Chapitre 9

Entre deux patries et deux diasporas

Orit Ouaknine-Yekutieli¹

*Mon grand-père défait, est assis sur le balcon de sa maison à Béer Sheva
fixant les voisins bruyants et les petits-enfants qui jouent
Il n'est pas là
Nous courons devant lui, passant devant une photo d'un grand-père
celle qui reviendra m'accompagner plus que la douleur de mes parents
plus que ma révolte
elle me conduira à sa terre natale
au tissage des fils d'or
aux longues, très longues bobines
et le garçon qui sera mon père court et tend des fils d'or
lorsqu'ils seront vendus, ils suffiront pour un repas de Shabbat, et peut-être
seulement pour une bouteille de Mahia
Je tisse votre histoire en soie-or et en coton brut*

Introduction

Dans le contexte de ce volume de Marocains de l'extérieur qui met l'accent sur les expériences personnelles, cet article présente quelques réflexions sur l'évolution de ma marocanité diasporique, qui m'a finalement conduit à une occupation académique et émotionnelle approfondie avec cette problématique. L'article oscille entre le personnel et le communautaire afin d'attirer l'attention sur mon cas et son intégration à « l'histoire » de ma génération en Israël. Après avoir relaté certains souvenirs de jeunesse dans la première partie de l'article, je traite dans un deuxième temps et de façon concise de l'évolution des perceptions de la marocanité en Israël à partir des années 1950, pour, enfin, revenir à l'aspect personnel et réfléchir à ma trajectoire dans le cadre plus large des expériences diasporiques et post-diasporiques.

1. Souvenirs d'enfance

Mon père est né à Fès alors que ma mère est née à Constantine. Ils ont tous les deux immigré en Israël à l'adolescence. Ils se sont rencontrés et mariés dans la ville de Beer-Sheva, au sud du pays, qui abritait un grand mélange d'immigrants venant principalement d'Afrique du Nord. Lorsque j'étais très jeune, mes parents ont vécu pendant quelques années en France, puis sont revenus en Israël. À la maison, ils avaient l'habitude de parler français, une réalité à laquelle je résistais, enfant, en leur demandant de revenir à l'hébreu. Ma résistance résultait d'un récit

---

¹ Traduit de l'anglais par Asmae Boukanouf

persistant adressé à mes camarades de classe et à moi, de la maternelle au lycée, à savoir que nous devons être reconnaissants à l'État d'Israël qui avait sauvé nos familles du sort malheureux que les Juifs avaient enduré pendant 2000 ans – celui de la diaspora. Le paradigme était que la diaspora est une tache honteuse de l'histoire nationale juive qui devait être effacée en même temps que ses attributs, les plus apparents dans le mélange diversifié de cultures, de langues et de coutumes des Juifs arrivant du monde entier. Le système éducatif dans sa globalité a propagé que l'hébreu devait être la seule langue des Juifs qui se rassemblaient en Israël. Influencée par cet endoctrinement du *Melting Pot*, qui s'opposait aux autres langues et accents, je n'ai pas collaboré au multilinguisme de mes parents et j'ai insisté pour qu'ils utilisent l'hébreu. Rétrospectivement, j'ai découvert plus tard qu'un certain nombre de mes amis, ainsi que ceux qui étaient un peu plus âgés que moi, agissaient de la même manière à cette époque (Dahan-Kalev, 2001).

Lorsque, de temps à autre, ma grand-mère marocaine venait me chercher à l'école, et qu'elle parlait plus le marocain que l'hébreu, je me sentais gênée, surtout que son accent marocain était très perceptible. Mon grand-père, pour qui j'ai composé le poème au début de cet article, quant à lui, semblait aliéné, et ne trouvait pas sa place dans le nouveau pays.

Après que mes parents aient changé de lieu de travail, nous avons déménagé dans un Mochav² à proximité de Tel-Aviv où j'ai fréquenté une école régionale réputée où la plupart des enfants venaient des kibboutzim (colonies collectives) voisins, peuplés majoritairement de familles *ashkénazes* (juifs d'origine européenne). Ce contexte était très différent de celui que j'avais connu à Beer-Sheva, où avaient vécu les familles et les communautés plus larges de mes parents. La première fois que l'enseignant m'a appelé par mon nom de famille très marocain en plein classe, tous les regards se sont tournés vers moi, et je me suis sentie très différente. Ce sentiment de différence s'est immédiatement traduit par un besoin inconscient de vouloir apprendre à s'intégrer dans ce nouvel environnement. Plus tard, surtout après avoir lu l'épilogue d'Ella Shohat (2006) à la traduction en hébreu de *Les Damnés de la Terre* de Frantz Fanon, où elle parle également des immigrants juifs en provenance de pays musulmans venant s'installer en Israël, j'ai réalisé que ma réaction était très « fanonienne » par nature.

Le cadre programme d'éducation nationale, prévoit qu'à l'âge de 12-13 ans, tous les écoliers juifs israéliens soumettent un « Projet Racines ». Ce projet vise à raconter les origines de la famille et à décrire comment elle a immigré en Israël. En entendant mes camarades de classe ashkénazes qui parlant de leurs projets, décrivaient comment leurs grands-parents étaient des « pionniers » (à l'époque, il y avait une éthique locale du prestige des « pionniers ») qui ont construit les premiers kibboutzim, villes et usines, je me suis plainte à mon père : « *Je n'ai rien à écrire. Mes grands-parents n'ont rien construit ici. Ils n'étaient pas des pionniers ...* ». « *Tu apprendras* », m'a répondu mon père.

Au cours de mes années de lycée, qui ont coïncidé avec l'éveil des *Mizrahim*³ dans les années 1970, et avec le changement politique important qu'a connu le pays (voir ci-dessous), j'ai renoué entièrement avec mon identité nord-africaine,

---

² Village agricole semi-collectif

³ Dénomination commune pour les Juifs israéliens venant de pays musulmans

ainsi qu'avec l'arabe et le français de ma famille. Depuis, je me suis retrouvée entraînée d'interroger intensément les aînés de notre communauté sur nos origines et à écouter avidement les histoires de leur jeunesse au Maroc et en Algérie. Je voulais en savoir plus sur ces autres patries, vers lesquelles ils semblaient éprouver une incroyable nostalgie. En écoutant de nombreux récits de ce type, il m'est apparu qu'ils étaient à plusieurs niveaux ; à côté des souvenirs nostalgiques, des modes de narration récurrents apparaissaient. Des récits contenant la formule « *autrefois, c'était bien* » étaient plus courants, suivie d'élaborations telles que « *la communauté était plus forte jadis... tout le monde se souciait des autres... l'éducation était bien meilleure... la nourriture était plus savoureuse* », etc. En ce sens, un profond sentiment de perte semblait envelopper tous les souvenirs.

Il m'a fallu un certain temps avant de pouvoir aborder et entamer la recherche sur ces questions plus longuement, surtout qu'en plus d'élever trois enfants et d'avoir des difficultés en tant que jeune famille, l'emploi était notre principale préoccupation. Cependant, à un moment donné, je ne pouvais plus réprimer ma curiosité. J'ai démissionné de mon emploi et me suis inscrite à l'université pour poursuivre mes études supérieures. Je voulais acquérir des perspectives plus complexes sur les conflits que j'observais entre les souvenirs, la nostalgie, les langues, les récits et les réalités actuelles. Je souhaitais en apprendre davantage sur le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord, mieux comprendre la dialectique de l'arabisme palestinien et m'ouvrir à d'autres historiographies que celles dans lesquelles j'avais grandi.

Parallèlement au programme académique formel, je suis devenue un guide touristique au Maroc. J'arrivais souvent avant les groupes ou je restais après leur départ pour acquérir un sentiment personnel d'appartenance au pays, visiter des lieux, et apprendre la *darija* et un peu de *tashelhit*.

Dans ces circonstances, j'avais l'impression que le Maroc redevenait mon autre patrie.

2. Une histoire concise de la diaspora marocaine en Israël

De nombreux épisodes de ma biographie sont partagés par d'autres personnes en Israël. En devenant une chercheuse qui est en même temps un membre de la communauté qu'elle étudie - mélangeant aussi bien l'éthique que l'émique - j'ai pu voir plus clairement comment ces multiples histoires personnelles construisent une image générale, et réciproquement comment cette image affecte les nombreuses biographies individuelles. Il est également apparu clairement que le cadre de référence pour aborder l'histoire de la diaspora marocaine est celui de l'ensemble des Mizrahi qui, d'une part, luttait pour la reconnaissance de l'unicité de ses communautés spécifiques et, d'autre part, aspirait à une plus grande appartenance à l'israélité. La part marocaine dans la lutte des Mizrahi est particulièrement prononcée en raison de la taille de la communauté et de son haut niveau d'engagement - comme dans le cas des Panthères Noires (voir ci-dessous).

Environ 250.000 marocains ont émigré en Israël dans les années 1950-60, où ils vivent actuellement, avec leurs descendants, dont le nombre est entre 750.000 et 1 million (Boum, 2010; Baïda, 2011). En tant que tels, ils constituent l'une des plus grandes diasporas maghrébines au monde.

Pour la plupart des immigrants marocains, le déménagement en Israël a constitué un changement radical de leur statut social et économique. Bien que formellement ils soient considérés comme des citoyens égaux, à leur arrivée, ils ont très souvent été traités de manière inégale et ont été implantés dans des régions périphériques et difficiles à vivre faisant face à des niveaux élevés de pauvreté et de chômage. Beaucoup d'entre eux ont vécu des bouleversements de leur statut social tout en s'adaptant à la nouvelle situation dans laquelle les formes culturelles qu'ils avaient connues et appréciées au Maroc avaient été mises de côté (Smooha, 1984).

Ce bouleversement et le vide qu'il a généré ont été en partie créés volontairement par le système hégémonique qui a essayé, dans le cadre de sa politique du *Melting Pot*, d'effacer la grande diversité de la diaspora et de fondre tous les immigrants dans le même modèle imaginé du « Juif israélien ». Cette image a été façonnée d'après un prototype européen imaginaire et présentée comme l'opposé de l'image hyper-orientaliste présumée du « Juif marocain ».

Après le choc migratoire subi par les nouveaux arrivants, la contestation de leur statut a commencé. En 1959, les immigrants juifs marocains du quartier défavorisé de Wadi Salib à Haïfa se sont révoltés contre la discrimination continue des immigrants nord-africains par l'État israélien. Menées par des activistes marocains, les manifestations ont dévoilé pour la première fois la profonde frustration des immigrants nord-africains face à leur marginalisation et à leur discrimination socio-économique et culturelle. Au cours des émeutes, un petit groupe de manifestants a levé une photo du roi Mohammed V en déclarant : « Nous sommes ses fils, pas ceux de Ben-Gurion ! ». Les manifestations se sont étendues à d'autres endroits mais ont été sévèrement réprimées par le gouvernement qui les a décrites comme de fausses allégations (Dahan-Kalev, 1999 ; 2006 ; Ouaknine-Yekutieli et Nizri, 2016).

Après la victoire israélienne lors de la guerre de 1967, l'euphorie qui régnait chez de nombreux Israéliens juifs a détourné l'attention du public de la discrimination économique et culturelle des Mizrahim. Cependant, les conditions ne s'étant pas améliorées, une nouvelle révolte éclate en 1971 dans le bidonville de Musrara à Jérusalem, menée par un groupe qui se faisait appeler « Les Panthères Noires. » Initialement associé à la gauche israélienne, le groupe a adopté le nom et certains concepts généraux du mouvement américain Black Power, créant ainsi un parallélisme de vocabulaire entre « Mizrahi » et « Noir ». Comme les manifestations précédentes, ce mouvement était également dirigé par des activistes marocains. Ils ont contesté la discrimination des juifs Mizrahi, leurs mauvaises conditions de vie, les taux de chômage élevés, et l'inégalité des chances par rapport aux prérogatives accordées aux immigrants juifs d'Union soviétique. Comme lors des anciennes émeutes de Wadi Salib, les manifestations ont été accueillies par une réaction ferme et quelque peu paniquée du gouvernement.⁴

La montée des protestations des Panthères Noires a coïncidé avec la traumatisante guerre du Yom Kippour de 1973, qui a été suivie par des vagues de manifestations antigouvernementales (Hattis, 1999). En réaction à ces événements, le gouvernement a essayé d'améliorer son attitude envers les Mizrahim en créant des institutions de soutien comme le Centre d'intégration de l'héritage des juifs

---

⁴ Entretien avec Reuven Abergel, 2015.

orientaux. Néanmoins, en ce qui concerne le parti au pouvoir, ces efforts sont arrivés un peu trop tard. Lors des élections de 1977, le Parti Travailleiste, qui dirigeait le pays depuis sa création, a été chassé du pouvoir par l'opposition, le Parti Likoud. Ce tournant s'est produit en grande partie en raison d'un vote massif des Juifs Mizrahi contre le pouvoir précédent dont ils étaient très déçus (Ram, 2015 ; Ouaknine-Yekutieli et Nizri, 2016).

En plus du changement gouvernemental, la situation a confirmé le poids électoral de la communauté marocaine. Réalisant que la nouvelle administration était lente à améliorer les besoins de la communauté, les immigrants marocains ont créé leurs partis politiques : *Beyahad* de Sam Ben-Chetrit (né à Talsint), *Tami* dirigé par Aharon Abu-Haseirah (né à Arfoud), et *Shas* dirigé par Nissim Ze'ev, né en Israël dans une famille originaire d'Irak, Shlomo Dayan (né à Tétouan) et Itzhak Peretz (né à Casablanca).

Comme c'est souvent le cas à travers le monde, lorsque les communautés diasporiques acquièrent un pouvoir électoral, leur culture commence à être perçue différemment ; elle est reconnue et commence à être considérée comme un « enrichissement » de ce qui était supposé être la culture nationale par les forces dominantes. Ce schéma s'est produit en Israël également à partir des années 1980, et s'est traduit par une série de productions culturelles traitant de l'expérience de l'émigration et des difficultés d'installation en Israël, et qui étaient l'œuvre d'immigrants marocains de première et deuxième générations (Ouaknine-Yekutieli et Nizri, 2016 : 177, note 46).

Alors que l'État et la communauté diasporique marocaine étaient impliqués dans diverses stratégies de collaboration et de cooptations politiques, le jeune activiste marocain Shaul Ben-Simhon a fait sortir le festival de la *Mimouna* des limites de la communauté marocaine pour l'intégrer dans la sphère publique nationale. En quelques décennies seulement, sa démarche a fait de la *Mimouna* un élément de la culture israélienne dominante tout en le transformant en un événement fréquenté par les plus hautes personnalités politiques à la recherche du vote de la diaspora marocaine (Shar'abi, 2009).

Sur la scène internationale, la période allant du milieu des années 1980 au début des années 2000 a vu une amélioration des relations entre le Royaume du Maroc et l'État d'Israël. En 1986, le roi Hassan II a invité le Premier ministre israélien Shimon Peres au Maroc. Cet acte a ouvert les portes aux Juifs marocains d'Israël pour qu'ils entreprennent des « visites patrimoniales » dans leur ancienne patrie. Ces voyages ont eu une signification profonde pour les membres de la communauté diasporique marocaine qui ont pu renouer avec leurs vies antérieures, leurs souvenirs, leur langue et leurs traditions. En outre, ces voyages ont eu un effet positif sur la diaspora marocaine en Israël en démontrant aux juifs Israéliens ayant d'autres origines l'attachement émotionnel et culturel de la diaspora marocaine à leur ancienne patrie.

Parallèlement à ces processus, un nouveau sentiment de marocanité s'est développé en Israël, particulièrement visible dans la production culturelle des artistes, écrivains, chanteurs, acteurs et réalisateurs de la deuxième à la quatrième génération. L'un des meilleurs exemples de cette activité est celui des théâtres en langue marocaine en Israël, le premier ayant été créé par l'actrice et directrice de

théâtre Ronit Ivgi au début des années 2000. La motivation initiale de la création de ces théâtres était de produire une culture accessible aux générations des plus âgés de la communauté diasporique qui étaient privés de théâtre dans leur langue. Il s'agissait d'un acte de respect envers une génération qui se sentait culturellement écartée des productions théâtrales israéliennes dominantes.⁵ Depuis lors, le public qui assistait à ces productions s'est élargi pour inclure des générations plus jeunes et de nombreux fans. La plupart des spectacles de ce genre étaient des comédies faisant référence à la vie quotidienne de la communauté juive marocaine. Ils représentent des géographies et temporalités multiples, du Maroc d'avant la migration, en passant par les calamités de la migration, les premières années dans le nouveau pays, et la vie actuelle en Israël. La plupart des pièces théâtrales contiennent des références au Maroc : le drapeau marocain⁶, des photos des rois Mohammed V⁷, Hassan II,⁸ et Mohammed VI⁹, des références à des lieux réels du Maroc, dont beaucoup représentent les paysages des années 1950-1960, et des chansons qui évoquent la nostalgie du bon vieux temps (Ouaknine-Yekutieli et Nizri, 2016). La scène théâtrale est donc devenue une arène essentielle pour imaginer le Maroc, en combinant souvenirs, réalités et fiction.

Comme mentionné précédemment, ces politiques culturelles (Shohat et Alsultany, 2013) ne se limitent pas au théâtre, mais se retrouvent dans d'autres domaines culturels tels que le milieu académique, la littérature, le cinéma, les arts du spectacle et la cuisine. Ce processus témoigne d'un désir sincère et d'un attachement à un sens unique de la marocanité. Il renforce l'identité de la diaspora marocaine en Israël. Il soutient financièrement de nombreuses personnes, démontrant ainsi que la marocanité peut également devenir un bien.

3. Devenir une chercheuse sur le judaïsme marocain

Au début de mon travail universitaire, je me suis concentrée sur les aspects de l'histoire culturelle générale du Maroc, voie de recherche qui n'avait pas souvent cours parmi les chercheurs israéliens qui s'intéressaient au Maroc. Ma thèse de maîtrise portait sur l'histoire et la biographie de Thami Al-Glaoui, le Pacha de Marrakech, et ma thèse de doctorat traitait de la manière dont les artisans de la ville de Fès racontent la modernité et y font face. Cependant, ces recherches m'avaient aussi involontairement redirigé vers des sujets juifs car il semblait que les Juifs étaient liés à presque tous les sujets de l'histoire du Maroc.

Cette prise de conscience a coïncidé avec la recherche des traces de ma famille au Maroc. Dans ce contexte, j'ai vécu un « événement fondateur » personnel dont je me souviens avec beaucoup de détails. Lors de mon premier voyage à Fès, mon

---

⁵ Entretien avec Ronit Ivgi 2011, 2015, et Asher Cohen, 2015.

⁶ E.g., Asher Cohen, « The Gossiper, » 2012, <https://youtu.be/SFIZzIVKeSo>, consulté le 9 Octobre 2021.

⁷ Asher Cohen, « L'avare, » 2012, <https://youtu.be/178Vp3r40Jk>, et « Wedding in Square, » 2013, <https://youtu.be/RcikYyGjJxc>, consultés le 9 Octobre 2021.

⁸ Gibli Yakov, « Untitled theatre play, » 2011, <https://youtu.be/SnIET2gBwDc>, consulté le 9 Octobre 2021.

⁹ Asher Levi, « L'mra kbiha, » 2013, <https://youtu.be/prz4fdECW5w>, consulté le 9 Octobre 2021.

père m'avait demandé d'essayer de trouver la maison de sa famille dans le Mellah de cette ville.

« *Comment vais-je trouver la maison ?* », lui ai-je demandé.

Mon père a alors dessiné une carte que j'ai essayé de lire comme une carte normale. Mais, apparemment, il avait dessiné une sorte de vue aérienne des toits de la ville avec les chemins qu'il utilisait pour courir d'une maison à l'autre quand il était enfant avant d'émigrer en Israël avec son groupe appartenant à un mouvement de jeunesse. Il m'a montré une ruelle menant de la rue principale du Mellah à une cour fermée. « *Celle-ci était notre rue* », a-t-il indiqué sur la carte, ajoutant : « *Toute la famille y avait vécu : nous y étions père, mère, tantes, oncles et beaucoup d'enfants.* »

Quand je suis arrivée à Fès, je suis entrée dans le Mellah avec la carte, accompagnée dans mes pensées par les croquis, les histoires et la biographie de mon père. Mon imagination a dérivé vers l'intrigue du film *Halfaouine, l'enfant des terrasses*. Ce film décrit l'évolution de Noura, qui, enfant à Tunis, avait l'habitude de passer d'un toit à l'autre, tout comme mon père avait visualisé son enfance sur les toits. En pensant à sa carte, j'ai aussi imaginé le plan dessiné pour l'anthropologue Stefania Pandolfo. Il s'agissait d'un plan du Qsar (village fortifié) qui a servi d'outil à ses recherches dans la vallée du Drâa, dans le sud du Maroc, et avec lequel elle tentait de s'orienter dans les dédales de la réalité, de la mémoire et des rêves (Pandolfo, 1997). À partir de ces connotations, mes pensées ont dérivé vers les histoires de ma mère, des labyrinthe des toits fassi, aux souvenirs des réunions des femmes dans les hammams de Halfaouine, et aux ruelles sinueuses de Constantine en Algérie où elle est née et a grandi. Ces histoires racontent la peur d'une jeune fille face à la guerre qui faisait rage autour d'elle et sa nostalgie de son ancien quartier où juifs et musulmans vivaient côte à côte. Ces ruelles ont dépeint le paradis perdu de l'enfance à travers ses souvenirs et ses récits, reflétant une dissonance entre la peur et la nostalgie, et les réalités passées échangées contre ce qui est communément identifié comme une vie de « meilleure qualité » en Israël.

J'ai suivi la carte de mon père, j'ai tourné à gauche de la rue principale du Mellah, et l'endroit qu'il avait décrit se trouvait là où il était attendu : une petite place ombragée par de vieux et hauts bâtiments qui l'entouraient. Tout autour, il y avait plusieurs entrées étroites et des fentes de fenêtres qui perçaient des murs de pierre usés. Alors que je me tenais là, entre réalité et mémoire, les mots que l'anthropologue maroco-canadien d'origine juive Mikhaël Elbaz a dit à son collègue et interviewé Abraham Serfaty,¹⁰ me sont revenus en mémoire :

« *Je me suis exilé volontairement du Maroc [...] Je suis devenu anthropologue dans la solitude. Je me sens étranger à ce qui m'était familier [...] Je reviens vers la demeure sans retrouver les figures d'antan. Il reste la mémoire des pierres, les pas des revenants, les sépultures, les résidus de la langue maternelle. Ils sont tous partis [...]. Le monde d'hier est à jamais englouti.* » (Serfaty et Elbaz, 2001 : 68).

¹⁰Un communiste juif marocain, qui avait été arrêté pendant de nombreuses années pour son opposition à la politique du roi Hassan II, a été expulsé du Maroc et y est retourné.

Des enfants qui couraient partout m'ont tiré de mes pensées. Ils ont appelé une voisine âgée.

« *Qui êtes-vous ? Qui cherchez-vous ?* », demande-t-elle.

« *Je suis la fille de Joseph Ouaknine - Jojo. La petite-fille d'un tel et tel, la nièce de ceux et celles qui ont vécu ici.* »

« *Bienvenue* », m'a dit la dame qui m'a invité à entrer dans sa maison humide. Une lourde porte en bois, des marches étroites et hautes en pierre, des restes de tuiles colorées qui témoignaient d'une beauté ancienne presque entièrement cachée sous des couches de plâtre et de saleté.

Elle m'a dit : « *C'est la maison de ton père, et c'est là qu'était l'hôtel de ton grand-père* » et, à ma grande surprise, elle a cité les oncles et les tantes de mon père par leurs noms et m'a demandé comment ils allaient. Nous avons ri et pleuré en parlant de ceux qui sont morts, et de ceux qui sont encore en vie. Nous avons parlé de la tante qu'elle aidait à coudre quand elle était enfant et chez qui elle mangeait les « *gâteaux spéciaux* » que les Juifs préparaient à la Pessah. En partant, elle a promis de garder un œil vigilant sur la maison de mon père.

Cette visite m'a donné le sentiment que je ne visitais pas un lieu étranger mais bien un endroit accueillant et chaleureux. La maison de mon père m'a beaucoup ému. Néanmoins, elle était beaucoup plus petite que je ne l'avais imaginée. « *Celui qui se souvient des lieux de son enfance se les rappelle plus grands qu'ils ne l'étaient* », ai-je dit à mon père sur un ton anthropologique et psychologique à mon retour en Israël « *Ta théorie ne me semble pas correcte* », m'a-t-il répondu (Ouaknine-Yekutieli, 2016).

L'ancienne maison familiale du Mellah et ses vagues de mémoire et d'associations déclenchèrent mon intérêt pour la recherche sur l'histoire juive marocaine dans le contexte de la société marocaine et pour l'étude de la diaspora marocaine dans mon autre patrie, Israël.

En outre, le travail accumulé au Maroc m'a ouvert les yeux sur des phénomènes que j'observais au sein de « ma » diaspora marocaine. Par exemple, comme mentionné plus haut, j'étais depuis longtemps consciente d'un modèle récurrent de narration diasporique qui tendait à glorifier le « bon vieux temps » dans l'ancienne patrie par rapport aux déficiences actuelles dans la nouvelle patrie. Un récit similaire à celui-ci dans sa forme (mais pas dans son contenu) avait également émergé de mon étude parmi les artisans de Fès dans laquelle j'avais analysé leur conception de la modernité (Ouaknine-Yekutieli, 2015). Dans les deux cas, le récit dépeint une période antérieure où régnaient l'honneur, l'intégrité et l'unité, et qui contrastait avec un état actuel considéré comme pire à ces égards. Les pertes liées à la modernité sont en effet évidentes dans les deux cas - perte de la patrie et des communautés passées dans un cas, et perte des anciennes normes et professions artisanales dans l'autre cas. Cependant, tout en soulignant les dommages causés par la modernité, ce récit renforce en même temps l'un des principaux thèmes de la modernité: le présent n'étant par définition pas assez bon, nous devrions demeurer insatisfaits et transformer cette insatisfaction en une quête perpétuelle de quelque chose de meilleur que seule la modernisation peut

atteindre. C'est ainsi que ce « récit de crise » est simultanément le produit de la modernité tout en la reproduisant (Ouaknine-Yekutieli, 2015 : 123-4).

4. Devenir post-diasporique

Influencés par les récits enthousiastes de mes voyages au Maroc, mes parents ont décidé de se joindre à moi et de visiter à leur tour aussi le pays. Dès sa première visite, mon père a senti qu'il était rentré chez lui, et cette visite a été suivie de beaucoup d'autres.

En arrivant à Fès, la priorité absolue de mon père était de voir de ses propres yeux la maison de son enfance. En marchant avec lui, je me suis rendue compte que même si j'avais bien identifié la rue et la petite place, je m'étais trompée dans l'identification de sa maison. Elle se trouvait de l'autre côté de la cour, en face de l'endroit que j'avais détecté avec l'aide de la vieille voisine. Elle était effectivement grande, comme dans son souvenir. Ainsi, non seulement je n'ai pas trouvé la bonne maison, mais mon diagnostic, « *celui qui se souvient des lieux de son enfance se les rappelle plus grands qu'ils ne l'étaient* », malgré toutes ses références anthropologiques et psychologiques, s'est avéré faux. Plus largement, cette expérience unique a démontré comment les souvenirs du passé des familles se mêlent à de multiples interprétations pour créer de nouvelles narrations et comment ces narrations sont les multiples touches de peinture qui produisent l'image globale de la diaspora juive marocaine.

Un « ton » particulier de cette image globale, qui est devenu plus clair avec le temps, est celui des « retours diasporiques » - ces mouvements constants et continus de va-et-vient entre les patries/diasporas, qui, entre autres mérites, facilitent la gestion du traumatisme de l'immigration (Pedaya, 2011).

Les retours de la diaspora marocaine se manifestent et se célèbrent souvent à travers la production culturelle ; au cinéma, par exemple dans *Juifs marocains* (1978) de Haim Shiran, et *Le Retour à Oulad Moumen*, (1991) d'Izza Genini ; en musique, avec des spectacles comme les concerts de Neta Elkayam qui ont lieu à la fois au Maroc et en Israël,¹¹ ou en littérature, avec des romans comme *Les pierres en marbre pur* de Herzal Cohen (Cohen, 2004).

La voie du « retour » académique que j'emprunte est essentiellement parallèle à celle de la production culturelle. Cependant, ici les chercheurs célèbrent leurs retours individuels tout en cherchant des expressions et des explications pour des événements sociaux et historiques plus larges - à noter *le Retour à Casablanca ; Juifs, Musulmans et un anthropologue israélien* d'André Levy (Levy, 2015).

Les fréquents déplacements entre mes deux patries, Israël et le Maroc, m'ont également permis d'acquérir des perspectives supplémentaires sur le discours public dans lequel j'ai été élevé. Dans mon enfance, on m'a appris à considérer les immigrants juifs arrivés en Israël en provenance du Maroc et d'ailleurs comme les membres d'une société composée de diverses diasporas, qui avaient fini par rentrer « chez elles » après des siècles d'exil. Dans ce contexte, la « patrie » était conçue comme le lieu vers lequel ils avaient émigré, Israël, et non comme le lieu d'où

¹¹<https://www.netaelkayam.com/press>

ils étaient arrivés¹². Les retours fréquents à la patrie antérieure ont ouvert, pour moi et pour d'autres, des points de vue supplémentaires, qui montrent clairement qu'Israël est une diaspora tout autant qu'une patrie. Par conséquent, le fait d'être en mouvement « entre deux patries » est devenu interchangeable avec le fait de se déplacer « entre deux diasporas » (voir également Levy, 2015 : 146-154).

Parallèlement, l'aura négative du concept de « diaspora », qu'on m'a appris à reconnaître, s'est estompée. Le paradigme dogmatique selon lequel une diaspora est quelque chose dont il faut avoir honte est devenu, pour moi comme pour beaucoup d'autres, une conception dépassée. Notamment, cette notion a été promue par mes deux pays d'origine, car il fut un temps où le Maroc aussi considérait ses communautés diasporiques avec des perceptions négatives (Drhimeur, 2020). Mes mouvements et mes retours, qui m'ont aidé à saisir les bons côtés de la diaspora, ou du fait d'être diasporique, indiquaient que je devenais post-diasporique (Rollins, 2010 : 246-7 ; Laguerre, 2017 : 11-32).

En tant que membre post-diasporique de la diaspora marocaine, rejoint par des amis qui partagent des biographies et des sentiments similaires, nous avons créé au cours de la dernière décennie plusieurs voies pour partager et rechercher les biographies de nos communautés. Il s'agit notamment de *My Heart is in the Maghreb*, un groupe de chercheurs, d'étudiants diplômés et d'étudiants de troisième cycle, dont l'objectif est d'étudier la renaissance culturelle de la marocanité dans les diasporas en utilisant des méthodes historiques, anthropologiques, sociologiques, architecturales et visuelles. Le *forum pour l'étude des juifs et des chrétiens dans les cultures musulmanes* est un deuxième lieu de rencontre. Ce dernier réunit des chercheurs de diverses institutions académiques pour étudier la culture et l'histoire des groupes socioreligieux qui ont vécu ou vivent actuellement dans la sphère culturelle islamique. L'hypothèse fondamentale du forum est que l'étude de l'histoire du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord nécessite une appréciation de la contribution des groupes locaux juifs et chrétiens à la culture islamique et, de manière complémentaire, que ces groupes ne peuvent être étudiés que dans le cadre de l'histoire de la culture islamique (Ouaknine-Yekutieli, Ram et Anzi, 2020). Enfin, nous avons récemment lancé *Bladna*, un groupe d'action et de recherche dont l'objectif est de renforcer les liens entre la diaspora marocaine mondiale de toutes les ethnies et religions et leur pays d'origine, le Maroc. Ce groupe aspire à renforcer les liens entre la diaspora marocaine et sa patrie, à réfléchir à des moyens créatifs permettant d'être à la fois résident et immigrant, à préserver et à maintenir le patrimoine marocain dans la diaspora, à collecter des fonds pour des projets au Maroc, à étendre l'entraide aux immigrants marocains, à mener des recherches historiques et sociologiques sur la diaspora et l'immigration, et à permettre aux jeunes générations d'accéder à tous les aspects de la culture marocaine.

La condition post-diasporique m'a donc contraint à des tentatives de type thérapeutique de reconstruction de la patrie au sein de la diaspora et vice versa, une situation que j'accepte de tout cœur. Entre mes deux patries et mes deux diasporas, je suis à la fois un produit de cet entre-deux et l'une de ses chercheurs et conteurs.

---

¹² Pour plus de développement sur ce type de discours, voir Raz-Krakotzkin, 2017

Bibliographie

- Baida J., « The Emigration of Moroccan Jews, 1948-1956. », (2011), In *Rethinking Jewish Culture and Society in North Africa*, edited by Emily Benichou Gottreich and Daniel J. Schroeter, 321-333. Bloomington: Indiana University Press.
- Boum A., (2010), From 'Little Jerusalems' to the Promised Land: Zionism, Moroccan Nationalism, and Rural Jewish Emigration. *The Journal of North African Studies*, 15(1): 51-69.
- Cohen H., (2004), *Stones of Pure Marble*. Tel-Aviv: Am Oved. [In Hebrew].
- Dahan-Kalev H., (1999), The Wadi Salib Riots. *Theory and Criticism* 12-13: 149-157. [In Hebrew].
- Dahan-Kalev H., (2001), You're so Pretty—You Don't Look Moroccan. *Israel Studies* 6(1): 1-14.
- Dahan-Kalev H., (2006), The Study of Oriental Jewry in Israel — Moroccan Jewry as the Test Case. *Pe'amim* 108: 87-126 (In Hebrew).
- Drhimeur L. A., (2020), *Moroccan Diaspora politics since the 1960s: Literature Review*. DOI: 10.5281/zenodo.4080855 ERC AdG PRIME Youth ISLAM-OPHOB-ISM 785934.
- Frankel Oz., (2008), « What's in a Name? The Black Panthers in Israel. » *The Sixties: A Journal of History, Politics and Culture* 1: 9–26.
- Hattis S. R., (1999), « The Domestic Fallout of the Yom Kippur War. » *Israel Affairs* 6: 177-194.
- Laguerre M. S., (2017), *The Postdiaspora Condition: Crossborder Social Protection, Transnational Schooling, and Extraterritorial Human Security*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Levy A., (2015), Return to Casablanca; Jews, Muslims and an Israeli Anthropologist. Chicago: the University of Chicago Press.
- Ouaknine-Yekutieli O., (2015), « Narrating a Pending Calamity – Artisanal Crisis in the Medina of Fes (Morocco). » *International Journal of Middle East Studies* 47(1): 109-129.
- Ouaknine-Yekutieli O., (2016), « Fieldwork among the Artisans of Fes, Morocco », in Ruth Ginio, Noa Levy and Lynn Schler (Eds.) *The Field in Africa: Experiences of Research and the Construction of Knowledge*. Pardes and Tamar Golan Africa Center, Ben-Gurion University, Haifa. Pp. 29-45 [in Hebrew].
- Ouaknine-Yekutieli O. and Yigal S. Nizri, (2016), « My Heart is in the Maghrib »: Aspects of Cultural Revival of the Moroccan Diaspora in Israel. *Hesperis Tamuda*, 51(3): 165-194.
- Ouaknine-Yekutieli O., Ram H. and Anzi M. (editors), (2020), *Jama'a, Interdisciplinary Journal for the Study of the Middle East*, volume 25: *Jews, Christians and Minorities in Muslim Cultures*. (In Hebrew).
- Pandolfo S., (1997), *Impasse of the angels*. Chicago: the University of Chicago Press.
- Pedaya H., (2011), *Walking Through Trauma*. Tel Aviv: Resling. (In Hebrew).
- Ram U., (2015), Israeli Sociology: Social Thought Amidst Struggles and Conflicts. » *Irish Journal of Sociology* 23: 98-117.
- Rollins J. (2010), Post-diaspora and the Poetics of 'What?' in Fred Wah's Diamond Grill. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 19(2-3): 229-253.
- Serfaty A. et Elbaz M., (2001), *L'insoumis, Juifs, Marocains et rebelles*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Shar'abi R., (2009), *The Mimouna Festival, From the Periphery to the Center*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad.
- Shohat E., (2006), Epilogue in Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*. Translated by Orit Rosen [In Hebrew].
- Shohat E. and Alsultany E., (2013), The Cultural Politics of the Middle East in Americas, an Introduction. In *Between the Middle East and the Americas: The Cultural Politics*

of Diaspora, eds. Evelyn Alsultany and Ella Shohat (Ann Arbor: The University of Michigan Press), Pp. 3-41.

Smooha S., (1984), Three Perspectives in the Sociology of Ethnic Relations in Israel. *Megamot* 2/3: 169-206 [En hébreu].