

LE JUDAÏSME MAROCAIN EN DIASPORA : MÉMOIRE MIGRANTE ET PRATIQUES CULTURELLES PROLONGÉES

Hind EL BAZ

Université Moulay Ismail, Maroc

elbazhind@hotmail.com

Résumé : Plusieurs communautés juives ont émigré en Israël, mais on ne parle pas des communautés allemandes, égyptiennes, libanaises ou même polonaises. La seule diaspora dont on parle en Israël comme une entité, est la diaspora marocaine. Elle est étudiée dans les universités et fait souvent l'objet de reportages dans les moyens de communication de masse. Culte des saints, développement de la musique andalouse, célébration publique de la fête de la Mimouna, croyances populaires, ces éléments constituent des aspects irréductibles de son identité culturelle. Leur appropriation et leur transmission forment autant de signes d'attachement à un passé ancestral qui constitue le résultat d'une cohabitation plus que deux fois millénaire avec les Musulmans, arabes et berbères. Dans le présent travail nous montrerons dans quelles mesures la communauté juive marocaine, en diaspora, perpétue et préserve les traditions et les pratiques culturelles, parce que c'est une communauté de combat, qui se doit, malgré les difficultés et les tentations d'aliénation, d'être fidèle à ses racines.

Mots-clés : Marocains juifs, diaspora, culture, mémoire, revendication identitaire

Abstract: Several Jewish communities have immigrated to Israel, but we are not talking about German, Egyptian, Iraqi or even Polish communities. The only diaspora spoken of in Israel as an entity is the Moroccan diaspora. It is studied in universities and is often the subject of reports in the mass media. Worship of saints, development of Andalusian music, public celebration of the Mimouna festival, popular beliefs, these elements constitutes irreducible aspects of its cultural identity. Their appropriation and transmission are signs of attachment to an ancestral past that is the result of cohabitation more than two thousand years ago with Muslims, Arabs and Berbers. In this work we will show to what extent the Moroccan Jewish community in diaspora perpetuates and preserves Moroccan cultural traditions and practices, because it is a fighting community, which must, despite the difficulties and temptations of civilizations with assimilative comfort, be faithful to its roots.

Keywords: Jewish Moroccans, Diaspora, culture, memory, identity claims

Introduction

La présence juive au Maroc remonte aux temps les plus anciens. Les premiers Hébreux arrivèrent dans les ports du Maghreb dans le sillage des navigateurs phéniciens, au temps du roi Salomon. Tout à la fin du 15^{ème} siècle, les Juifs persécutés d'Espagne, du Portugal et de Provence, affluèrent en grand

nombre et se fixèrent jusqu'à nos jours, sur une terre hospitalière où, tout en conservant leur culte et leurs usages, ils se sont intégrés à la vie du pays. L'irruption de l'Occident, l'éveil des nationalismes, les luttes contre le colonialisme et pour les indépendances, la création de l'Etat juif en Palestine et les guerres arabo-israéliennes qui s'en suivirent, la tension ininterrompue dans cette région troublée du globe qu'est le Moyen-Orient, tout cela a contribué à l'éclatement du judaïsme marocain, un judaïsme plus que deux fois millénaire. Le présent travail porte sur l'attachement des marocains juifs aux pratiques culturelles en diaspora. Afin de mieux structurer notre recherche, nous ferons en sorte qu'elle s'articule autour de la question suivante : dans quelles mesures les marocains juifs en diaspora revendiquent-ils leur patrimoine culturel comme composante importante de leur identité ? Une hypothèse découle de cette problématique: les marocains juifs en recherche de leur histoire et de leur mémoire déploient des efforts considérables dans le but d'une réappropriation de la culture judéo-marocaine vouée à l'oubli. Pour infirmer ou confirmer cette hypothèse, nous allons nous arrêter, dans un premier temps, sur certaines notions telles que : identité spatiales , territorialités, mémoire et patrimoine, puis nous mettrons l'accent sur le rôle de la littérature diasporique et les musées en tant que « lieux de mémoire ». Dans un deuxième temps, nous examinerons les manifestations illustrant la récupération de la mémoire communautaire en Israël ,à savoir le développement de la musique andalouse ,l'affermissement du culte des saints , la célébration publique de la Mimouna, l'attachement aux symboles de la monarchie marocaine et les Voyages touristiques au Maroc .Nous verrons dans quelles mesures ces formes d'expressions culturelles et leurs modes d'organisation communautaires revêtent une variété de significations pour l'individu et pour le groupe.

1. Mémoire et patrimoine

Le patrimoine est l'un des concepts qu'ont connu beaucoup d'évolution au cours des siècles. André Chastel a produit une synthèse remarquable sur l'évolution de cette notion, depuis le droit romain avec le terme *patrimonium* qui légitime la transmission familiale des titres et des biens jusqu'à la conception moderne du patrimoine qui peut recouvrir un attachement affectif et électif à des traces du passé. Le XX^e siècle va voir se développer la conscience patrimoniale, en commençant par les réalités matérielles ou *réalia*. Commence alors à se manifester « une attention ethnologique qui ne peut rien laisser hors de prise parmi les choses et les usages » (Chastel 1986,p.405). Le début du XXI^e siècle va révéler un sentiment patrimonial exacerbé, en ajoutant au patrimoine matériel historique tous les aspects du patrimoine immatériel : langues, chants, traditions, savoirs et savoir-faire, etc., dans lesquelles les populations se reconnaissent. Apparaît même un « patrimoine de l'oubli » (Lonsonzcy, 1999, p.444). André-Chastel note avec raison qu' « aucun élément patrimonial n'a de sens en dehors de l'attachement des sociétés intéressées » (Chastel 1986, p.446).

Nous pouvons également entrevoir que le patrimoine ethnologique occupe une place spécifique. Il peut-être défini comme l'ensemble des choses de la vie quotidienne, tangibles et intangibles (artefacts ou « mentefacts »),

considéré comme « des biens propres par les membres d'un groupe ou par leurs représentants » (Valière, 2002, p.84). Une visite patrimoniale, par exemple lors d'excursions touristiques, est elle-même révélatrice d'une mémoire. Jean Davallon, nous indique que c'est un travail de « mémoration » à partir duquel « nous nous estimons, non les dépositaires de la mémoire de ceux qui ont été les créateurs de ces objets, mais de la découverte de ces objets eux-mêmes » (Davallon, 2000, pp.15 -16). On peut raisonnablement penser que le patrimoine est le résultat d'un travail de mémoire qui, au fil du temps et suivant des paramètres subjectifs, s'arrête sur certains éléments hérités du passé pour les labelliser objets patrimoniaux. Ainsi le patrimoine est d'une efficacité exemplaire : « un appareil idéologique de la mémoire » (Marc, 1990, p.17).

2. Territoire de l'identité et de la mémoire en diaspora

2.1. Identité entre spatialités et territorialités

Force est de constater l'omniprésence des « relations entre les identités et les territoires, principalement par le biais de la mémoire collective, surtout quand 'il s'agit de travaux sur les communautés diasporiques » (Bruneau, 2004, p.123). En effet, le pays d'origine est lié à son histoire, d'une part, et à l'objet de la mémoire d'autre part. Vu les migrations, il est considéré comme un territoire fractionné et divisé, se manifestant via des informations qui le rappellent ainsi que certains épisodes qui incarnent un rôle majeur pour la communauté. La question qui se pose, donc, est de savoir si la transmission de la mémoire des lieux passe par la territorialité. De nombreux travaux en sciences sociales ont montré que c'est grâce aux ancrages spatiaux tissés avec les lieux ou territoires d'accueil que les communautés diasporiques peuvent retrouver des brides providentielles de leurs identités d'origine. Ceci permet de maintenir une certaine continuité à travers l'éloignement spatio-temporel que leur impose leur asile.

Le concept de territorialité peut, entre autres, révéler les manières dont une communauté régule ses identités. Le rapport entre identités et espace est extrêmement important, aussi bien en ce qui concerne l'identité individuelle que collective, en ce sens qu'une identité personnelle nécessite inéluctablement une composante spatiale. En outre, c'est le concept de territorialité qui conditionne « la reconnaissance et l'appartenance collectives » (Bruneau, 2004, p.127). Toutefois, s'il est possible d'admettre l'existence d'une identité «groupale» dépourvue de référence territoriale, ce concept n'en reste pas moins essentiel, étant donnée la solidité des identités qui intègrent l'espace. Elles bénéficient généralement d'une plus grande longévité. C'est notamment le cas des grandes structures identitaires territorialisées aussi bien sur le plan local qu'au niveau international.

Ces formes territoriales des identités contribuent également, à long terme, à la construction historique. A cours terme, ils permettent les immixtions sociales. C'est alors pour cette raison qu'il a été soutenu que les identités territoriales sont assimilées aux identités sociales de manière générale. « Les spatialités que les formes territoriales secrètent font, plus souvent qu'on ne le croit, partie des éléments qui marquent une communauté ou un individu »

(Di Méo, 2002, pp. 175-184). Des représentations identitaires en émanent, que ce soit sur le plan individuel ou collectif. Le paysage perçu comme étant une forme subjective et sociale du rapport qu'entretient l'humain avec son environnement tient une place importante. Cette conviction s'inscrit dans le cadre du lien symbolique entre l'identité sociale et l'espace géographique. Entre autres, l'espace géographique peut revêtir une construction identitaire de nature. En somme, les questions identitaires ouvrent alors deux champs de recherche : celui des spatialités et des territorialités. Le premier élément, la spatialité recouvre les expériences vécues. Tandis que le second élément, la territorialité, il permet l'identification de la diversité grâce aux liens spatiaux qui contribuent à la construction identitaire de l'individu. Il fournit également des données qui permettent d'interpréter et de comprendre les dynamiques sociales territorialisées, ce qui permet de saisir la production de l'espace, en partant de l'individu. Christine Chivallon affirme également que l'espace « est porteur d'un langage capable de véhiculer la mémoire collective et de donner forme à l'identité » (Chivallon, 2004, P.78). La détermination des territoires basée sur l'identité permet de relever l'importance que joue cette dernière en matière de territorialisation. Les éléments patrimoniaux spatialisent, en effet, les symboles de toute territorialité.

2.2. Territoire de l'identité diasporique des marocains juifs

Le territoire de l'identité et de la mémoire en diaspora se réfère à la fois aux usages auprès du pays d'accueil, et à la mémoire culturelle de la communauté à laquelle on appartient. La mémoire en question comprend les pratiques sociales, rituelles et événements festifs qui structurent la vie des communautés. Ces formes d'expressions culturelles trouvent leur sens dans le fait qu'ils réaffirment l'identité de ceux qui les pratiquent en tant que communauté. Ceci rejoint l'affirmation de Georges H. MEAD qui estime que : « (...) Si l'individu se reconnaît une identité, c'est pour une large part en adoptant le point de vue des autres, celui du groupe social auquel il appartient, et celui des autres groupes » (Halpern, 2004, p.37). Si la mémoire relate l'identité d'origine de la communauté judéo-marocaine, elle contribue également à reconstruire l'identité de la communauté diasporique, en permettant l'identification par rapport à la culture d'origine et en affirmant la différence par rapport aux autres.

L'identité de la communauté judéo-marocaine en diaspora est construite en considération d'une part de son identité d'origine (établi par la mémoire) et d'autre part, de celle du territoire au sein duquel elle se trouve « La perte du territoire d'origine entraîne le recours à la mémoire collective de ce territoire, comme composante essentielle de l'identité en diaspora » (Bruneau, 2006, p.333). Ainsi, parler du territoire de l'identité de la mémoire judéo-marocaine en diaspora revient concrètement à parler de la conciliation, voire la transposition de la culture d'origine auprès du territoire d'accueil. L'identité judéo-marocaine dans l'espace public diasporique propose d'analyser les pratiques culturelles des marocains juifs en se penchant sur l'affirmation de leur

appartenance, en tant que juifs, tout en faisant valoir leurs propres us et coutumes marocaines. Ce qui rejoint la conviction selon laquelle :

L'accès à l'identité se traduit à la fois par le sentiment d'appartenance à un ou des collectifs dans lesquels l'individu est socialement reconnu, la possibilité de se distinguer en construisant la différence, la capacité de conférer un sens de l'expérience vécue

Ferréol (2012, p.127)

Il s'agit ici d'examiner la transposition des pratiques culturelles judéo-marocaines dans leurs nouveaux pays d'accueil. Autrement dit, cela correspond à l'introduction en diaspora de temps, de lieux et d'objets marocains. En fait, les marocains juifs se sont établis non seulement en Israël, mais également dans les pays occidentaux. Lors des réunions organisées par les ambassades, des délégués y sont conviés. Selon Trevisan-Semi, « l'implication dans les destinées du pays et surtout l'identification aux représentants du pouvoir, à la dynastie régnante, caractérisent la diaspora juive marocaine » (Trevisan, 2007, p.12).

Outre l'entretien des souvenirs au niveau tant personnel que familial, à l'instar de la cuisine, la musique, le dialecte arabo-marocain, les récits, les objets, les portraits aux murs des rois du Maroc. La diaspora a par ailleurs introduit les emblèmes du pouvoir marocain au sein d'Israël. Force est de constater, la présence de nombreux endroits rappelant le Maroc, acceptés par les maires et honorés par les grands rabbins. Cette transposition de l'identité des marocains juifs auprès de leurs pays d'accueil est en partie alimentée par un sentiment de continuité dans la conservation de l'identité, dans la mesure où il a été établi que le ressortissant marocain conserve toujours sa marocaineté lorsqu'il quitte son pays.

3. Espaces et lieux de mémoire en diaspora :

3.1 Le récit autobiographique

« Les mots sont des symboles qui supposent une mémoire partagée », affirme Borges (1988, p.31). La mémoire collective s'appuie donc à l'origine sur le récit oral, les récits de vie, enfin sur les récits autobiographiques écrits. Ces derniers permettent le passage des formes privées de la mémoire à ses formes publiques. Les collectivités territoriales accordent aux témoignages oraux une forte valeur patrimoniale. Elles y voient des vecteurs essentiels de revalorisation et de la sauvegarde de la culture. Tout témoignage du passé a maintenant vocation à être conservé, en particulier dans la perspective d'une histoire du temps présent et avec encore plus d'intensité dans les régions qui connaissent de fortes mutations économiques, entraînant du même coup la disparition rapide des anciennes traditions culturelles et coutumes. Dans ce contexte, on a vu se développer, avec succès, depuis plusieurs années, les récits de vie. Ce phénomène a été bien compris par les éditeurs, qui ont accompagné la publication des mémoires autobiographiques ; mémoire vivante ou mémoire vive et parfois mémoire à vif, ces ouvrages satisfont l'engouement de nos contemporains pour un passé proche ou lointain.

Des auteurs originaires du Maroc (EleitteAbécassis, Marcel Bénabou, Moïse Benarroch, Michel Bensadon, David Bensoussan, Ami Buganim, Gracia Cohen, Shlomo Elbaz, Pol Serge Kakon, Ralph Toledano) figurent parmi celles et ceux, nombreux, qui composent l'espace mémoriel de la diaspora marocaine, éparpillée principalement entre le Canada, la France, les États-Unis et Israël ; et qui ont élaboré des récits autobiographiques au service de la mémoire judéo-marocaine. De par leurs natures, ces récits représentent les lieux de mémoire de la culture judéo-marocaine. Ils sont alors porteurs d'informations et des témoignages qui s'avèrent essentiels à la compréhension de l'histoire. Ainsi, dans son autobiographie intitulée « il était une fois le Maroc » par exemple, Bensoussan, pour retracer l'histoire de la communauté judéo-marocaine, a retenu différents témoignages afin que ses lecteurs puissent bénéficier de différents points de vue par rapport au contexte qu'il souhaite retracer.

3.2 La littérature diasporique

La littérature diasporique a pour rôle de transmettre les souvenirs contenus dans les mémoires. Nous nous référons ici précisément aux mémoires qui reflètent la culture des marocains juifs. Nous retrouvons la littérature diasporique judéo-marocaine auprès des diasporas. (Israël, France, États-Unis, etc.). D'après Ricœur, la littérature diasporique est porteuse de « l'identité narrative » (Ricœur, 1985, p.45). Dans le cas du judaïsme marocain, cette identité narrative est constituée à travers la mise en récit de la communauté juive marocaine. Les auteurs, au travers de leurs témoignages sur le monde social, participent objectivement à construire leur propre vision du monde. Dans le contexte d'un exode, où les liens familiaux et familiaux changent puis se reconstituent, la verbalisation et l'écriture constituent une médiation primordiale pour présenter des visions d'un monde disparu, un passé voué à l'oubli. Dans un contexte de disparition des imaginaires collectifs du fait de l'affaiblissement du lien social, Georg Simmel souligne qu'« il faut exagérer cette extériorisation simplement pour se faire entendre, même de soi-même » (1989, p.249). En effet, d'après Gisèle Sapiro, « les œuvres littéraires participent à l'élaboration des représentations et des schèmes de perception du monde, c'est-à-dire de la "vision du monde" d'une époque, la Weltanschauung, ou ce que Durkheim a appelé la "conscience collective" et Bourdieu "inconscient collectif" » (Sapiro, 2011, p.71). En examinant minutieusement les problématiques liées au temps, dans la production littéraire des écrivains d'origine juive maghrébine, on se rend compte que le passé est travaillé en fonction du présent et le présent en fonction du passé. En ce sens, la mise en mots permet, d'après Pierre Bourdieu, de « déterminer, délimiter, définir le sens, toujours ouvert, du présent » (Bourdieu, 1984, p.5). Elle contribue à la cristallisation de l'identité sociale du groupe d'appartenance dans la réalité nouvelle. Outre les romans, poèmes et récits autobiographiques, d'autres genres contribuant à la sauvegarde de la mémoire identitaire judéo-marocaine ont vu le jour. En guise d'exemple, un recensement opéré en 1996 par le Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration a établi la présence à Montréal de 12 965 de

migrants en provenance du Maroc.¹ Ce nombre a assurément augmenté de nos jours. Il apparaît alors parfaitement logique que la communauté judéo-marocaine présente au Québec, plus précisément à Montréal, s'est donné des moyens d'action et d'expression avec la création d'un journal dénommé « Le Maghreb-Observateur ». Il s'en suit également la création de plusieurs sites internet qui s'adressent en particulier aux Marocains juifs résidents au Québec.

3.3 Les musées

Selon Proust, les musées sont des endroits dans lesquelles se trouvent des pensées. Dès lors, selon Eidelman, Monjaret et Roustan, il s'agit d'une « pensée » d'un héritage qui doit être communiqué, une reproduction du passé, et un patrimoine à transmettre aux futures générations. Ce sont des « maisons de mémoire » qui aspirent à la conservation et à la mémorisation des pratiques de l'homme, « du berceau à la tombe ». Il existe par ailleurs des musées dites « ethniques », qui ont vu le jour récemment, symbolisant « l'ethnisation » dans diverses disciplines, comme la littérature, le cinéma, la musique, etc. Ainsi, le sud d'Israël abrite le Jewish Moroccan Museum and Archive for Living Culture et Ha bait ha-marokai (La maison marocaine). Au nord, il y a le Muzeon ha meyasdim, Yaacov Hazan (Le musée de fondateurs) » (Trivesan, 2007, p.5). La ville « de Jérusalem est rendue célèbre par Ha-merkaz ha-olami le-morashet yahadut Zafon Africa, David Amar (Le centre mondial David Amar pour l'héritage des juifs d'Afrique du Nord) » (Trivesan, 2007, p.5).

Ces musées ont été mis en place par la diaspora marocaine, installée en Israël; ils envisagent de promouvoir l'histoire de la migration, par le biais d'objets recueillis par des personnes individuelles, en vue de mettre en valeur les différents aspects de la mémoire judéo-marocaine. En outre, il est significatif de noter que les juifs ne sont pas les seuls à véhiculer la mémoire juive. En effet, à Akka, ville du sud marocain au Sahara, par exemple, un musée juif a été créé par le musulman Ibrahim Nuhi, qui a collecté des objets ainsi que des documents prouvant l'entente cordiale entre les juifs et les musulmans de la ville. Dès lors, le musée se veut de remémorer l'histoire marocaine, qui s'est construite en étroite relation avec les juifs, et ambitionne de participer à un projet visant à mettre en place un espace public pour expliquer aux nouvelles générations d'Akka dans quelle mesure leur identité est complexe et diversifiée. Selon Milena KArtowski, Addi a créé un musée dans la ville de Goulmima, située au sud du Maroc, dans l'objectif de « conserver une identité plus dense et plus complexe » (Kartowski 2012, p.4) Ainsi, tout comme Ibrahim Nuhi, il a collecté des objets, comme Des Housses de la Thora, des pierres tombales (provenant des cimetières du sud), des livres de prière, etc. En outre, Le musée du judaïsme marocain créé en 1977 à Casablanca par Simon Lévy, regroupe des collections qui retracent à la perfection la religion, l'histoire ainsi que les traditions judéo-marocaines. Ce musée qui fait office d'un véritable rôle

¹ Ces chiffres sont tirés du travail d'Anne-Josée Grégoire, Le jeûne du ramadan en contexte de migration. Le cas des immigrants d'origine marocaine à Montréal. Mémoire de maîtrise soutenu à l'Université de Montréal, 2001, p.14.

pédagogique pour les générations à venir a subi des rénovations afin de pouvoir recevoir un large public.

4. Nouveaux ancrages identitaires des Marocains juifs en Israël

Comme nous l'avons déjà mentionné, la plupart des marocains juifs se sont réfugiés en Israël. À leur arrivée, l'ouverture sur d'autres cultures a forgé de nouvelles identités, moins axées sur la vie communautaire et la tradition dans le but de s'assurer une vie sécurisante. Mais la démarche est vite devenue contraignante, c'est alors en prenant conscience de la décomposition de leur identité que la communauté a cessé de vouloir intégrer la culture d'autrui. Suite à cette décision, de nouveaux axes d'engagement se sont imposés afin de restaurer l'identité originelle. Ces engagements entendent susciter le sentiment d'appartenance communautaire et marquent l'existence d'un patrimoine culturel judéo-marocain spécifique. Ces nouvelles convictions ont dû contraindre les juifs du Maroc à réadapter leur culture d'origine aux contextes sociale, politique et économique. Au bout du compte, ils ont dû apprendre qu'une mémoire identitaire affirmée constitue à la fois une richesse humaine, un élément psychologique modérateur et même un projet politique motivant. L'ancrage de cette identité judéo-marocaine face à l'identité israélienne qui se voulait dominatrice et hégémonique lors de la création de l'État d'Israël et durant les décennies qui ont suivi, a amené à une confrontation opposée par une résistance. Cette réappropriation de la mémoire juive qui était en phase de se dissoudre dans les tourbillons contraignants du « melting pot » a donné lieu à un renouvellement culturel qui s'ouvre sur les autres en encourageant des programmes de recherche et d'études sur les pratiques communautaires (musiques, rites, coutumes, etc.).

L'identité judéo-marocaine en Israël telle qu'on la connaît a, alors, été instituée après soixante ans de lutte. Sans prétendre faire une présentation exhaustive, nous n'évoquerons ici qu'un aperçu général. L'histoire ne rapporte aucune analyse anthropologique ou sociologique pertinente qui puisse expliquer ce ressaisissement identitaire et donner lieu à cette nouvelle forme d'identité judéo-marocaine en Israël. Néanmoins, quatre manifestations peuvent illustrer la récupération de la mémoire communautaire en Israël :

- Le développement de la musique andalouse ;
- l'affermissement du culte des saints ;
- les fêtes publiques de la Mimouna ;
- les voyages de ressourcement identitaire au Maroc (Chetrit, 2012, p.144)

4.1. Interprétation et consommation de la musique andalouse

La musique andalouse a investi le Maroc depuis le XIV^e siècle. C'est une musique en provenance de l'Andalousie musulmane. Elle est plutôt présente dans les rituels paraliturgiques et liturgiques, familiaux ou communautaires. L'interprétation vocale était accompagnée par un orchestre, composé parfois des musiciens musulmans et juifs. Avec l'expansion des séances de *baqqashot* et l'organisation de concerts publics, la musique andalouso-marocaine a acquis une certaine notoriété en devenant un emblème inéluctable de l'identité judéo-

marocaine. L'enseignement de rabbi David Bouzaglo² (1903-1975) à Casablanca a accentué cette familiarité qu'ont développée les juifs du Maroc à l'égard de cette musique.

Ces derniers ont continué de faire valoir ces traditions musicales lors des périodes les plus sombres. Rabbi David Bouzaglo a été rejoint par ses anciens disciples. Ils l'ont invité à l'occasion des différentes fêtes. « Ce sont eux qui ont pris la relève, et organisé des cercles de formation ou d'initiation au niveau des différentes localités, ce qui a ramené cette musique à la mémoire des juifs originaires du Maroc. Désormais, les jeunes générations y sont même initiées »(Chetrit,2013,p.45).En outre, ces trente dernières années, on remarque la prépondérance des formations musicales semi-professionnelles et professionnelles qui ont contribué à revaloriser les anciennes traditions musicales en les diffusant à l'attention des interlocuteurs d'origine marocaine ou non. En Israël, les concerts sont donnés dans les grandes salles avec la participation de différents interprètes. C'est le cas de la troupe Tsfon Ma'arav du Nord-Ouest. Le groupe interprète des textes arabes médiévaux en respectant l'enchaînement poético-musical qui régule la musique andalouso-marocaine. C'est également le cas de l'Orchestre israélien andalou d'Ashdod, qui est composé de trente musiciens professionnels, dont la plupart sont issus de l'ancienne Union Soviétique. Ces membres interprètent la musique andalouse sur des instruments occidentaux en respectant plutôt les partitions. Les autres musiciens qui sont d'origine marocaine interprètent la musique sur les instruments traditionnels en l'absence de partition. Il faut souligner que ces concerts invitent également de grands chanteurs en provenance du Maroc. Il a été ainsi de Lior Elmaleh et d'Émile Zrihen qui chantent différents textes arabes et hébraïques. Le nombre élevé de concerts que l'orchestre d'Ashdod devait effectuer l'a conduit à adopter de nouveaux modes de diffusion de sa musique. Il s'est alors lancé dans les grands médias, Cette astuce a créé, un nouveau genre de public constitué d'adolescents, de jeunes et de mélomanes férus de la musique andalouse.

4.2. Le culte des saints

Le culte des saints constitue l'un des aspects culturels le plus revendiqué par la diaspora judéo-marocaine, mais le fait que les endroits associés aux saints avaient été laissés au Maroc, demandait des assouplissements. L'adaptation à cette nouvelle réalité géographique s'est manifestée à deux niveaux : l'annexion d'anciens sites de pèlerinages et l'enterrement à nouveau des reliques des saints juifs du Maroc en Israël.

-L'annexion d'anciens sites de pèlerinage

Dans le judaïsme, l'hagiologie n'a jamais été une particularité du Maghreb. En Israël même, des tombes attribuées à des figures charismatiques, principalement des époques bibliques et talmudiques, étaient révérees par des pèlerinages. « Les plus célèbres de ces sites sont le sanctuaire du rabbin

² Il était aussi un grand chanteur et un grand interprète vocal de cette musique et des textes arabes et hébraïques.

Shimeon Bar Yohai, à Meiron, et celui du rabbin Meir Ba'alHa'ness, à Tibériade. »(Lévy, 1997,p.26). Les observations faites sur ces sites durant la hilloula montrent que la plupart des pèlerins sont des marocains juifs . Leur nombre et leur participation augmentent au fil des années. On peut admettre, que ces pèlerinages subissent un processus de marocanisation qui apparaît clairement à travers les rituels, la langue, les vêtements, les repas et autres.

-Enterrer à nouveau les reliques des saints juifs du Maroc en Israël

Il s'agit d'une pratique hagiologique peu répandue, « Le cas le plus célèbre est celui de Rabbi Hayim Pinto, chef rabbin de la ville de Kiriat Malachi. On a réussi en 1989 à sortir illégalement, du Maroc, les reliques de quatre pieux ancêtres de la famille Pinto puis à les enterrer à nouveau dans la ville » (Bilu, 2005, p.123). Très rapidement, les quatre tombes, encastrées dans une sépulture impressionnante, deviennent un lieu de pèlerinage populaire.

4.3. Voyages touristiques et religieux au Maroc

La récupération des valeurs culturelles judéo-marocaines et leur adaptation compte tenu des réalités culturelles, sociales, et même politiques, témoignent du long parcours que les Juifs d'origine marocaine ont dû parcourir avant de gagner leur intégration auprès de leurs pays d'accueil. Durant la période sombre, la tendance était au reniement, mais ensuite s'impose la réconciliation avec la mémoire communautaire, sa réinterprétation et sa réappropriation. Ce ressaisissement culturel semble avoir été influencé par les événements politiques de 1990 qui ont abouti à une paix durable entre les Palestiniens et les Israéliens. C'est en effet cet événement qui a ouvert les portes du Maroc à ceux qui souhaitaient se rendre au pays.

Si de nombreux juifs marocains sont déjà rentrés au pays durant les années 1980, suite à la conclusion du traité de paix entre l'Égypte et l'Israël, les déplacements de grandes envergures comprenant des milliers de juifs n'ont été organisés qu'à partir des années 1990, suite à la création à Tel-Aviv du bureau d'intérêts marocain. C'est ainsi que des marocains juifs se sont, à plusieurs reprises, rendus au Maroc. Le but de ces voyages n'est plus uniquement les pèlerinages et la célébration des *Hilloulahs*, mais ils permettent également un ressourcement pour les marocains juifs, qui, bien que n'envisageant pas de se réinstaller dans leur pays d'origine, y trouvent un support à leur identité. Désormais, ils peuvent réaffirmer une culture dont ils ont été éloignés depuis l'alyah.

4.4. La célébration publique de la Mimouna

La Mimouna est une fête judéo-marocaine célébrée le dernier jour de la fête de Pessah. Elle dure du soir jusqu' au lendemain de la fête. C'est durant ces festivités qu'ont lieu les visites familiales où les souhaits et vœux sont échangés autour du premier pétrin de la pâte, suite à neuf jours d'abstinence. C'est également lors de ces visites que la prise des premiers contacts pour les fiançailles ou véritablement les cérémonies de fiançailles sont organisées. Suite au départ vers l'Israël, la Mimouna a connu quelques changements, dans la

mesure où cette fête est devenue une occasion pour rassembler les juifs originaires du Maroc, par exemple, autour d'un pique-nique collectif. C'est vers 1960 que les leaders de la communauté, ainsi que certains membres des partis politiques israéliens ont décidé d'organiser ces retrouvailles. La Mimouna représente alors un moyen de mobilisation politique discret. Néanmoins, en l'absence d'une coordination, ces rassemblements dont l'objectif avait été en grande partie d'ordre politique se sont transformés en de véritables festivités animées. Les photos prises lors de la Mimouna montrent, en effet, l'aspect libre et réconfortant de ces rencontres entre marocains juifs. On pouvait apercevoir par exemple l'image des danseuses du ventre qui, pour certains, manquaient d'élégance et pouvaient paraître choquantes. C'est ainsi que s'était constitué, vers 1980, un mouvement des hauts fonctionnaires et des jeunes intellectuels qui portait la dénomination *Beyahad*. Cette initiative visait à rendre à la Mimouna ses aspects conviviaux et hospitaliers et à lui conférer une image respectable digne du patrimoine culturel judéo-marocain. Ils ont, à ce titre, commencé à organiser des cérémonies publiques plus « sobres », qui avaient lieu le soir de la Mimouna dans une salle de fêtes ou dans un foyer aisé, assistées par les hautes autorités de l'État, avec les bénédictions de grands rabbins. Les festivités sont souvent organisées à Jérusalem, mais d'autres localités peuvent être désignées. On demandait à tous les foyers judéo-marocains d'ouvrir leurs portes le soir de la Mimouna et d'accueillir toutes les personnes qui viennent à eux (familles, proches ou voisins quel que soit leur origine). Les familles préparent des crêpes appelées *mofleta*, fourrées au miel et au beurre. Ce plat est même devenu en Israël l'emblème de la Mimouna. Le lendemain de la fête se tenaient de grands rassemblements dans un grand parc. Cet événement est marqué par des échanges de souhaits et de bénédictions en provenance des leaders politiques et des dirigeants de l'État.

Au cours des premières années qui ont suivi la reprise en main et la célébration de la Mimouna, les organisateurs avaient entre autres organisé des débats ou conférences axés sur le patrimoine culturel judéo-marocain. Les répercussions des attentats intervenus au début de la seconde *Intifada* entre l'année 2000 et 2004 a progressivement fait dissiper les grands rassemblements de la communauté judéo-marocaine à Jérusalem. Néanmoins, au niveau des régions comme Maalot qui regroupe une forte majorité judéo-marocaine, les parcs locaux continuent de recevoir à l'occasion de la Mimouna. La tournure socioculturelle de cette fête et la publication de sa célébration à travers la presse nationale lui ont procuré une certaine force, de sorte qu'elle a fini par être inscrite dans le calendrier des festivités israéliennes officielles. Ces festivités, qui ont revêtu dans les débuts un aspect populaire, peu flatteur (au point de se voir refuser la présence du Grand Rabbin sépharade), sont reprises en main ces dernières années par le mouvement *Beyahad* et prennent un nouvel aspect, en mettant en relief les richesses culturelles du judaïsme marocain et sa contribution (trop souvent ignorée) au développement du pays. Ainsi, on s'efforce de présenter une image favorable de la communauté (message déstigmatisant), tout en mettant l'accent sur l'union des différentes

communautés dans le cadre de la nation, sous le slogan « Ensemble, tribus d'Israël » (message anti-séparatiste).

4.5. *L'attachement aux symboles de la monarchie marocaine*

Comme nous l'avons déjà souligné, les marocains juifs n'ont jamais définitivement coupé les liens avec leur pays d'origine. L'attachement aux symboles de la monarchie marocaine s'illustre par la création de l'association Hassan II à Jérusalem, trois jours après son décès. De surcroît, 70 lieux publics ont été renommés en son honneur, notamment des places, des rues, des centres communautaires, des parcs et des jardins. Ainsi, ont vu le jour une rue nommée Hassan II à Kyriat Ekron (non loin de Rehovot), un parc a été inauguré à Bet Shemesh, une place à Sderot (dans le nord de Neguev), une autre à Petah Tiqva. Par ailleurs, des timbres ont été édités à son effigie un an après son décès, et un colloque international a eu lieu, mettant en exergue sa forte participation au processus de paix au Moyen-Orient ainsi qu'au commensalisme entre juifs et musulmans du Maroc. (Trevisan, S.E, 2007, pp.47.)

De nombreux sites consacrés à sa mémoire ont été, aussi, baptisés, à des endroits où la densité marocaine était importante. De même, un film relatant la biographie du roi a été tourné et de nombreuses soirées ont été célébrées à sa mémoire. De telles démarches ont été encouragées par la société civile maroco-israélienne, plus particulièrement la fédération mondiale du judaïsme marocain, sise à Jérusalem, mais également présente au Maroc. Cet attachement aux symboles de la monarchie marocaine est en partie alimenté par le désir de conserver l'identité judéo-marocaine et mettre en lumière l'impact négatif de l'effacement de cette composante culturelle sur la civilisation marocaine.

Conclusion

Si les marocains expatriés au Canada, en France, en Israël, etc., déploient depuis quelques années une fébrile activité pour sauver de l'oubli leur passé ancestral, c'est sans nul dessein qu'au Maroc, beaucoup d'efforts ont été fournis pour la revalorisation de cette coexistence judéo-marocaine plus que deux fois millénaire, et ce à travers diverses démarches, à savoir, la recherche scientifique portant sur l'histoire et la culture judéo marocaine, la restauration³ des centaines de synagogues, de sanctuaires, de cimetières et d'institutions communautaires. A l'occasion de la réouverture, à Fès, de Slat Al Fassitin en 2013, Mohamed VI avait déclaré que « le patrimoine authentique du Royaume du Maroc s'apparente à un véritable creuset dans lequel a fusionné la spécificité judéo-marocaine dont l'histoire plonge ses racines au Maroc, à travers ses us et coutumes et ses caractéristiques propres, depuis 3000 ans. »⁴Toujours dans la

³ Le Conseil des Communautés Israélites du Maroc et la Fondation du Patrimoine Culturel Judéo-Marocain ont entrepris la restauration de synagogues et de cimetières. Ainsi, les synagogues suivantes ont déjà été restaurées : Ibn - Danan et Al Fassiyin à Fès, BarukhToledano à Meknès, Moshé Nahon à Tanger, Ishaq Ben-Walid à Tétouan, la synagogue d'Oufrane de l'Anti-Atlas, celle d'Ighil n'ogho dans la région de Taroudant-Ouarzazate, celle de KhmissArazan près de Taroudant et la grande synagogue d'Errachidia.

⁴ L'opinion, mise en ligne le 15 Février 2013, consulté le 5 Mai 2018, URL : http://www.lopinion.ma/def.asp?codelangue=23&info=1081&date_ar=2013-2-15%2019:27:00

perspective des efforts déployés pour la réappropriation de la dimension judéo-marocaine, beaucoup d'associations et de fondations, dont le but était la réhabilitation des anciens sites judéo-marocains, ont vu le jour. Ces derniers ne sont plus considérés comme des lieux de culte seulement, mais aussi des espaces de dialogue culturel et de renouveau des valeurs fondatrices de la civilisation marocaine.

Références bibliographiques

- Borges, J. L. (1988). *Les Conjurés (Los conjurados)* (1985), trad. Claude Esteban, Gallimard.
- Bourdieu, P. (1984). Espace social et genèse des "classes". *Revue Actes de la recherche en sciences sociales*, 52,1
- Chetrit, J. (2012). L'identité judéo-marocaine après la dispersion des communautés. Mémoire, culture et identité des Juifs du Maroc en Israël. Actes du colloque d'Essaouira du 17 au 21 Mars 2010: « La Bienvenue et l'Adieu. Migrants juifs et musulmans au Maghreb XVe - XXe siècles », La Croisée des Chemins, Casablanca, 135-164.
- DI Méo, G. (2002). L'identité : une médiation essentielle du rapport espace / société. *Géocarrefour*, 77, 175-184.
- Ferréol, G. & al. (2012). *Dictionnaire de Sociologie*, 4ème édition, Armand Colin Paris.
- Ftou, S. (2012). Les juifs en Israël marquent la Mimouna, la fin de la fête de pessah. *Identité juive*, [En ligne], consulté le 14 Juillet 2019, URL : <https://identitejuive.com/lancement-des-festivites-de-la-mimouna/>
- Halpern, C. & al. (2004). *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, Ed. Sciences Humaines, Auxerre.
- Kartowski, M. (2013). Sur les traces des juifs berbères du Maroc. Mémoire de master 2, Université Michel de Montaigne, Bordeaux III.
- LEVY, A. (1997). To Morocco and Back: Tourism and Pilgrimage among Moroccan-born Israelis. Dans Ben-Ari, E. & Bilu, Y. (dir.), *Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, Albany, State University of New York Press, 25-46.
- Lonsonzcy, M. A. (1999). Le patrimoine de l'oubli. *Ethnologie Française*, XXIX, 3, 445-452.
- Marc, G. (1990). Invention et stratégies du patrimoine. Dans Jeudy, H.P. (dir.), *Patrimoines en folie*, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Paris.
- Bruneau, M. (2004). *Diasporas et Espaces transnationaux*, Economica (Anthropos Ville), Paris.
- Bruneau, M. (2007). Les territoires de l'identité et la mémoire collective en diaspora. *L'Espace géographique*, (4) 35, 328-333 [En ligne], consulté le 21 septembre 2020, URL : <https://www.cairn.info/revue-espace-geographique-2006-4-page-328.htm>- pp. 328-333.pdf
- Valière, Michel. (2002). *Ethnographie de la France. Histoire et enjeux contemporains des approches du patrimoine ethnologique*, Ed. Armand Collin, Paris.

- Ricœur, Paul. (1985). Temps et récit, tome III, Ed. Seuil, Coll. « L'ordre philosophique, Paris.
- Sapiro, G. (2011). La responsabilité de l'écrivain. Littérature, droit et morale en France (XIXe - XXIe siècle), Ed. Seuil, Paris.
- Simmel, G. (1989). Philosophie de la modernité, Ed. Seuil, Paris.
- Trevastian E. (2007). La mise en scène de l'identité marocaine en Israël : un cas d' " israélianité diasporique". *A contrario*, (1) 5,37-50 [En ligne], consulté le 5 Juin 2020, URL: <https://www.cairn.info/revue-a-contrario-2007-1-page-37.htm>-pp.37-50.pdf
- Yoram, B. (2005). Reconfigurer le sacré : le culte des saints juifs marocains en Israël. *Archives Juives*, (2) 38 ,103-123, [En ligne], consulté le 3 Avril 2020, URL: <https://www.cairn.info/revue-archives-juives1-2005-2-page-103.htm>-pp. 103-123.pdf