette démarche est habituellement associée à un retour à Jérusalem, un souhait qui a vécu avec le peuple juif pendant des siècles. L'État moderne d'Israël, depuis sa création en 1948, se positionne comme patrie historique légitime de la communauté juive du monde entier. Aujourd'hui, malgré la possibilité de « retourner à Sion », un nombre important de Juifs de la diaspora choisissent délibérément de vivre dans leur pays de naissance ou d'accueil. Certains continuent de vivre dans leur pays en nourrissant l'idée de s'installer en Israël – « peut-être l'année prochaine si Dieu le veut », comme c'est le cas de la famille Sisso à Lyon.

Les Sisso mènent une vie confortable dans la banlieue lyonnaise. Parents de quatre enfants, ils leur ont assuré à tous une éducation juive traditionnelle. Corinne, la mère du foyer, confie avoir sacrifié sa carrière pour le bien de ses enfants et leur éducation. Il était plus important pour elle que pour son mari Guy que leurs enfants reçoivent une éducation religieuse appropriée dès leur plus jeune âge. Très préoccupée par le degré d'assimilation que sa propre famille avait subi, « pousser »

⁵ Les *megorashim* sont les Juifs expulsés de la péninsule ibérique qui ont trouvé refuge en Afrique du Nord aux XIV^e et XV^e siècles. Ils ont été précédés des siècles par les caractères qui sont les premiers habitants juifs du Maroc.

⁶ Le terme « marocanité » est un concept dérivé d'un lieu géographique particulier ; il a été inventé en faisant allusion à « un état ou une condition qui sont inévitablement le produit de plusieurs lieux d'origine et de destinations, de 'plusieurs diasporas' » (Ouaknine-Yekutieli & Nizri, 2016 : 2).

⁷ Voir, par exemple, Boyarin and Boyarin (2003 : 92) et Shelef (2010).

ses enfants à côtoyer des enfants juifs principalement relevait aussi d'une décision stratégique. La fille aînée, Katia, a fait son *aliya* en 2010. Par conséquent, ses parents ont demandé et obtenu la nationalité israélienne – bien qu'ils continuent à vivre et à travailler en France avec des visites occasionnelles en Israël. Notons que dans le contexte de la pandémie de Covid-19, Israël - comme la plupart des pays - a fermé ses frontières aux ressortissants étrangers, à l'exception de ses citoyens de nationalité israélienne. Au cours d'entretiens, Guy et Corinne Sisso ont d'ailleurs pu m'exprimer leur soulagement d'avoir la possibilité de se rendre en Israël en cas de besoin.

Pour exemple, observons cette scène pendant un dîner du vendredi soir, où toute la famille est conviée autour d'une table festive pour honorer le Chabat : après avoir fait le *kiddouch* (bénédiction du vin), je suis sollicité pour chanter des chants de Chabat, certains convives me rejoignent un moment puis continuent leurs conversations. Je suis assis à côté de Georges, le père de Corinne, qui lors de la récitation de la prière du *kiddouch* et des chants, ne cesse de nous demander d'être plus discrets. Il connaît toutes les bénédictions et certains des chants par cœur, mais il ne fait que les murmurer.

Revenons brièvement sur la vie de Georges : né en 1937, il a grandi en France au temps de la Seconde Guerre mondiale. Dès l'âge de 5 ans, il doit cacher son identité juive. Jusqu'aujourd'hui, il murmure les prières et fait très attention à ne pas être « visiblement » juif, en portant la *kippa* en public par exemple. Il semble ne pas être pris au sérieux par les autres à l'exception de sa fille Corinne qui m'a d'ailleurs dit lors de nos conversations que « *l'histoire se répète* » et « *qu'il est temps d'aller en Israël* ».

Retour sur la scène : au moment où la conversation à table est passée à un sujet brûlant, l'antisémitisme en France, le frère de Guy, Jacques, se tourne vers la plus jeune fille, Sandra, et lui demande si elle préfère être marocaine ou algérienne (les origines de sa mère). « *Marocaine* » est sa réponse immédiate.

Mes visites fréquentes, mes entretiens et mes observations avec les Sisso m'ont permis de constater qu'ils ne parlent en réalité pas beaucoup du Maroc (ou de l'Algérie). Leurs pratiques ou parfois leur attitude évoquent cependant certaines choses liées au Maroc. Par exemple, Corinne appelle son fils Charles « *le Marocain* » car il exerce une autorité sur sa petite sœur. Lorsqu'ils bavardent à propos de certains membres de la communauté, ils soulignent généralement s'il s'agit « du Marocain ou non ». Guy, ses frères et ses fils assistent au *hilloulot* (célébration commémorative) des rabbins marocains à Lyon. En outre, surtout lorsque la famille est réunie, ils utilisent fréquemment des mots et des phrases en arabe marocain. En regardant un match de football par exemple, j'ai pu entendre Jonathan et Charles prononcer des phrases en arabe marocain comme « *Lopez lahmar* » (« Lopez l'idiot ») avec un « *ḥ* » fortement prononcé ou « *na'abi bassek* » (« bravo ») à l'un des joueurs qu'ils aiment. Lorsque l'on demande à Guy s'il parle arabe, il répond en arabe en disant « *man'aref* » (« je ne sais pas »).

Pour cette famille, ainsi que pour d'autres familles et individus juifs d'origine marocaine que je fréquente en France, le fait de parler quelques mots ou phrase en arabe n'est pas forcément la marque d'une identité quelconque. Certains préfèrent même éviter de parler l'arabe quand ils entrent en contact avec un arabe marocain

ou d'une origine différente. L'arabe reste une forme d'expression identitaire dans l'intimité de leur foyer. Fait intéressant : la grande majorité des Juifs marocains qui continuent de vivre au Maroc parlent surtout le français dans leur quotidien. L'arabe dans leur cas est plutôt utilisé pour parler aux femmes de ménage ou au marché (Levy, 2020).

Dans le climat actuel en France, Guy et Corinne estiment que le moment est venu d'aller s'installer en Israël, car « nous ne sommes plus en sécurité ici » répètent-ils constamment. Le sentiment général que j'ai eu de la famille⁸, y compris des proches que j'ai pu rencontrer, est que ce n'est pas sûr pour les Juifs « ici » (en France), que leur situation en France est temporaire et que tôt ou tard ils partiront pour Israël. Ce sentiment de ne pas être en sécurité en France s'est intensifié après la crise nationale des « gilets jaunes ». Au cours d'un entretien, Corinne m'a d'ailleurs dit :

J'ai toujours été vigilante vis-à-vis des choses, des personnes, des situations et de certaines choses qui se passent dans la société [française]. Pour moi, l'histoire se répète. Donc étant donné que l'histoire se répète, tout ce qui se passe, comme dans les années 30 et 1935, tu vois, je le sais, c'est tout. Pour moi, nous avons besoin d'une nouvelle vie, de vivre en Eretz [« Israël »], ma vie n'est plus ici. Quant à mes enfants, ils ne voient leur vie qu'ici. Donc je suis bloqué, je suis fermé.

Lorsque j'ai interviewé Guy en 2019, il a également exprimé son inquiétude face à la situation en France. Il semble que le couple est prêt à partir, mais ce sont leurs fils qui se voient encore vivre en France. Corinne le dit sans ambages : « On vit les fesses entre deux chaises », c'est-à-dire entre la France et Israël. Ils sont installés en France, c'est le centre de leur vie. Pourtant, ils ressentent aussi un lien avec Israël. Lorsque j'ai rencontré Guy et Corinne pour la première fois en 2017, ils exprimaient déjà leur intérêt d'apprendre l'hébreu avec moi afin de pouvoir converser en hébreu lorsqu'ils seraient dans leur « deuxième » pays.

Il y a un sentiment de dualité des identifications et donc de l'appartenance. Le lien entre les groupes de la diaspora et les pays d'origine, dans ce cas Israël et pas le pays des parents, est généralement marqué par l'ambivalence et les angoisses psychologiques ; généralement parce que le sujet diasporique est tiraillé entre deux conceptions différentes du « chez-soi ». Bill Ashcroft (1995 : 425) l'explicite justement en ces termes :

L'éparpillement conduit à un clivage dans le sens du chez-soi. Une ambivalence fondamentale se cache dans le terme diaspora : une double ontologie dans laquelle le sujet diasporique est perçu comme regardant dans deux directions – vers une identité culturelle historique d'une part, et la société de délocalisation d'autre part.

Corinne et Guy reflètent l'inquiétude et les angoisses de beaucoup de parents juifs en France aujourd'hui. Ils ont le sentiment d'appartenir à deux foyers, leur véritable foyer en France et leur patrie ancestrale, la terre Israël. L'État d'Israël, qui se positionne en tant que patrie ancestrale de tous les Juifs, à travers un discours nationaliste et en accentuant l'antisémitisme en France, joue également un rôle actif dans l'exagération du sentiment d'appartenance à l'État juif. L'existence de

⁸ Ce sentiment est intensifié davantage par certaines structures éducatives et culturelles juives conventionnelles.

l'État d'Israël, comme le soutient Wolitz, donne une tranquillité psychologique et un réconfort aux Juifs de France (1994 : 125, 127) et peut-être à certains Juifs de la diaspora.

Un autre facteur important qui nourrit le désir des Sisso de déménager en Israël est leur nouveau mode de vie religieux. Au cours des quatre dernières années, ils sont devenus progressivement plus observateurs des règles religieuses. Nonobstant le fait qu'ils vivent dans une grande ville avec toutes les institutions et services juifs nécessaires (écoles juives, boucheries et restaurants *casher*, synagogues, etc.), ils voient Israël comme la terre de refuge où tous les Juifs devraient tôt ou tard s'installer.

La famille Marciano : « J'ai grandi avec deux cultures »

Avec les Marciano, il s'agit d'une autre configuration. Alors que les Sisso continuent de vivre en France avec le désir de s'installer en Israël, ressentant ainsi une dualité d'appartenance, les Marciano dont les parents ont déménagé en Israël dans les années 1960 ont le sentiment d'avoir grandi en Israël avec une dualité de cultures. Au départ, Yosef et sa femme Eliana, bien qu'issus de la même famille, ont eu une éducation différente. Eliana est fière que ses parents parlent français – lors des mes entretiens, elle m'indiquait les moments où ses parents se parlaient en français. Elle a grandi à Netanya, une ville francophone, contrairement à Yosef qui lui a grandi dans un quartier populaire de Haïfa.

Lorsque les parents d'Eliana sont arrivés par bateau à Haïfa, ils ont refusé de débarquer avant d'être rassurés sur le fait qu'ils se rendaient à Netanya et non au « milieu de nulle part », c'est-à-dire dans le désert du sud d'Israël. Au début de la constitution de l'État d'Israël, les conditions de vie étaient relativement difficiles, surtout pour les Juifs venant de pays musulmans (Shohat, 1988 ; Dahan-Kalev, 2007 ; Khazzoom, 2003). Shoshana, la mère d'Eliana, n'arrêtait pas d'envoyer des lettres à sa famille au Maroc pour lui dire de ne pas « venir en Israël [car] nous sommes traités comme des Arabes ici ». Un jour, elle reçoit d'ailleurs une réponse de Tsalal lui demandant de ne plus envoyer de telles lettres.⁹ Apparemment, une grande partie de ces lettres ne sont jamais arrivées au Maroc, car censurées par l'armée israélienne.

Yosef Marciano, dans l'une de nos conversations enregistrées, a affirmé qu'il « *avait grandi avec deux cultures : la marocaine à la maison et l'autre à l'extérieur à l'école et avec des amis. T'y imagines vivre avec deux cultures ? C'est étrange !* ». Cette interaction entre le privé et le public, la « sous-culture » ethnique contre le courant dominant a été largement vécue par la deuxième génération d'immigrants marocains en Israël¹⁰. Yosef ajoute : « *Mes parents parlaient à leurs enfants principalement en hébreu, et entre eux, ils parlaient à la fois en hébreu et en arabe. Mes frères et moi [nés en Israël] avons appris l'arabe principalement de nos grands-parents qui parlaient principalement l'arabe* ». Au sein du foyer familial, la musique marocaine, l'arabe, les traditions et les souvenirs étaient

⁹ L'historien Michel Abitbol, dans une conférence prononcée lors d'un colloque sur Albert Memmi, a d'ailleurs déclaré : « Nous ne comprenons toujours pas pourquoi les Juifs voulaient partir, ceux de retour au Maroc recevaient des lettres d'avertissement, mais ils ont opté pour Israël quand même ».

¹⁰ Voir, par exemple, Chetrit (2009).

vécus ; tandis qu'en dehors, la musique israélienne dominante, l'hébreu et *Yom Hashoah* (i.e le Jour du souvenir de l'Holocauste) prévalaient. Yosef, ainsi qu'une partie importante de la société israélienne, ne parviennent pas à s'identifier à de telles images d'Israël (Smooha, 1972 ; 35). Par conséquent, ils se sentent tiraillés entre deux cultures apparemment opposées.

Dans l'État d'Israël contemporain, après avoir subi divers processus, la proclamation de l'identité marocaine est devenue non seulement socialement acceptable mais aussi « à la mode ». Il y a une sorte de renaissance culturelle marocaine en Israël (Ouaknine-Yekutieli et Nizri, 2016) qui favorise les relations israélo-marocaines. Au cours de la dernière décennie, par exemple, le Maroc a été une destination attrayante pour les Israéliens de divers horizons. La *Mimouna*, une fête judéo-marocaine célébrée à la fin de *Pessah* (la Pâques juive), reste la marque phare de la communauté marocaine d'Israël. Elle accentue l'expression de la marocanité plutôt que de la judaïté. Cela contextualise la réponse de Shay à la question de son père « *Et toi, es-tu marocain ?* » : « *Oui, je suis marocain. Marocain des deux côtés ; un marocain shalem [(« entier »)].* » Et d'ajouter ensuite une anecdote sur son récent « voyage de racines » au Maroc avec son père, lequel affirme être originaire de Demnat afin d'obtenir des prix « locaux » i.e. moins élevés.

De plus, les réseaux sociaux ont joué un rôle clé dans le renforcement de l'identité marocaine en Israël. Ces plateformes ont facilité un contact « virtuel » avec la « patrie » ; elles ont considérablement élargi l'arène des interactions entre les membres de la famille et la communauté élargie. Conscients du rôle crucial des médias sociaux dans l'influence de la (re)construction identitaire, certains animateurs ont créé des groupes Facebook pour fournir un espace de discussion, une plateforme où les photos de famille et de classe sont exposées et partagées avec un réseau plus large de personnes qui peuvent taguer/identifier les différents membres de la famille ou camarades de classe. Ces communautés en ligne, ou selon les termes d'Appadurai, ces « quartiers virtuels » (1996, 195) se développent rapidement. Cela peut s'expliquer par le fait qu'ils ne sont « plus limités par le territoire, les passeports, les taxes, les élections et autres signes diacritiques politiques conventionnels » (1996, 195). Du point de vue de l'anthropologie culturelle, cela peut être considéré comme un « phénomène culturel » (Maisel, 2013, 189). Ces « quartiers virtuels » sont devenus primordiaux en proposant de nouvelles manières alternatives de « participer à la production de la localité » (Appadurai, 1996, 197).

Revenons au cas de Yosef : il s'est rendu plusieurs fois au Maroc à tel point qu'il est devenu expert des visites d'étrangers au Maroc. Il aide désormais les Israéliens à obtenir des visas touristiques pour le Maroc. Yosef parle de son premier voyage au Maroc comme d'un tournant, un élément qui a changé sa vie. C'est lors de ce voyage en 1996 qu'il a prononcé pour la première fois une phrase en arabe marocain. Contrairement aux circuits touristiques ou de pèlerinage typique analysés par André Levy¹¹, les voyages de Yosef sont destinés à entretenir une interaction avec le Maroc contemporain. La différence possible entre Yosef et les informateurs de Lévy qui ont découvert leur « *israélienité* » au Maroc réside dans le fait que la plupart de ces pèlerins israéliens étaient en fait nés au Maroc et étaient

¹¹ Voir André Levy (1997).

donc à la recherche de souvenirs d'enfance qui n'existent plus. Yosef, quant à lui, « revient » au Maroc en tant que « marocain » : il parle l'arabe marocain, passe du temps avec ses amis locaux, écoute les derniers tubes de musique marocaine et voyage beaucoup au Maroc. Cette attitude envers le Maroc, en tant que pays existant et non de notion abstraite, est ce qui a motivé Yosef à emmener son fils, Shay, en tournée.

L'une des expériences remarquables que j'ai eues avec la famille Marciano se situe pendant la fête de Shavouoth. Nous sommes allés chez les parents d'Eliana qui habitent à proximité ; c'était ma première rencontre avec eux. Armand, son père, m'a salué en arabe et m'a aussitôt pris par la main pour aller voir son « musée » privé. Je suis entré dans une salle aux allures de musée et j'ai été étonné de la quantité d'instruments de musique dont il disposait, de CD et de livres de musique marocaine, y compris certains prix qu'il avait reçus. Armand est un chanteur professionnel et joueur de Oud ; il joue dans d'importants festivals au Maroc et en Israël. Il a des amis artistes musulmans marocains avec qui il est encore en contact aujourd'hui et il va souvent leur rendre visite au Maroc.

Après le dîner, Armand m'a invité à m'asseoir à côté de lui, a apporté un de ses *ouds*, l'a accordé et m'a demandé de chanter une chanson marocaine. Armand maîtrise le répertoire de la musique classique marocaine ; les chansons marocaines qu'il interprète suscitent manifestement des sentiments qui le transportent dans des périodes spécifiques de sa vie. Lorsque je lui ai posé plus tard la question, Armand a indirectement confirmé mon hypothèse, m'expliquant : « *ces sentiments me font revivre certains moments qui ne reviendront jamais* ».

La famille Azuelos : « Nous Marocains », « Nous Israéliens »

En mai 2019, dans le cadre de mon travail ethnographique de terrain, j'ai rejoint les Azuelos dans le cadre d'un voyage familial au Maroc mêlant trois générations. Vingt-deux membres de la famille ont fait leurs valises, obtenu un visa, pris une photo de famille à l'aéroport Ben Gourion et entamé leur voyage vers Casablanca (comme ils l'ont annoncé sur Facebook). Pour certains d'entre eux, c'était la première fois qu'ils séjournèrent dans ce pays ou dans n'importe quel pays à majorité musulmane. Pour les membres de la deuxième génération et de la troisième, c'est une rencontre particulière avec des lieux de mémoire dans lesquels les grands-parents ont transmis des histoires, des souvenirs et des anecdotes.

La famille avait loué un minibus avec chauffeur et fait appel à un chef musulman pour cuisiner des repas *casher* pendant le séjour. Alors que nous approchions de Mazagan/Eljadida (lieu de naissance des grands-parents), ville côtière autour de laquelle s'organisait le voyage, toutes les têtes se sont penchées au bord de la route afin d'observer et d'apercevoir la ville pour la première fois. Les membres de la famille Azuelos ont allumé leurs caméras, grand ouvert les rideaux des fenêtres et le compte à rebours avant d'atterrir dans la ville natale a démarré. À notre arrivée, l'oncle Isaac s'est enthousiasmé et a spontanément commencé à faire une visite de la ville à travers les fenêtres du bus. C'était la première fois qu'il voyait sa ville natale après l'avoir quittée en 1965 à l'âge de 24 ans. « *J'ai toujours été ici, Mazagan a toujours été dans mon cœur* » précise-t-il comme s'il s'adressait à la ville. Elad, le petit-fils, lui dit en hébreu : « *Nous pouvons te couvrir les yeux et tu*

trouveras toujours ton chemin autour de Mazagan ». Voilà de quoi renforcer un peu plus l'humour et la confiance d'Isaac.

Comme le note Tsagarousianou (2004 : 56), lorsque les communautés diasporiques « retourneront » dans leur « patrie », ces dernières « se seront transformées de manière méconnaissable ». Entre autres commentaires, j'entends fréquemment auprès de la famille des phrases telles que « *ça a changé* », « *le nouveau propriétaire de la maison a modifié son agencement* », « *ce n'était pas comme ça avant* ». De plus, il est difficile de reconnaître le Maroc de leur enfance, ou plus précisément leur quartier et leur vie citadine tels qu'ils sont conservés dans leurs mémoires, car les noms de rues ont été remplacés et la population a changé. Le seul lieu resté intact est le cimetière juif de la ville et ses tombes ; le grand-père Haim, dont la vue s'est affaiblie, a pu localiser assez facilement les tombes de ses proches qui datent de la fin du XIX^e siècle.

Uri Azuelos, le fils aîné (né en 1989), aime interagir et discuter avec les habitants. Il est passionné de musique marocaine andalouse et apprécie les poèmes liturgiques appelés *Piyyutim*. C'est l'un des organisateurs de cours de *Piyyutim* et de *Bakkashot* dans un centre du judaïsme nord-africain en Israël. Uri s'attendait à voir des Marocains locaux chanter de la musique andalouse marocaine partout dans les rues. C'est son propre Maroc, tel qu'il l'imaginait. De la même manière, le discours d'Uri et d'autres membres de la famille passe de « *nous Marocains* » lorsqu'ils sont en Israël à « *nous Israéliens* » au Maroc.

Comme note empirique pour illustrer ce point, lors de ce voyage, nous sommes passés devant le conservatoire de musique de Casablanca. À cette occasion, nous avons vécu la scène suivante : alors que nous arrivions, nous avons entendu de l'extérieur l'écho d'un orchestre andalou. Les yeux d'Uri se sont grand ouverts et il a voulu se précipiter à l'intérieur. Étant donné que c'était vendredi après-midi et que l'orchestre répétait, nous n'avons pas été autorisés à entrer. J'ai essayé d'intervenir et d'expliquer au gardien que nous voulions juste jeter un œil ; sans succès. À ce moment-là, Uri a commencé à chanter une chanson andalouse en hébreu, sur la même mélodie que la version arabe. Le gardien, qui avait auparavant refusé de nous laisser entrer, a pris Uri par la main et l'a emmené dans une autre pièce pour rencontrer le directeur. Nous pouvions à présent mieux entendre l'orchestre. Cette fois, c'est le gardien qui priait le directeur de nous laisser entrer. Le directeur a frappé à la porte de la salle de répétition, a précisé les choses au chef d'orchestre, et nous nous sommes retrouvés à l'intérieur. Nous avons tous été émerveillés par ce grand orchestre. Reconnaisant toutes les chansons, Uri était tout excité.

Le chef d'orchestre s'est approché de nous et nous a demandé qui nous étions. J'ai donné une brève explication et j'ai souligné qu'Uri était actif au centre du patrimoine nord-africain de Jérusalem. Uri a immédiatement ouvert son téléphone et montré des vidéos de répétitions avec le rabbin Haim Bitton, où la même chanson que celle répétée par l'orchestre était jouée. Le chef d'orchestre a regardé Uri avec étonnement, lui a souri, s'est tourné vers les musiciens et d'un geste les a arrêtés. Il a prononcé en arabe littéraire sur un ton officiel :

« Nous sommes honorés aujourd'hui d'avoir quelques membres de notre diaspora marocaine en Israël. Ils continuent à jouer notre musique andalouse et perpétuent notre héritage. Nous sommes fiers de vous. »

Les musiciens se sont tous joints pour applaudir et Uri a été invité à se joindre à l'orchestre pour jouer. À cette occasion, le chef d'orchestre a choisi une pièce symbolique, *sawt al Hassan yenadi* (« la voix du Hassan appelle »). Il s'agit d'une chanson hautement patriotique qui célèbre le défunt roi du Maroc Hassan II et sa lutte pour récupérer le Sahara en tant que partie du Maroc. Uri, de toute évidence, connaissait la chanson et a joué en chantant l'ouverture *Allah Akbar, Allah Akbar* (« Dieu est grand »).

L'interaction entre « *Nous Marocains* » en Israël et « *Nous Israéliens* » au Maroc en dit long sur la formation de l'identité, la négociation et la performance. Ces familles et informateurs qui se présentent comme « marocains » ne sont pas nécessairement marocains dans la définition légale du terme, c'est-à-dire qu'ils ne détiennent pas de carte d'identité ou passeport marocain. Le marocain transcende ici la définition formelle et vient plutôt accentuer une certaine appartenance au pays de naissance des parents ou une simple distinction avec d'autres ethnies. Dans le dernier chapitre de son livre sur l'évolution du judaïsme marocain sous le protectorat français, Doris Bensimon (1968 : 127) indique que « quand, finalement, il [le Juif] a décidé d'émigrer en Israël, il a été considéré, pour la première fois, en tant que « Marocain » ». Alors que leur ancienne identité était juive dans les pays musulmans, en Israël, les immigrants nord-africains sont devenus des « Tunisiens », des « Marocains »¹², et ainsi de suite. Pour la deuxième génération et la troisième qui ne sont jamais allées au Maroc, le « Maroc » est une notion construite à travers des histoires et des souvenirs de famille, parfois incompatible avec le Maroc contemporain qui a beaucoup changé.

La famille Chetrit : « Si je pars sain et sauf, je ne remettrai jamais les pieds au Maroc »

Dès mes premières rencontres avec Véronique Chetrit, elle aime parler à la fois du passé de sa famille à Fès (Maroc), d'Israël et de l'antisémitisme en France. En ce qui concerne sa compréhension d'elle-même, elle utilise ces termes pour se définir :

Par rapport à mon identité qui est marocaine, qui est française et qui est israélienne : je te disais, je sais plus quand, que quand en fait un Français me demande, un Français qui n'est pas juif, me demande ce que je suis, je lui réponds « je suis juive ». Quand un Israélien me demande [...], je lui dis « je suis française » [...] Je suis française parce que je parle le français, parce qu'où que j'aille dans le monde je suis évidemment française. Quand un juif me demande ce que je suis, je lui réponds « je suis marocaine ». (Elle s'arrête, marquant la fin de sa réponse.)

Et quand je lui demande : « *Et quand un marocain musulman te le demande ?* », elle répond « *Je suis française, et s'il veut en savoir plus, je suis marocaine aussi, voilà !* »

¹² Voir Shlomo Deshen et Moshe Shokeid (1974).

De cette situation, on déduit qu'il y a un élément contextuel, c'est-à-dire que le mode d'expression de soi varie selon l'interlocuteur : pour Véronique et d'autres personnes issues de la diaspora, il n'y a pas de soi fixe et solide¹³. Véronique se définit comme juive d'abord vis-à-vis des non-Juifs et se distingue comme « marocaine » vis-à-vis des autres Juifs.¹⁴ Ce que Bourdieu (1979 : 192) interprète en ces termes : « L'identité sociale se définit et s'affirme dans la différence. »

L'identification à différents lieux connus et inconnus n'est pas rare parmi les groupes diasporiques. Véronique ne détient qu'un passeport français, mais elle choisit de ne pas s'identifier avec les documents légaux qu'elle possède. Il est également intéressant de noter la manière dont l'interlocuteur devient un agent actif dans ce processus d'identification ; ce faisant, l'autre participe à la confirmation de cette compréhension de soi socialement et culturellement construite.

Quelques mois plus tard, j'ai rencontré l'oncle de Véronique, Simon Chetrit, qui vit à Chambéry, en France. Sa réponse à la même question de savoir comment il se définit aujourd'hui est assez différente. Avant de la donner, revenons sur le parcours de Simon. Né en 1931 à La Fiat, la ville nouvelle de Fès, d'une mère juive marocaine et d'un père juif algérien de nationalité française (naturalisé français par décret Crémieux de 1870), Simon a été rapatrié en France dans les années 1960. Il a épousé une femme catholique française avec laquelle il a trois enfants. Sa femme est décédée en 2014.

Lorsque j'ai rencontré Simon en avril 2018, il était en train de préparer son *aliya*, qu'il a achevée il y a environ deux ans ; il vit désormais à Tel Aviv. Son départ de France est intimement lié à sa manière de se définir. Il voit dans son départ de France vers Israël une réaction à la politique française. Ainsi explique-t-il : « *Il n'y a pas si longtemps j'aurais dit, je suis français et juif. Aujourd'hui, avec la politique actuelle, je me sens profondément juif d'abord, puis français.* ». Simon en se définissant ne fait aucune allusion à ses origines marocaines, car, comme il l'explique d'un ton légèrement agacé :

J'ai complètement quitté le Maroc. J'ai tracé un trait (...) Je ne relativise pas tout par rapport au Maroc : au Maroc il y avait ceci ou cela, non, c'est tout ! J'ai tracé une ligne, et c'est fini.

Ironiquement, lorsque Simon est arrivé en Israël en tant que *Oleh Hadash* (« nouvel immigrant »), il a été qualifié, dès le contrôle des frontières, de « Marocain » en raison de son nom de famille et de son lieu de naissance. Simon et son frère Jérôme (né en 1935), le père de Véronique, partagent l'indifférence à entretenir toute relation avec le Maroc. Jusqu'en 1961, date du départ de la famille, Jérôme est agent actif dans l'*aliya* B, un type d'immigration clandestine facilitant le départ des Juifs du Maroc vers Israël. Il garde un souvenir négatif de cette époque où il était inscrit sur liste noire par les autorités marocaines, et risquait donc d'être

¹³ C'est précisément ce qu'écrit Young-Oak Lee à propos d'Edward Said : « Le soi est constamment transformé en fonction de ses contextes environnemental, politique, social et culturel » (Lee, 2009 : 68).

¹⁴ Bahloul (1983 : 24) écrit de manière similaire sur le Juif algérien qui se définirait d'abord comme Juif par rapport aux autres non-Juifs, et se distinguerait des autres Juifs européens par sa lecture maghrébine de la tradition juive.

torturé. Il avait promis que s'il quittait le Maroc sain et sauf, il n'y remettrait plus les pieds – c'est le cas.

Les Juifs marocains naturalisés français au Maroc, notamment par l'intermédiaire d'un conjoint ou d'un parent algérien, semblent entretenir un rapport ambivalent avec leur pays de naissance. Certains se sentent plus attachés culturellement à la France qu'au Maroc. Un autre facteur important qui pourrait expliquer cette appartenance culturelle à la France réside dans le tissu d'écoles de l'Alliance Israélite Universelle (AIU). Opérant en contact étroit avec la « mission civilisatrice » française que cet établissement d'enseignement a promue dès son arrivée au XIXe siècle, les jeunes Juifs marocains qui parlaient arabe à la maison étaient interdits de l'utiliser en classe. Finalement, cela produisait des Juifs francisés ou des « évolués » comme on appelait les Juifs modernes éduqués par l'AIU¹⁵. Cette stratégie s'est traduite par un attachement national et affectif à la France, et donc des relations conflictuelles au sein des familles.

Bien que le père et l'oncle de Véronique aient eu de mauvaises expériences en grandissant à Fès et n'aient aucune intention d'y retourner, Véronique est toujours très curieuse et même obsédée par Fès. J'ai remarqué que, par exemple, lorsqu'elle parle à son fils maintenant âgé de trois ans, elle emploie des mots affectifs en arabe marocain, alors même qu'elle ne parle pas arabe. J'ai mieux compris cette dynamique lorsque j'ai interviewé sa mère Léa qui s'adressait à son petit-fils de cette même manière affective.

Léa est née en 1939 dans le Mellah, quartier juif de Fès, et comme Véronique me l'a dit à propos de sa mère avant même que je la rencontre : « *Fès était le centre de sa vie, tout a évolué autour d'elle et de ses habitants.* » Dans un entretien avec Léa, celle-ci m'a raconté la vie dans le Mellah de Fès en le faisant ressembler à un conte de fées où tout le monde était heureux :

Tous les Juifs vivaient dans le Mellah, nous fêtions toutes les fêtes. C'était le paradis. Je regrette, je regrette, je regrette. Le Mellah me manque et j'aurais aimé pouvoir rester. Nous n'avons pas du tout été dérangés par les musulmans.

Ici, nous entrevoyons le récit opposé de son mari qui ne souhaite pas retourner dans cette ville. Cela pourrait signifier que chaque membre de la famille a une vision différente de sa ville natale ou de résidence. La « diasporicité », en tant que catégorie d'analyse (Ouaknine-Yekutieli et Nizri, 2016), en vient à impliquer les expériences vécues de personnes qui peuvent maintenir des liens, des visions, des souvenirs vivants ou des mythes sur une patrie d'origine. On le comprend, à travers l'exemple précis de la famille Chetrit, j'ai tenté de montrer à quel point la vie diasporique est nourrie par une conscience du pays, et plus particulièrement de la ville d'origine qui continue de nourrir, dans le cas qui nous intéresse, le désir de la mère et de la fille d'y revenir.

¹⁵ Voir Mohamed Kenbib (2011).

Conclusion

Du macro-historique au micro-historique

Les trajectoires de familles constituent l'essence de cette recherche. La façon dont elles racontent et rendent compte de leurs trajectoires est tout aussi importante. Les histoires retenues sont singulières et distinctes, mais se recoupent parfois avec des récits plus larges. Car « aucune histoire de soi ou d'expérience personnelle n'est jamais une production individuelle. Elle découle d'un groupe plus large, d'un contexte culturel, idéologique et historique » (Denzin 1989 : 73). Comme je l'ai mentionné au début de ce chapitre, les contextes d'immigration des quatre familles étudiées sont semblables à l'échelle macro-historique, mais ils diffèrent au niveau micro-historique. Examiner les raisons immédiates qui ont poussé les familles à partir se révèle nécessaire pour notre étude : bien que toutes les générations qui ont effectivement migré ne soient pas vivantes ou en condition de s'exprimer directement, ce qui est présenté ici est aussi le récit retenu par les générations nées dans le pays d'arrivée.

Les « diasporas », note Van Hear, « comprennent des individus et des communautés avec des histoires migratoires souvent complexes » (Van Hear, 1998 : 51). La plupart des familles considérées dans cette étude ont un passé migratoire complexe ; elles ont émigré en bloc vers diverses destinations, principalement la France et Israël. Bien que leurs histoires d'immigration adhèrent à un récit plus large, il existe également des facteurs au niveau micro-historique qui les ont poussées à partir comme vient le suggérer le propos de feu Simon Lévy¹⁶. À la question de savoir pourquoi les Juifs marocains sont partis, il répondait souvent par la formule : « Il y avait 300 000 Juifs au Maroc, et donc il y a 300 000 raisons pour lesquelles ils sont partis ». Cette réponse n'est pas entièrement inexacte ; elle reflète la complexité des individus et des logiques communautaires en des temps instables. Chaque famille, et membre de la famille, avait des facteurs justifiant le départ (ou le fait de rester). Ce que note Van Hear (1998) en ces termes : « Ces « facteurs déclencheurs » se chevauchent sans doute du macro au micro-historique, mais il existe des raisons spécifiques qui poussent la famille à décider de faire ses valises et de partir. »¹⁷

Les quatre familles étudiées, malgré leurs trajectoires diverses et hétérogènes, ont toutes quitté le Maroc entre 1956 et 1967. Pour comprendre les macro-facteurs derrière ces émigrations, il convient d'examiner quelques éléments historiques majeurs qui ont transformé le Maroc contemporain. Le Maroc fut sous protectorat français à partir de 1912. En 1956, il obtient son indépendance de la France et en partie de l'Espagne. Par conséquent, ces immigrations pourraient être considérées comme faisant partie des immigrations post-coloniales mondiales, incluant ainsi les Musulmans marocains qui sont partis en grands nombres vers les pays d'Europe occidentale principalement. D'où le fait que presque toutes les familles parties avant 1967 aient tendance à garder une image positive et à cultiver des liens avec le Maroc. En 1967, tous les pays arabes qui ont attaqué Israël pendant

¹⁶ Militant juif marocain et communiste, il fut également le fondateur du musée juif de Casablanca.

¹⁷ Traduit par moi : « *These "precipitating factors" certainly overlap from macro to micro, yet there are specific reasons that provoked the family to decide to pack and leave.* »

la guerre des Six Jours ont perdu. Cette humiliation a conduit à un sentiment anti-juif croissant dans le monde arabe, y compris au Maroc, ce qui explique le flux de Juifs du Maroc qui a eu lieu principalement en 1967. La plupart des Juifs se sont sentis obligés de partir après 1967 ; ils ont sans doute entretenu une image négative du Maroc en raison de toutes les émeutes, boycotts et violences qui visaient les Juifs et les institutions juives.

L'arrivée au pouvoir du roi Hassan II en février 1961 est extrêmement importante ; elle aura un impact direct sur le nombre de départs dans les deux années à venir. Les autorités du protectorat avant l'indépendance refusaient d'accorder systématiquement des passeports et des visas aux Juifs qui entendaient partir (Assaraf, 1997). Plus tard, le roi Mohammed V ne sera pas favorable au départ des Juifs, choisissant plutôt de comprendre leurs problèmes (Kenbib, 2011). Cela avait conduit à un type d'immigration clandestine qui s'est poursuivie jusqu'en 1961. En janvier 1961, le navire Egoz coule avec quarante-quatre immigrants se dirigeant clandestinement d'Al-Hocima, une ville côtière du nord du Maroc, vers Gibraltar en route vers Israël. Cet événement tragique contraint les autorités à laisser partir les Juifs. À côté de ces événements majeurs, un autre élément important concerne la montée du nationalisme marocain, principalement incarné par le parti politique d'al-Istiqlal.¹⁸

Si ce large contexte socio-politique éclaire de grands mouvements, l'observation au niveau local, du point de vue de la vie quotidienne, est également précieuse. Dans le cas des Sisso où la famille de Guy a vécu à Casablanca jusqu'en 1956, ils m'ont raconté l'histoire d'immigration suivante : lorsque le Maroc obtient son indépendance en 1956, la situation est instable et il y a quelques émeutes dans les rues ; la mère de Guy, Fanny, est terrifiée à l'idée de rester dans ce chaos post-indépendant et exhorte la famille à partir. Plus tard, j'ai appris que la mère de Guy avait une tante déjà bien installée à Lyon. J'ai compris que cette tante était riche, âgée, et sans enfant ; et qu'elle avait promis d'aider financièrement la famille à s'installer et éventuellement de lancer une entreprise dans la ville. La raison immédiate, et probablement la principale : une opportunité économique. Plus tard, alors qu'ils étaient probablement déjà arrivés à Lyon et en regardant rétrospectivement leur déménagement, ils ont fourni des explications qui correspondaient au climat politique plus large de l'époque ou qui étaient compatibles avec celui de tous les autres.

Pour les Chetrit, leurs motifs de départ quant à eux étaient plutôt liés au travail. Jérôme travaillait comme technicien à la poste à Fès sous le protectorat français et a été muté d'abord aux Sables d'Olonne (département de Vendée en France) puis à Toulouse en 1961. Son épouse, Léa aurait préféré aller à Nice et non à Toulouse où vivait la famille de Jérôme.

En somme, ces deux familles ont opté pour la France puisqu'elles avaient des opportunités économiques, éducatives ou d'emploi adéquates. Leurs décisions de partir pourraient avoir été influencées ou même accélérées par les contextes nationaux et internationaux plus larges. Les familles qui sont parties pour Israël, en revanche, ont tendance à partager des sentiments plutôt religieux et sionistes vis-

¹⁸ Parti nationaliste, fondé en décembre 1943 (Piquin, 1959), aux vues fortement nationalistes défendues par son chef, Allal El Fassi, en faveur du panarabisme et du panislamisme.

à-vis d'une « patrie » mythique, la terre à laquelle eux et leurs ancêtres aspiraient. Ce dernier point a facilité la mission de l'Agence Juive (établie en 1929) qui s'est appuyée sur ces mêmes sentiments et idées pour promouvoir l'*aliya* auprès des communautés juives urbaines et rurales.

La décision des Azuelos de partir a été déclenchée par la famille de Haim, qui était prête à partir. Haim (né en 1937) est un rabbin bien éduqué. Après avoir terminé ses études religieuses en France, il retourne au Maroc où il dirige une Yeshiva à Tétouan et plus tard dans sa ville natale de Mazagan/Eljadida. Il n'a pas l'intention de partir pour Israël, mais sa femme et sa sœur insistent sur le fait que le moment est venu. Il le dit ainsi : « *Nous avons fait notre aliya grâce à l'amour de ma chère femme pour Jérusalem* ».

L'histoire du départ des Marciano contient deux récits. D'un côté, celui des parents d'Eliana partis de Settat, et de l'autre celui des parents de Yosef partis de Demnat. Voilà l'exemple d'une famille issue de milieux socio-économiques différents. Les parents d'Eliana avaient clairement l'intention de quitter le Maroc et de s'installer à Netanya afin de rejoindre leurs proches déjà installés dans cette ville côtière. Les parents de Yosef, en revanche, ont été dirigés vers la périphérie à Kiryat Ata, et ont reçu des ressources plus modestes.

Partant de l'observation de Giovanni Levi selon laquelle les groupes « se définissent généralement en fonction de conflits et de solidarités, qui ne peuvent cependant pas être assumés a priori mais résultent de dynamiques qui font l'objet d'analyses » (Levi, 1991 : 105), les familles donnent des interprétations spécifiques aux raisons pour lesquelles elles sont parties. Parfois, ces versions sont compatibles avec les grands récits, parfois ce sont des reconstructions rétrospectives, adaptées pour répondre à une certaine vision. Elles contribuent à donner du sens et donc de la valeur à leurs expériences de vie. Il est très courant d'entendre parmi ceux qui sont partis des phrases comme : « *Nous sommes partis parce que tout le monde partait* », faisant allusion à un certain arbitraire, comme si l'immigration s'était simplement produite d'elle-même, ou qu'elle était amenée à se produire naturellement. En outre, les gens donnent généralement un sens au passé ainsi qu'au présent en fonction des circonstances de leur vie présente. Par conséquent, les informateurs ont tendance à expliquer leur immigration en termes idéologiques et dans un langage religieux qu'ils perçoivent probablement comme plus cohérent avec l'histoire plus large.

Trajectoires diasporiques

Les situations socio-politiques de la France et d'Israël diffèrent à l'égard des Juifs marocains. Au départ, la population marocaine d'Israël est entièrement juive alors qu'en France la population marocaine est essentiellement musulmane et les Juifs marocains constituent une petite minorité au sein d'une minorité. Les Juifs marocains de France sont incorporés au sein de la communauté juive nord-africaine, dite séfarade, et moins au sein de la communauté marocaine plus large de France. Cependant, un processus différent a eu lieu en Israël. Les immigrants juifs arrivés en Israël en provenance du Maroc après 1948, bien que catégorisés différemment de l'extérieur, sont restés globalement un groupe homogène. Ils ont été homogénéisés non seulement dans un groupe ethnique (*marokaym*) mais aussi dans une catégorie plus large qui comprend tous les Juifs des terres musulmanes

(*mizrahim*). Pourtant, « sépharade » reste l’affiliation religieuse que les Juifs du Maroc adoptent pour se distinguer des Juifs ashkénazes.

Bien que ces familles aient quitté le territoire physique du Maroc, elles ont maintenu, délibérément ou inconsciemment, une affiliation spirituelle et culturelle continue avec les traditions de leur lieu de naissance. Il n’est pas surprenant de constater que « le judaïsme marocain est aujourd’hui plus évident à l’extérieur qu’à l’intérieur du Maroc lui-même » (Baïda, 2011, 321). La première génération d’immigrés marocains établis en France et en Israël a tendance à ressentir un sentiment de « double affiliation ». Certains d’entre eux ont en conséquence connu des changements socioculturels en adoptant des traits culturels plus conformes aux normes de la société d’accueil. Cependant, d’autres ont résisté à ces traits mêmes du pays hôte. C’est le cas de l’identité religieuse juive marocaine de Haim Azuelos qui s’oppose à l’orthodoxisation des juifs marocains, de l’interprétation de la musique arabe marocaine par Armand Marciano, de Yosef Marciano parlant ce même arabe qui était auparavant une source de honte, de la lutte de Moshe Azuelos pour incorporer l’histoire des Juifs des pays arabes et musulmans dans le programme des écoles en Israël.

Le schéma général parmi les membres de la famille découle d’une caractéristique commune partagée par les personnes diasporiques ; le sentiment de dualité d’appartenance où les gens semblent être « culturellement doublement situés chez eux et à l’étranger » (Boyarin, 2019). Ces traits diasporiques se déploient également dans les pratiques de la vie quotidienne à l’intérieur et au-delà de l’espace privé. Cela s’incarne dans des exemples concrets de la vie quotidienne : parler l’arabe marocain, accrocher des photos des grands rabbins du Maroc, cuisiner des plats marocains, célébrer la Mîmouna, observer les fêtes juives selon le rite des juifs marocains, ou encore assister à un concert de musique andalouse, la *hilloula* d’un *tsaddik*, apprendre en centres culturels sur le patrimoine marocain, fréquenter la synagogue nord-africaine/marocaine du quartier, ou faire des recherches et assister à une série de conférences et d’événements sur le judaïsme marocain.

Les quatre familles juives marocaines examinées dans deux localités différentes ont formulé des identités qui ne sont pas informées dans des espaces locaux isolés mais plutôt dans des relations complexes entre les caractéristiques diasporiques locales et mondiales. Pour tenter de comprendre comment ces notions aident à formuler des identités transnationales, la question de l’hybridité telle que formulée par Homi Bhabha (1994) est indispensable. Le concept d’hybridité continue d’être au cœur de nombreuses recherches sur les communautés diasporiques. En défiant les notions de pureté, de plénitude et d’uniformité, l’hybridité constitue des identités fluides et dynamiques, en constante reformulation. Dans le cas des générations étudiées qui ont dépassé le stade de l’immigration (c’est-à-dire qui ne sont plus considérées comme des immigrants), tout en faisant partie intégrante de la société israélienne et/ou française, leur *marocanité* constitue une facette pertinente de leur « judéité ». Dans d’autres cas, à partir d’une analyse au niveau du monde social et associatif, c’est par le biais de la *marocanité* qu’ils se font une place dans leurs sociétés respectives.

Bibliographie

- Abitbol M., (2021), *Discours prononcé à l'Albert Memmi Centenary International Conference*, Institut Ben Zvi, Jérusalem, 23-25 mai.
- Appadurai A., (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Ashcroft B. et coll, (1995), *The Post-Colonial Studies Reader*. London : Routledge.
- Assaraf R., (1997), *Mohammed V et les Juifs du Maroc à l'époque de Vichy*. Paris : Plon.
- Bahloul J., (1983), *Le culte de la table dressée. Rites et traditions de la table juive algérienne*. Paris : Éditions Métailié.
- Baïda J., (2011), « *The Emigration of Moroccan Jews, 1948-1956*. » Dans *Jewish Culture and Society in North Africa*, dirigé par Emily Gottreich et Daniel Schroeter. Bloomington : Indiana University Press.
- Bensimon D., (1968), *Évolution du Judaïsme Marocain sous le Protectorat Français 1912-1956*. Paris, La Haye : Mouton and Co.
- Bhabha H., (1994), *The Location of Culture*. Londres et New York : Routledge.
- Bibas D., (1998), *Immigrants and the Formation of Community: A Case Study of Moroccan Jewish Immigration to America*. New York : AMS Press.
- Bidet J. et Lauren W., (2012), « *Vacances au bled et appartenances diasporiques des descendants d'immigrés algériens et marocains en France*. » Dans *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 23. Consulté le 20 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/traces/5554> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/traces.5554>
- Bourdieu P., (1979), *La distinction*. Paris : Éditions de Minuit.
- Boyarin D. et Joanthan B., (2003), « *Diaspora: Generation and the Ground Jewish Diaspora*. », Dans *Theorizing Diaspora: a Reader*, dirigé par Jana Evans Braziel et Anita Mannur. Oxford : Blackwell Publishing.
- Boyarin D., (2019), « *Diasporic Reading of Communities in North Africa and the middle East* » présenté au symposium de Ben Gurion University, Beersheva, 9-10 décembre.
- Brubaker R., (2005), « *The 'diaspora' diaspora*. » Dans *Ethnic and Racial Studies*, 28 : 1, 1-19
- Cooper, Frederick, et Rogers Brubaker.
- Brubaker R., (2000), « *Beyond 'Identity'*. » *Theory and Society* 29 : 1-47. Pays-Bas : Kluwer Academic Publishers.
- Dahan-Kalev H., (2007), « *L'étude des Orientaux dans la sociologie israélienne - les Marocains comme « cas » du cas*. » (en Hébreu) Dans *Pe'amim*, 108 : 87-126.
- Denzin N., (1989), *Interpretive interactionism and the use of life stories*. Newbury, CA : SAGE Publications.
- Deshen, S. et Moshe S., (1974), *The Predicament of Homecoming: Cultural and Social Life of North African Immigrants in Israel*, THACA et Londres : Cornell University Press.
- Erikson, E. H., (1980), *Identity and the Life Cycle*. (Première édition en 1959). New York : Norton & Co.
- Joffé. E. G. H., (1985), « *The Moroccan Nationalist Movement: Istiqlal, the Sultan, and the Country*. » Dans *Journal of African History*, 26 : 289-307. Royaume-Uni.
- Khazzoom A., (2003), « *The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion in Israel*. », *American Sociological Review*, 68 (4).
- Kenbib, M., (2011), « *Muslim-Jewish Relations in Contemporary Morocco*. » Dans *Jewish Culture and Society in North Africa*, dirigé par Emily Gottreich et Daniel Schroeter. Bloomington : Indiana University Press.
- Lee, Y-O., (2009), « *Transcending Ethnicity: Diasporicity in A Gesture Life*. » Dans *Journal of Asian American Studies* 12 (1). Baltimore : Johns Hopkins University Press.

- Levi G., (1991), « *On Microhistory.* » Dans *New Perspectives on Historical Writing.* Cambridge : Polity Press.
- Levy A., (2020), « *Striving to be Separate: The Jewish Struggle for Predictability in Casablanca.* » Dans *Anthropological Quarterly*, 93 (1) : 1579-1606. George Washington University Institute for Ethnographic Research.
- Levy A., (2015), *Return to Casablanca: Jews, Muslims, and an Israeli Anthropologist.* Chicago et Londres : The University of Chicago Press.
- Levy A., (1997), « *To Morocco and Back: Tourism and Pilgrimage among Moroccan-Born Israelis.* » Dans *Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, dirigé par Eyal Ben-Ari et Yoram Bilu, 25-46. Albanie : State University of New York Press.
- Maisel S., (2013), « *The Construction of Virtual Identities: Online Tribalism in Saudi Arabia and Beyond.* » Dans *Anthropology of the Middle East and North Africa: Into the New Millennium*, dirigé par Sherine Hafez and Susan Slyomovics. Indiana : Indiana University Press.
- Ouaknine-Yekutieli O. et Yigal S. N., (2016), « 'My Heart is in the Maghrib': *Aspects of Cultural Revival of the Moroccan Diaspora in Israel.* ». Dans *Hespéris-Tamuda* LI (3). Rabat : Mohamed V University.
- Piquin J-M., (1959), *Thèmes unitaires du nationalisme marocain à travers l'hebdomadaire de langue française le journal « Al-istiqlal.* » Rabat.
- Schroeter D., (2008), « *The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities.* » Dans *Jewish Social Studies, New Series* 15 (1) Sephardi Identities : 145-164. Bloomington : Indiana University Press.
- Chetrit Sami S., (2009), *Intra-Jewish Conflict in Israel: White Jews, Black Jews.* New York : Routledge.
- Daniel S., (2008), « *The Shifting Boundaries of Moroccan Jewish Identities.* » Dans *Jewish Social Studies New Series*, 15 (1) : 145-164. Indiana : Indiana University Press.
- Shelef Nadav G., (2010), *Evolving Nationalism: Homeland, Identity, and Religion in Israel, 1925-2005.* Ithaca et Londres : Cornell University Press.
- Shohat E., (1988), « *Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims.* » Dans *Social Text*, 19/20 : 1-35. Caroline du Nord : Duke University Press.
- Smootha S., (1972), « *Israel and Its Third World Jews: Black Panthers: The Ethnic Dilemma.* » Dans *Society* 9 (7).
- Sökefeld M., (2001), « *Reconsidering Identity.* » Dans *Anthropos* 96 (2) : 527-544. Anthropos Institut.
- Throssell K., (2018), « *In the Mouths of Babes: A Discussion of the Use of Semidirective Projective Interviews with Children.* » Dans *Bulletin de Sociological Methodology*, vol. 137-138 : 25-44. Londres : SAGE publications.
- Tsagarousianou R., (2004), « *Rethinking the Concept of Diaspora: Mobility, Connectivity and Communication in a Globalised World.* » Dans *Westminster Papers in Communication and Culture*, 1 (1).
- Van Hear N., (1998), *New Diasporas.* Londres : UCL Press.
- Wolitz S. L., (1994), « *Imagining the Jew in France: From 1945 to the Present.* » Dans *Yale French Studies* (85) : 119-134.