interlocuteurs montrent une conscience aiguë de l'existence d'une barrière érigée par les juifs : les pratiques alimentaires donnaient un coup d'arrêt à la socialisation et à l'idée d'une parenté symbolique élaborée dans le quotidien (Kanafani-Zahar 2007).

Lors du partage du repas, surtout à l'occasion des rituels de fête, la commensalité développe une familiarité qui fait de l'autre un semblable et des commensaux des frères. Nous avons souligné l'importance symbolique du partage de la nourriture, temps par excellence de la socialisation. L'insistance, dans les entretiens, sur cet élément montre qu'il s'agit là d'une donnée récurrente dans la reconstruction d'un passé commun comme dans l'interrogation sur la différence. Les juifs, en refusant la nourriture de l'autre, soulignaient qu'ils tenaient la différence pour un trait identitaire significatif. Alors qu'en Europe, en milieu chrétien, le grand marqueur de différence était la circoncision, au Maghreb les juifs s'appuyaient sur la différence dans les règles alimentaires pour faire valoir les frontières entre communautés. Sans doute des transgressions étaient-elles possibles : une vieille dame de la bourgeoisie cite ainsi une amie juive qui disait à chaque fois qu'on lui racontait qu'une telle avait mangé de la « nourriture de musulmans » – et cela devait arriver souvent étant donné la netteté de la formulation : « Son âme n'ira pas en haut, son âme continuera à manger des déchets, car elle mange la nourriture des musulmans ». Cet interdit était bien connu des musulmans qui pouvaient l'interpréter, dans certains cas, comme une preuve de mépris à l'égard de leur alimentation :

> *Un marchand de tissus* : Ils ne mangeaient pas de poulet s'il n'était pas égorgé par leur rabbin et ils ont la tendance à dire que ce que les musulmans préparent à manger n'est pas bon, tandis que les musulmans mangent tout.

La parenté symbolique était donc partiellement fracturée : la rupture servait à rappeler qu'un interdit encore plus grave pesait sur les relations intercommunautaires, celui des mariages hors du groupe d'appartenance. La convivialité entre juifs et musulmans n'était donc possible que à l'intérieur d'une asymétrie codifiée et des limites prescrites par un proverbe souvent évoqué dans les entretiens : « On

mange chez les juifs mais on ne dort pas chez eux » (*kul maklât-hum u-ma tnâm-sh f-frâsh-hum*). Une version plus ancienne était : « La nourriture du juif est bonne et son lit est pourri » (Flamand non daté, p. 117). Comestibilité asymétrique et interdit matrimonial sévère donc, ce que les musulmans percevaient très nettement.

> *Deux marchands de djellabas :* Leur cuisine est meilleure car elle est soignée, on ne peut pas dormir dans leurs lits mais manger c'est bon, on peut manger et c'est très bon.

La nourriture des juifs était *halâl* et on pouvait donc partager leur repas. On ne pouvait cependant pas dépasser les limites de la convivialité liée aux repas et en arriver au mariage. Le proverbe confirme parfaitement ce que l'anthropologie voit dans la connexion métaphorique entre règles matrimoniales et règles (ou prohibitions) alimentaires. Ici, on interdit les liens sexuels qui règlent la distance sociale tout en permettant les liens alimentaires qui règlent la distance de la comestibilité. Pour les musulmans, il n'était pas nécessaire de marquer une trop grande distance avec les juifs qui partageaient un même univers et une même logique symbolique à propos des animaux autorisés comme nourriture, pourvu que la différence sociale soit claire et qu'on ne franchisse pas les limites. Il en allait différemment avec les chrétiens : selon le proverbe, « On ne mange pas chez les chrétiens mais on dort avec eux » une version plus ancienne affirme même « Le lit du chrétien est bon et sa nourriture est pourrie » (Flamand non daté p. 117). Si un proverbe similaire avait existé du côté juif, il aurait prescrit de ne manger que très peu de choses chez les musulmans et de pas dormir avec eux. D'où un écart plus marqué aussi bien dans la sphère de la comestibilité que dans celle du mariage.

Une expérience de terrain nous a montré que la distance dont tous nos interlocuteurs ont fait état s'est accentuée de nos jours. Nous avons été invitées à un repas organisé par la communauté de Meknès à l'occasion d'une *Hilloula*.[12]

12. Une fête qui se répète tous les ans à l'occasion du jour d'anniversaire de la mort d'un saint et lors de *Lag ba-omer*, trente-trois jours après la Pâque, qui est le jour consacré à célébrer les saints dont on ignore le jour de la mort.

À la table à laquelle nous étions assises – on savait que nous n'étions pas juives – impossible de détendre une atmosphère glaciale. En partageant le repas communautaire, nous avions évidemment pollué un milieu considéré comme sacré, alors que les entretiens conduits dans le même lieu n'avaient, eux, suscité aucun problème. Notre sentiment d'avoir troublé un repas où la distance sociale était majeure est corroboré par une recherche menée dans la communauté juive de Casablanca (Berdugo 2002). Ce qui domine dans le récit de beaucoup de femmes avec lesquelles Arlette Berdugo s'est entretenue, c'est la notion de propreté, laquelle renvoie, par opposition, à celle de pollution : « Personne ne rentre chez moi, que des juifs. Ce n'est pas qu'on est raciste, mais nous aimons que le milieu reste propre » (Berdugo 1994, p. 259), « Nous, on se suffit maintenant entre nous » (Berdugo 1994, p. 259), « Je ne pourrais pas les côtoyer (les musulmans), en faire des amis parce que c'est impossible… S'ils m'invitent à manger, je dois refuser » (Berdugo 1994, p. 225). En cas de force majeure, on préfère introduire l'univers extérieur dans l'univers intérieur juif plutôt que l'inverse, en invitant, par exemple, les musulmans à manger en famille : « Souvent j'organise des dîners d'affaires à la maison pour manger *kasher* » (Berdugo 1994, p. 246). Le schéma asymétrique est donc le même que celui que nous avons reconstruit plus haut dans les récits des musulmans : on retrouve plutôt des musulmans mangeant chez des juifs que l'inverse. Même si aujourd'hui le mécanisme s'est encore rigidifié, la distance de comestibilité n'ayant fait que croître.

Le proverbe cité plus haut interdit également l'exogamie : « On ne dort pas chez les juifs ». L'interdiction de l'exogamie établissait une frontière infranchissable de part et d'autre, même si dans les entretiens on n'aborde que de cas des juifs, en l'occurrence surtout de femmes juives converties à l'Islam. Nous avons recueilli plusieurs exemples, historiques et/ou mythiques, des déboires tragiques réservés à qui avait osé franchir la frontière. La séparation entre les deux communautés en realité n'était pas si nette qu'on aurait pu, ou voulu, le faire croire : d'où le recours à tous les dispositifs – concrets, métaphoriques ou mythiques – susceptibles d'empêcher les passages, qui n'étaient évidemment pas si rares, surtout du

judaïsme vers l'islam[13]. La mémoire a conservé de nombreuses traces, eventuellement très précises, de cas historiques qui représentent évidemment des nœuds symboliques aptes à rappeler les risques alors encourus. Le cas d'un jeune juif converti tué à Meknès en 1937 est repris par l'historien Kenbib, qui parle du « martyre » subi par un « néo-musulman » : « Saïd Islami, jeune israélite fraîchement converti à l'islam, tué lors des manifestations populaires éclatées à Meknès à l'automne 1937 et écrasées dans le sang par le général Noguès, Résident nommé à Rabat par Léon Blum au lendemain du triomphe du Front populaire » (Kenbib 2001, p. 393). Cet épisode demeure encore gravé dans la mémoire collective des habitants de Meknès après un quart de siècle même si des divergences se font jour entre les récits quant aux responsables du meurtre.

Un marchand de sacs en plastique : À l'époque de la guerre de l'eau (*1937*) il y a eu une bagarre : un juif s'est converti et est parti avec un groupe de musulmans mais un autre juif l'a tué et les autres musulmans ont tué le juif.

Un professeur d'université : Le 2 septembre 1937 il y a un juif qui s'est converti à l'islam et a été tué par des inconnus et son nom était Saïd.

D'autres cas, « moins célèbres », continuent de hanter la mémoire des gens :

Une femme : À Moulay Idriss, un lieu interdit aux juifs, un musulman s'est marié avec une femme juive (*qui s'était convertie à l'Islam*). Elle prenait le bain avec les musulmanes et avait deux filles. Un jour elle est partie à Casa, et on a raconté à son mari qu'elle a été tuée, ses parents ont payé quelqu'un qui l'a tuée.

Une vieille dame : Une amie de mon père est allée chez Mahomet V pour devenir musulmane et s'est mariée devant lui. Elle a changé de nom et elle est devenue Amina et tout lien a été rompu avec sa famille à elle.

13. Sur ce sujet, voir aussi chap. 5.

Dans les milieux plus aisés, on n'hésite pas à motiver les mariages mixtes par des questions d'intérêt : la conversion des femmes juives permettait de profiter des fortunes musulmanes. Un entrepreneur cite un cas digne d'entrer dans une version moderne des légendes bibliques :

> Il y a un cas d'un musulman qui est devenu riche en faisant de l'escroquerie et la juive (*mariée avec lui.*) est restée juive et après, lui, il a eu des problèmes avec la justice et après on a dit qu'il a été assassiné (on l'a trouvé mort dans un coin) et on pense que la juive a pu profiter de sa fortune. Cette juive était très très belle, très diplomate et une femme parfaite, plus jeune que lui et ils ont eu trois enfants, cette veuve est restée au Maroc avec sa fortune et ses enfants.

Autre exemple de la mauvaise réputation des conversions : au nouveau cimetière juif de Meknès, la concierge (musulmane) nous a rapporté qu'un tombeau isolé dans un coin était celui d'une juive convertie à l'Islam, il se trouve que c'était celui d'une suicidée. Le sujet des conversions demeure donc tabou pour les uns comme pour les autres. Comme nous le verrons de façon plus détaillée dans les chapitres 3 et 4, la conversion des juifs à l'Islam est sujette à controverses, dans la mesure où elle apparaît la plupart du temps comme intéressée ou encore douteuse, toujours peu crédible.

En revanche aucune trace dans les mémoires des événements liés aux enlèvements de jeunes filles juives à des fins de conversion à l'Islam, attestés au Maroc, et en particulier à Meknès, dans les années 1960[14]. Une dame juive de Meknès est la seule à se rappeler avoir assisté toute petite à une rencontre fortuite dans le *mellah* entre sa mère et une amie d'enfance de celle-ci, kidnappée et devenue musulmane :

> Je sais qu'il y a eu une dame, elle s'est mariée, a eu de très beaux enfants, moi j'habitais au nouveau *mellah*, j'étais très jeune (*notre interlocutrice a 45 ans*), elle est venue chez son beau-frère à elle, et, nous, on était à la porte de chez moi et elle passait avec sa *djellaba*, son foulard et tout, et ma mère a dit « mais celle-là je la connais », elle se rappelait, c'était son amie d'enfance (elle a été kidnappée vers l'âge de 10 ans) et ma mère s'est retournée et a dit : « c'est pas vrai ! » L'autre s'est retournée… Ma mère s'appelle Gracia, et elle l'a appelée « Gracia, Gracia ! Comment allez-vous ? » (*à voix basse, comme pour reproduire ce qui s'est passé à l'occasion de cette rencontre et ne pas être entendue en train de raconter*)
> *HSH* : – Mais elle s'est convertie ?
> – Bien sûr, la famille avait fait le deuil.

14. L'histoire en a été reprise dans un roman, J. Cohen, *Du danger de monter sur la terrasse*, 2006.

En conclusion : il nous faut prendre en compte la profondeur des significations symboliques liées au partage de la nourriture dans la culture marocaine – c'est une métaphore alimentaire « partager l'amer et le doux, le sel et le sucre », qu'on utilise pour désigner une amitié inébranlable – afin de saisir toutes les implications de la circulation unilatérale de la nourriture – à l'exception de la fête de la *Mimouna* – dans le contexte de ces interrelations. Dans la culture marocaine, on ne partage son pain qu'avec un ami sûr et l'on est censé ne jamais trahir celui avec lequel on partage une même assiette qui plus est à l'occasion de fêtes religieuses. Ne pas partager le pain, c'est, d'une certaine façon, interrompre le circuit de la confiance et en compromettre l'engagement de base, c'est ouvrir la voie à un contentieux sur la possibilité même de la confiance – un sujet que nous développerons dans le chapitre 3. En parallèle, le dicton « On mange chez les juifs mais on ne dort pas chez eux » rappelle l'autre frontière infranchissable aux yeux de deux communautés, celle de l'exogamie, laquelle frontière a été cependant pratiquement franchie à plusieurs reprises dans certaines périodes historiques, parfois même par la violence.

d. Espace de différence, lieu de connivence, reconnaissance

Dans une société où la codification des rapports entre les groupes était très claire, on pouvait profiter de l'espace offert par la différence des uns et des autres pour créer un lieu de connivence et d'ouverture pour les deux cultures. Les musulmans buvaient (chez les juifs) de la *mahya,* du vin, de la bière et ils leur achetaient à très bas prix la viande dont ils ne voulaient pas ; les juifs

pouvaient aller fumer chez les musulmans pendant le *shabbat*. On retrouve encore aujourd'hui cet espace de compensation et de connivence dans la culture de l'autre. Les petites transgressions des règles repérées par Lévy dans son étude sur la communauté de Casablanca sont en ce sens exemplaires. Il cite le cas d'une femme juive qui va fumer le samedi dans les cafés arabes, certaine que sa transgression ne sera pas rapportée à son mari puisque les autres juifs, qui fréquentent les lieux pour les mêmes motifs qu'elle, partagent un même souci de discrétion (Lévy 1997, p. 183).

Les personnes que nous avons interrogées rappellent spontanément les nombreuses infractions aux codes religieux et culturels respectifs des deux communautés, en soulignant les avantages de la différence :

Un commerçant : Pour nous, leur nourriture c'est *halâl*. Ce qu'ils mangent c'est varié, leur bouffe est délicate. Ils avaient un vin qu'on appelle *kasher* que si tu mangeais le *tajine* avec, tu mangeais trois *tajines*.

Un tailleur : Les jeunes juifs, adolescents, allaient le *shabbat* chez les musulmans pour fumer et les musulmans allaient se cacher chez les juifs pour boire la bière.

Un tailleur en ville : Je buvais parfois avec eux, *mahya*, bière, mais j'étais jeune, même si c'est interdit par la religion.

Un matelassier : Les juifs gardaient dans une *khabia* (jarre) la *mahya* et quand ils offraient une louche de *mahya* ils ajoutaient la viande dans la graisse, le *khli* (viande confite).

Un entrepreneur : La graisse qui est *harâm* pour les juifs était vendue aux musulmans. Pour nous, ce n'était pas *harâm* ni la graisse ni les abats des juifs car ils égorgent la bête, on peut manger la viande des juifs mais pas celle des européens (*l'interlocuteur veut parler des chrétiens*).

Un secrétaire du 'adûl : On mangeait la viande des juifs et aussi on achetait la graisse pour le *khli* car eux ne mangent pas la graisse et nous alors on l'achetait pour un petit prix.

Dans le souvenir, les membres de la communauté juive se différenciaient dans leur usage de la transgression : puisque certains juifs mangeaient la viande des musulmans, les autres devaient être … végétariens !

Un marchand : Je buvais avec eux la *mahya*, je mangeais souvent chez eux… Eux ils mangeaient chez nous le *tajine* de poisson ou de viande.
ETS : – De la viande, vous êtes sûr ?
– Oui, oui, ils mangeaient aussi la viande, pas tous, il y avait des végétariens mais Moshe, Elia, Salomon, Ezer, ils mangeaient la viande des musulmans.

Dans cet espace partagé au quotidien la reconnaissance des exigences de l'autre se faisait jour :

Un boulanger : Quand les juifs ne pouvaient pas avoir l'eau chaude (*pendant le shabbat*), les gens qui travaillaient dans le café leur apportaient des marmites d'eau chaude.

Un autre boulanger du mellah : Le vendredi avant le *shabbat* ils venaient dans mon four avec la *sehina* pour la garder au chaud et pour la cuire : elle y restait toute la nuit et elle restait bien chaude.

La reconnaissance pouvait cependant demeurer très superficielle. C'est le cas par exemple pour *kapparot* (la fête qui précède *kippur*), connue comme *'îd el-jeja*, (la fête des poulets) : si on se rappelle avec beaucoup de vivacité le nombre de poules égorgées ce jour-là, on ne connaît en général, rien de la signification du rituel. Il s'agit en l'occurrence d'un rituel sacrificiel – la pratique en est très controversée dans le judaïsme – dans lequel l'animal, égorgé par le rabbin, est censé emporter avec lui tous les péchés d'un membre de la communauté.

Un seul de nos interlocuteurs a été capable d'insérer cette fête dans un univers de codes compréhensibles et partagés : il explique pour souligner l'aspect sacrificiel du rituel juif que la fête de la poule « C'était comme la fête du mouton chez les musulmans ».

Si le souvenir de la quantité de volailles circulant dans le *mellah* est demeuré si vif, c'est peut-être aussi en raison des ventes importantes que les musulmans réalisaient à ce moment – là du coup c'est plutôt l'aspect économique de la fête qui prévaudrait dans les mémoires.

Le propriétaire du four du mellah : Ils achètent un poulet pour chacun qui est à la maison : s'ils sont quatre, ils achètent quatre poulets.

Un autre : Ils mangent beaucoup de poulets, pendant une semaine ils ne mangent que du poulet.

L'espace religieux et culturel de l'autre était donc utilisé à la fois comme un lieu neutre, à l'abri des règles rigides imposées par son univers propre et comme le terrain d'un gain économique.

e. Méconnaissance

La connaissance des pratiques de l'autre pouvait aussi déboucher sur un usage offensif et se transformer en méconnaissance. Il revenait aux enfants de concrétiser les sentiments d'agressivité et d'hostilité à l'égard d'une couche sociale minoritaire. Nous avons ainsi recueilli plusieurs exemples d'actes agressifs accomplis par des enfants musulmans envers des juifs.

Un marchand d'épices : Tout allait bien, personne ne les insultait, personne ne leur disait *yhûd* (juif !) à part les enfants.

Un juif de Meknès raconte que, quand il était petit, les enfants du *mellah* lui enlevaient sa *kippa* pour la piétiner, tandis que des adolescents subtilisaient aux juifs leurs chapeaux noirs arrivés de Paris (inconnus à Meknès à l'époque), qu'ils revendaient pour quelques *dirhams* dans la ville nouvelle. Il se souvient qu'on disait aux juifs : « Sale juif, Golda Meir, Moshe Dayan ». Il s'agit évidemment de souvenirs des années 1960, 1970.

Un professeur d'université : Leurs actes étaient politisés... Politisés par les partis politiques à l'époque de la colonisation. Les enfants les

embêtaient, volaient leurs *kippa,* ils répétaient des slogans, ce sont des gestes politisés limités.

Un de nos interlocuteurs nous raconte un souvenir d'enfance : des amis juifs de son père venus en 1967 lui rendre visite à Beni Mellal lui apportent de la *sehina* et des gâteaux. En les voyant entrer son frère aîné, qui a onze ans à l'époque, sort dans la rue en criant « Les juifs nous ont envahis ! (*l-yhûd dakhlû 'alînâ*) » et la tante paternelle doit courir après lui, embarrassée, pour le ramener à la maison. Le terme *dakhlû*, utilisé dans le contexte de la guerre de 1967, renvoie à l'occupation : on disait « Les Égyptiens *dakhlû 'alîhum l-yhûd* (*Les Juifs ont envahis l' Égypte*) ». L'enfant agit sous l'influence du nouveau discours sur les juifs « envahisseurs », un discours qui ne fait pas la différences entre les juifs marocains et les Israéliens. L'on voit ainsi les enfants devenir les « acteurs » des non-dits, des sentiments, des préjugés des adultes.

Une dame qui habite dans la maison d'un juif du mellah : Dans les maisons du *mellah* il y a la sonnette un peu haute et ça c'est parce que les enfants musulmans n'arrêtaient pas de sonner chez les juifs pour les déranger.

Si le fait d'arracher la *taghia* (*kippa*), de tirer les sonnettes, de lancer des pierres[15] ou des insultes demeurent des pratiques ambivalentes de la vie courante, surtout lorsqu'elles sont le fait d'enfants (« Qu'est-ce qu'on peut dire aux enfants ? » s'exclame une femme juive), d'autres étaient beaucoup plus insidieuses. Elles relevaient d'une connaissance affinée des usages de l'autre et mimaient l'asymétrie présente dans les rapports de pouvoir à l'intérieur de la société marocaine.

Un enseignant de lycée : Quand les juifs égorgeaient les poulets, les enfants leur faisaient peur et comme ça ils passaient le couteau deux fois (*ce qui est interdit par la kasherut*) et les juifs donnaient la viande aux musulmans car elle n'était plus *halâl*.

15. On retrouve cet aspect dans de nombreux récits et romans, voir M. Bénabou, *Jacob Ménahem et Mimoun une épopée familiale*, 1995.

Un médecin : Les enfants jetaient des miettes de pain pendant la fête de Pâque à travers les fenêtres des maisons des juifs (*du coup la maison était profanée par l'intrusion de la levure*).

Dans la synagogue du *mellah* de Casablanca, un musulman, qui en avait été autrefois le gardien, nous a raconté que, quand le *mellah* était habité par les juifs, il passait le *shabbat* à côté du compteur électrique pour empêcher les enfants musulmans d'éteindre la lumière pendant les offices.

D'après plusieurs de nos interlocuteurs, les enfants avaient l'habitude de passer sous les cercueils dans les cortèges funèbres : les juifs étaient alors obligés de rentrer chez eux et de recommencer à laver les morts.

Ces exemples pointent à la fois la façon dont les enfants jouent le rôle de « perturbateurs de l'ordre social et convivial constitué », en dévoilant des pensées qui restent généralement cachées chez les adultes et le très haut niveau de connaissance des règles de l'autre qu'ils sont en mesure de mobiliser. Dans des contextes différents, européens par exemple, une connaissance aussi approfondie de la culture juive aurait été tout à fait impensable. Il nous faut souligner que les pratiques de « dérèglement » instituées par les enfants ont trait à des situations de contamination, un domaine dans lequel la culture juive est très prescriptive, puisqu'elle se construit essentiellement sur la séparation du pur et de l'impur, du sacré et du profane, des juifs et des non juifs. Déranger la sphère de la pureté rituelle, c'était métaphoriquement porter atteinte à la « pureté » des juifs et donc à leur survie. Ces jeux d'enfants, qui mimaient symboliquement le dérèglement en confondant les frontières sociales entre les deux groupes, signalent la possibilité d'un usage très agressif de la connaissance de l'autre, laquelle pouvait agir comme une méconnaissance. Une habitude alimentaire pouvait ainsi donner lieu à une fausse interprétation qui visait à considérer telle ou telle pratique comme une provocation de la part des juifs, ou comme une machination contre les musulmans.

Par exemple : l'usage était très répandu chez les juifs de manger les pépins de toutes sortes de fruits (pas seulement ceux des courges). On considérait ces graines comme un bon substitut au

tabac pendant le *shabbat*, c'est ce qu'illustre avec vivacité un récit en judéo-arabe :

> Samedi était un jour de calamité pour lui, étant interdit de fumer. Le tabac à priser ne suffisait pas. Pour calmer ses nerfs et ses colères, il décortiquait des pépites de tout genre : des pépites de potiron, les grosses et les moins grosses, qu'on appelle les pépites du samedi : des pépites de pastèque, des pépites de melon, des pépites de calebasse, qu'on appelle les pépites de bois ; des pépites de tournesol, c'est-à-dire les pépites d'Israël (Chetrit 2007, p. 201).

Les musulmans, que cette pratique rendait perplexes, l'interprétaient de différentes façons. L'usage pouvait être inséré positivement dans le contexte des dures contraintes de la loi juive et des petits escamotages mis en œuvre pour la contourner :

Un matelassier : Les juifs mangeaient les pépins surtout le *shabbat,* car ils ne pouvaient pas fumer et ils remplaçaient la cigarette avec les pépins.

Il pouvait aussi être vue négativement :

Un autre matelassier : Les juifs étaient connus pour les pépins, ils mangeaient beaucoup de pépins et les musulmans disaient qu'ils faisaient cela exprès pour cracher sur les musulmans.

La différence de règles pouvait ainsi être utilisée comme un marqueur de la frontière infranchissable entre les deux groupes, c'est ce qu'on rappelle dans les milieux musulmans.

Un technicien en dentisterie : Ils sont partis à Bufkran (*à 15 km de Meknès, un lieu de pique-nique*). C'était un vendredi soir, le juif a oublié que c'était le *shabbat*, ils sont rentrés tard à 2h30, il a frappé à la porte chez lui avec la cigarette allumée à la main et sa femme lui a demandé « c'est qui ? » (*il prononce avec l'accent « juif », « shkûntin » au lieu de « shkûnta »*), le mari répond « *ana* Makhluf », (*je suis Makhluf*), sa femme répond « *entin Ehmudu* (*tu es* Mahomet), tu es devenu musulman ». Il lui dit « tu es cinglée ? *entin mehbûla* ? »

(*toujours avec le même accent « juif »*). Sa femme lui a dit « regarde, tu as la cigarette à la main », lui il s'est excusé.

On pouvait profiter des différences entre les deux cultures pour manifester une agressivité, typique dans le milieu des classes moyennes.

Un entrepreneur raconte une petite anecdote : Pendant la fête de la fin de l'étude de la Torah, la fête des *tefillin* (*au Maroc le* bar mizwah *est connu comme la fête des* tefillin), on a invité mon cousin, commerçant, et on lui a proposé de boire de la *mahya* et mon cousin a dit : « je ne bois pas » et le juif a dit : « cette bouteille coûte 35 *dirhams* » et l'arabe a dit : « puisque cela coûte cher, pour gaspiller l'argent des juifs, je vais la boire toute » et même s'il n'était qu'à 120 mètres de sa maison, il a eu du mal à rentrer chez lui et sa femme a dit : « qu'est-ce qui t'arrives ? Tu as bu ? » – « Non c'était seulement pour gaspiller l'argent des juifs ».

Écho dans le monde musulman de la célèbre phrase que Shylock prononce dans *Le Marchand de Venise*[16], quand il accepte l'invitation à manger chez un chrétien, alors que la nourriture n'est pas *kasher* et que son estomac se révolte à cette idée, uniquement pour gaspiller l'argent de ce dernier...

Toujours à propos de l'argent, une enseignante, qui se montre agacée qu'on la questionne sur les juifs :

Je ne sais rien sur les juifs, jamais cohabité avec eux.
HSH : – Tu sais qui est leur Dieu ?
– Leur Dieu, c'est l'argent, il n'y a que ça qui compte... Il vaut mieux ne pas se souvenir du temps des juifs au Maroc, ils ne veulent pas croire à notre Prophète.

Certains souvenirs de fêtes ne sont pas liés à la nourriture : c'est le cas des jeux d'eau qui avaient lieu pendant la fête de *Shavuot* et coïncidaient avec la *Azrah* ou *'Ashûra* des musulmans. De ces réjouissances, les étudiants amazighs sont les seuls à garder le souvenir ; ils continuent à fêter cette période avec des mascarades

16. W. Shakespeare, *Le Marchand de Venise*, Acte 1, scène V.

(ils se déguisent en juifs) et des jeux d'eau (Hammoudi 1989). Ils pensent qu'il s'agit là d'une vraie fête juive qu'ils continuent à célébrer à la place des juifs qui sont partis. Ils sont d'ailleurs confortés dans cette idée, répandue dans les zones rurales, par le fait que ces dernières années les islamistes ont cherché à interdire la fête, au motif que c'était une fête juive.

Un étudiant amazigh, militant dans un mouvement amazigh :

Nous on n'a pas de complexes avec le conflit israélo-palestinien. Car après la guerre il y a eu un discours pan arabiste. L'école et les médias sont utilisés pour que les masses populaires détestent les juifs, nous on continue les traditions des juifs (*la fête*), mais la police et les islamistes nous empêchent de continuer, ils disent que cette fête est financée par les sionistes tandis que ce sont eux qui sont financés par l'Arabie Saoudite.

Certains des étudiants amazighs interlocuteurs pensent ainsi perpétuer des traditions juives, dont la principale serait ce qu'ils nomment « la fête des juifs de la *'Ashûra* », laquelle consiste pour eux à tourner en ridicule les tabous des musulmans. L'un d'entre eux déclare : « Il nous est interdit de sortir avec une fille non voilée. À *'Ashûra,* c'est possible. ». Ils peuvent alors exhiber des seins et des fesses, mettre des jupes et s'habiller de façon transgressive. Si l'ensemble relève ici traditionnellement du carnaval, la particularité réside dans cette conviction de perpétuer la mémoire juive en célébrant une fête juive. Une autre des spécificités de la fête est l'utilisation de jets d'eau dont on s'arrose les uns les autres. Un des étudiants souligne l'origine juive de cette pratique qu'il fait même remonter à Abraham, sauf que ce dernier ne se serait pas aspergé d'eau mais de sang (relecture de la *'aqedat Itzhak*, le sacrifice d'Isaac, que la tradition islamique voit comme le sacrifice d'Ismaël ?).

Un étudiant amazigh : Après trois jours pendant lesquels on se mouille, une nuit, un jour, tout le monde dans un terrain, les enfants et les adolescents s'habillent de manière extravagante. J'ai rencontré des juifs à Timrir, là où il y a des gorges, et je les ai vus se mouiller, ils étaient originaires du Sud. Je ne me rappelle pas le nom d'un prophète

juif, peut-être Abraham, qui se mouillait avec le sang et on dit que c'est Abraham qui a mouillé une femme avec du sang. Mais c'est difficile de se mouiller avec le sang et donc on le fait avec l'eau.

Sont confondues ici deux fêtes juives (*Pourim*, durant laquelle les juifs se déguisent, et *Chavouot*, où les juifs s'arrosent mutuellement d'eau[17]) et une fête musulmane (celle de *'Ashûra*, au cours de laquelle les musulmans se déguisent et jouent avec des jets d'eau). Cette dernière continue à être célébrée dans les milieux amazighs : lors des mascarades où l'on parodie les juifs, on se livre également à des jeux d'eau. Comme toute fête carnavalesque, c'est également un moment de contestation religieuse et politique : les hommes se déguisent en femmes ou soulignent fortement les aspects liés à la sexualité, qui sont tabous en temps normal ; ils lancent des slogans contre le pouvoir et l'autorité. Restent à souligner la conviction et la fierté des étudiants interrogés, persuadés de continuer à célébrer une fête juive. Dans son approximation, la fête n'en a pas moins pour fonction de rappeler aux Marocains d'aujourd'hui les juifs d'autrefois.

La tentative de donner un sens à des traditions dont on ne connaît pas l'histoire constitue une façon de les rendre moins « autres », de se les approprier. On retrouve la même attitude dans l'explication de la fête des cabanes (*Soukkot*) inventée par une musulmane qui habite une maison juive dans le nouveau *mellah*. Celle-ci raconte qu'une femme juive aurait pleuré la mort de son mari dans une cabane. Elle crée de la sorte une histoire qui peut être susceptible d'être comprise par n'importe quelle femme, quelle que soit son appartenance religieuse :

> Pour *'îd el Nwela (Soukkot)* ils ramènent beaucoup de rameaux de palmier et ils couvrent le grillage qu'il y a dans la terrasse avec les palmiers, nous on l'a trouvé comme ça (*dans la maison*) et après on a mis une dalle pour couvrir cette chambre sur la terrasse. En général ces fêtes leur rappellent des événements douloureux, quelque chose dans leur histoire, ça remonte à des époques de guerre, et l'effet des fêtes est de transformer ces événements douloureux en heureux en faisant la fête, par exemple pour la fête de *Nwela* il y a avait une femme juive qui avait perdu son mari et elle est restée allongée à coté du cadavre de son mari dans une cabane et c'est à partir de cela qu'ils se sont habitués à faire cette fête et comme ça tous les ans ils fêtent *'îd el Nwela.*

17. En Algérie, à *Chavouot*, quand les fidèles habillés tout en blanc sortaient de la prière, les hommes et les femmes présents jetaient de l'eau à leur passage en « signe de joie, de renaissance, lié au don de la *Torah* que commémore cette fête » (Allouche-Benayoun 1999, p. 97). Toujours en Algérie on jetait de l'eau pour chaque départ un peu long, quand la personne franchissait la porte pour la faire revenir comme l'eau qui reflue.

Pour expliquer le fait que les juifs durant le *shabbat* marchent à petits pas et ne montent pas en voiture, plusieurs personnes ont soutenu qu'il s'agissait pour eux de ne pas soulever de poussière afin de respecter le repos des âmes des défunts.

Face à des comportements, des usages et des fêtes incompréhensibles, étrangères à l'univers culturel et religieux de référence, on apporte des réponses variées, qui dépendent de l'attitude personnelle envers le « voisin » plus que d'un méta-discours général. On peut ainsi faire preuve d'une approche tolérante et chercher des explications fantaisistes, comme pour les origines de la fête de *Soukkot* ; viser à intégrer des éléments de la tradition juive dans la tradition musulmane comme à des fins d'assimilation dans l'exemple de la fête de *'Ashûra* ; ou encore se montrer hostile en analysant les usages de l'autre comme l'expression de son agressivité à l'égard de sa propre culture et de sa propre religion.

f. L'espace ambigu du hammam

Aujourd'hui, les *hammam* sont tous tenus par des musulmans : selon les témoignages recueillis auprès des deux groupes, les femmes de la communauté juive les utilisent habituellement comme des espaces de relaxation et de socialisation. Le *hammam* du nouveau *mellah,* qui appartenait à un juif, a été vendu à des musulmans au départ de son propriétaire pour Israël. Il est toujours fréquenté par les quelques juifs restés au nouveau *mellah*, tandis que le *miqweh*, le bain rituel juif, a été fermé dans les années 1950-1960 ; il n'en reste par ailleurs qu'un seul dans la ville nouvelle.

Dans les souvenirs des femmes qui habitaient le vieux *mellah*, juives et musulmanes se baignaient ensemble au *hammam*. Cepen-

dant, avant de sortir, les juives se plongeaient dans un bassin que les musulmanes ne pouvaient pas toucher. Il devait s'agir d'un *hammam/miqweh*, avec un bassin réservé aux femmes juives que les musulmanes respectaient comme tel. La même solution devait être pratiquée en Algérie :

> On allait régulièrement dans un hammam qui était éloigné de la maison et au retour mon petit frère ne voulait pas marcher. Je pense que ma mère faisait la « t'bela » (*immersion rituelle*) dans celui-là, car il y avait une petite pièce où il y avait un petit bain en ciment, alors que dans les autres il n'y avait pas des bains rien que des robinets ou de grandes jarres dans la salle chaude ou froide.
> (Hidiroglou 1997, p. 257)

Une femme juive de Meknès se rappelle :

> Quand j'étais jeune, il y avait un *hammam* fréquenté par les femmes qui avaient besoin d'un *miqweh* et bien sûr là où il y a un *miqweh* ça veut dire religion, donc c'était un *hammam* qui faisait fonction aussi religieuse et elles-mêmes (*les femmes musulmanes*) comprenaient que s'il y a ça, c'est question de religion.

Les musulmanes étaient bien au courant des pratiques de pureté rituelle juives, pratiques auxquelles elles avaient pu assister au *hammam*. Ces coutumes de purification ne créaient aucune gêne :

> *Une vieille dame de la bourgeoisie* : Pendant la période des règles, les femmes juives ne touchent pas aux légumes, ne préparent pas leur repas, elles n'ont aucun rapport avec le mari et le jour qu'elles ont fini leur règles elles ont un *sahrij* (bassin) qui était conçu pour ça, dans le *hammam*, elle s'y jettent pour pouvoir après avoir des relations.

Le *hammam* était le lieu de convivialité par excellence. Il permettait de sortir de chez soi et de se rencontrer, comme le souligne Hidiroglu, en se référant aux femmes juives :

> Les femmes, surtout la génération de ma mère, vivaient comme les femmes arabes, à la maison, presque cloîtrées ; c'était le mari qui faisait le marché avec les enfants. Le hammam c'était la sortie, quand elles pouvaient se le permettre et si leur mari n'était pas jaloux... (F. 61 ans, Maroc) (Hidiroglu 1997, p. 257).

Le *hammam* a donc pu aussi bien être utilisé à certaines époques autant par les femmes musulmanes que par les juives (Allouche-Benayoun 1999, p. 87). Les musulmanes, même très pratiquantes, déclarent dans les entretiens n'avoir eu aucun problème à se déshabiller en présence de femmes juives, même si, d'après certains *madhâhib* (écoles juridiques islamiques), les femmes ne doivent pas exposer leur nudité entre elles et surtout pas aux yeux de non musulmanes, celles-ci pouvant décrire leur corps à l'extérieur.

La discussion entre une enseignante très pratiquante et sa fille montre l'habitude de partager cet espace d'intimité ainsi que la ferme conviction que le partage est justifié. En effet, malgré les questions posées, qu'on aurait pu prendre pour quelque peu provocatrices, notre interlocutrice a continué à opposer une vive résistance à l'idée de devoir abandonner le *hammam* fréquenté par des juives.

> *ETS* : – Vous rencontrez au *hammam* des femmes juives ?
> *L'enseignante* : – Cela ne me dérange pas
> *HSH* : – Ca ne te dérange pas d'être vue nue par une femme juive ? C'est interdit d'après l'islam de se faire voir nue par une femme non musulmane.
> *ETS (en riant)* : – Hanan, tu ne vas pas créer des problèmes aux gens qui n'en ont pas ?
> *HSH* : – D'après l'islam il faut se couvrir jusqu'aux genoux, même entre femme musulmanes.
> *La fille* : – C'est question pas de religion mais de respect des autres, mes copines avaient honte de... enfin c'est question de respect... La religion c'est question de respect.
> *HSH* : – La femme musulmane ne doit pas être vue par un homme ou par une autre femme non musulmane car elle peut aller raconter : elle est comme ça etc. Il faut cacher ce qu'il faut cacher...
> *L'enseignante* : – D'ailleurs pour aller au *hammam* je cherche à y aller quand il n'y pas trop de monde, j'évite les horaires... Et j'y vais à la tombée de la nuit et dans la troisième pièce il n'y a personne.

HSH : – Tu savais que c'était *harâm* (*interdit*) ?
L'enseignante : – Mais c'est vrai que si on n'a pas le choix on y est obligé, si tu as mal au dos, si tu n'as pas de chauffage à la maison et tu te douches à la maison et tu tombes malade… C'est la santé d'abord !

On voit ici que le rapport aux juifs n'est pas réglé uniquement par le discours religieux. Des facteurs autres, d'égale importance, peuvent intervenir.

Les femmes juives considèrent également que cet espace peut être partagé :

Une dame juive : Si ce n'est pas pour la question du *miqweh* moi je fréquente les *hammam* des musulmans, moi je suis mariée depuis 35 ans et je fréquente le *hammam* depuis 35 ans et on est ensemble impeccablement, sinon nous avons le *hammam miqweh*. Je vais au *hammam* une fois par semaine tous les jeudis soirs et quelquesfois même deux fois par semaine et JAMAIS (*avec une emphase spéciale*) des questions, même l'autre jour en rentrant d'Israël j'avais besoin de me détendre et je suis allée au *hammam*.

Il fut un temps où il y avait au nouveau *mellah* un *hammam* réservé aux juifs : le matin aux hommes et l'après-midi aux femmes. Cependant, même le *hammam* des juifs n'était pas un espace exclusivement juif. Selon plusieurs témoignages, des musulmans s'y rendaient aussi. C'est surtout à l'époque où le *mellah* a commencé à se vider que le *hammam* juif a été largement utilisé par les musulmans, mais seulement par ceux qui ne craignaient pas d'être « souillés par la saleté des juifs ». En effet, là encore selon plusieurs témoignages, les juifs pouvaient être aussi considérés comme source de saleté. Divers récits mentionnent qu'on se lavait les mains après avoir participé à une cérémonie juive ou après être allé dans une maison juive, comme si une certaine forme de contamination avait eu lieu.

Une femme musulmane au vieux mellah : On ne pouvait pas se baigner ensemble car autrement les musulmanes leur disaient « tu es juive, on ne touche pas ta saleté » et donc elles se lavaient dans la chambre.

Une vieille dame informée : La femme musulmane peut être frottée sur le dos seulement par une femme musulmane très pieuse… Il faut que la femme musulmane soit placée plus haut que la femme juive de façon que l'eau sale ne la touche pas.

Un juif du nouveau mellah :
HSH : – Ils permettaient aux musulmans de rentrer dans le *hammam* des juifs ?
– Oui, car dès que les juifs étaient minoritaires et leur *hammam* n'était pas plein les musulmans préféraient aller chez les juifs car il y avait moins de monde.
HSH : – Et les femmes ?
– La même chose, dès qu'il y avait moins de monde les musulmanes y allaient… Mais pas toutes car il y en avait qui ne voulaient pas y aller pour ne pas toucher la saleté des juifs.

Une femme juive, qui habite le nouveau *mellah*, raconte un épisode très significatif qui l'a poussée à faire construire un bain dans sa propre maison :

Moi je suis allée plusieurs fois au *hammam*, sans problèmes, on était bien considérées, seulement une fois j'ai eu un problème : il y avait une femme, une raciste, avec une petite fille qui m'a dit : « déplace toi, sale juive » et d'autres insultes et moi je lui ai dit : « je ne t'ai rien fait, si tu ne veux pas te laver, déplace toi », alors la surveillante du *hammam* s'en est mêlée et a dit (*à la musulmane*) : « Madame, ce bain appartenait aux juifs, maintenant c'est nous qu'on l'a acheté et il est pour tous, juifs, musulmans, Français, pour nous, c'est égal, si ça te va, bien et sinon va t-en ». L'autre alors lui a dit : « Mais elle est une juive, elle est sale » et l'autre : « Au contraire eux ils sont très propres, ils se lavent toujours, pas comme vous et ils sont très généreux et ils nous donnent le pourboire tandis que vous y venez du matin au soir et ne nous donnez rien et vous vous bagarrez tout le temps, tandis qu'eux sont gentils ».

Dans un espace où les notions de saleté et d'impureté et, à l'inverse, de propreté et de pureté peuvent être appréhendées symboliquement mais aussi concrètement, un espace à la fois de socialisation et de rupture des liens sociaux (les bagarres), la

représentation du juif comme un élément qui vient « polluer » la pureté de la société islamique et fracturer la socialisation peut trouver un terrain fertile.

Du reste, le *mikweh* aussi pouvait être perçu comme un lieu d'exclusion fortement symbolique en tant que source de pureté rituelle ; un simple regard posé à la sortie sur une source d'impureté, un arabe ou un âne, par exemple, obligeait à répéter les pratiques d'ablution et de purification (Wasserfall 1992, p. 314-315).

Le *hammam* est aussi un lieu d'exhibition et de manifestation du corps, de la nudité et de la sexualité : la représentation de la corporalité et de la différence de l'autre permettait de fantasmer sur l'appartenance religieuse et la diversité des pratiques sexuelles et religieuses (rituelles). Le terme de « respect » utilisé dans la conversation retranscrite précédemment, entre l'enseignante et sa fille, renvoie à la pudeur tant à l'égard du corps que de la religion, établissant de la sorte un parallèle entre les deux éléments. C'est dans cet espace que la sexualité du juif pouvait être surreprésentée – qu'on le considère comme hyper-sexué ou dévirilisé et efféminé dans un espace ambigu par excellence[18]. Il s'agit d'une thématique fréquente dans le discours antisémite (Gilman 1992) et raciste en général.

L'espace du *hammam* pouvait confirmer les représentations du juif comme d'un homme à la moralité douteuse et de la femme juive comme d'une dévergondée. Selon une représentation assez commune, les femmes juives auraient eu des mœurs sexuelles excessivement libres, auxquelles seul le mariage pouvait mettre un terme : « On dit que la juive, une fois mariée, devient sérieuse ». Pour ce qui est des représentations du juif hyper-sexué – qui exhibe son sexe à la différence du musulman qui le cache – un de nos interlocuteurs nous a assuré que les juifs avaient l'habitude d'entrer tout nus au *hammam*, ce que les juifs nient catégoriquement :

> *Un entrepreneur* : On entrait ensemble au bain, mais les juifs rentrent au bain tout nus tandis que les musulmans mettent leur slip, ils se

18. Cf. le chap 5.

> couvrent, ils ne peuvent pas se laver tout nus. La première fois que je suis rentré dans un *hammam* des juifs j'ai vu pour la première fois un juif tout nu et je lui ai dit « Couvre-toi » et le juif a dit : « Dans notre religion les juifs peuvent se mettre tout nus » et après cette fois-là je ne suis plus rentré dans le *hammam* des juifs.

Les juifs (hommes et femmes) pouvaient alors être perçus comme une source de souillure et de dérèglement des mœurs sexuelles dans un espace ambigu par excellence : le *hammam* rattaché au sacré et donc dangereux car habité par les *jnûn* (les démons) toujours présents là où il y a de l'eau, en tant qu'espace de contiguïté permet en outre les rapprochements et la naissance de fantasmes liés à l'altérité, aux différences portées par le juif. Tout cela pouvait donner lieu à des manifestations d'intolérance et d'hostilité.

g. Le juif qui a peur et le juif qui apporte la paix

La thématique du « juif peureux » est récurrente. Elle s'enracine dans un discours ambivalent : le juif qui a peur est censé se soustraire aux situations susceptibles de générer du danger ou de la violence, les « bagarres » par exemple, ce qui a pour corollaire qu'il recherche la paix et peut donc devenir un agent de pacification. C'est la raison pour laquelle deux adages revenaient souvent, qui, malgré leur signification différente étaient l'un et l'autre utilisés dans les références au *yhûdi khouwaf* « juif peureux », *kay khaffhal lyhûdi* « Avoir peur comme un juif » et *lebs taghiah diyal l-yhûd*, « Celui qui cherche la paix, mets la *kippa* des juifs ! ». « Apporter la paix » est perçu comme l'une des facultés des juifs qui, pour ce faire, sont susceptibles de recourir à leurs pouvoirs surnaturels et magiques. Leur capacité à faire intervenir le surnaturel selon leur bon plaisir, pour le bien comme pour le mal, explique également la crainte qu'ils inspirent.

Les juifs étaient également perçus comme ceux qui « ne se risquaient pas », au point de ne pas sortir la nuit. L'expression « ils sortent l'après-midi et jamais le soir » est encore utilisée de nos jours pour moquer quelqu'un qui ne sort pas le soir « Tu fais comme les juifs qui ne sortent pas le soir ».

Revenons dans un premier temps sur la thématique du juif peureux, qui évite les bagarres. Elle explique l'incrédulité avec laquelle certains de nos interlocuteurs appréhendent ce qu'ils ne peuvent percevoir que comme le contre-pied de leur vision traditionnelle du juif d'antan, lorsque la télévision leur montre des Israéliens agressifs et militaristes. Boum note que les habitants âgés du Sud marocain considèrent les juifs comme des gens peureux alors que les jeunes, du fait de l'image de l'Israélien dans les médias, ont d'eux une opinion tout autre (Boum 2006, p. 432).

Des représentations tout à faites différentes – sur l'absence de peur chez les juifs, cette fois – ont été recueillies en Israël auprès de juifs marocains originaires du Sud du Maroc (Bilu et Lévy 1996). Les auteurs de cette étude citent plusieurs récits des gens portant sur l'esprit belliqueux typique des juifs au Maroc (Bilu et Lévy 1996, p. 300). Les mères y auraient appris aux enfants à répondre aux coups par des coups, lorsqu'ils rentraient à la maison en pleurant parce que des enfants musulmans les avaient frappés (Bilu et Lévy 1996, p. 300). Les auteurs devant qui l'on avait à maintes reprises souligné la faiblesse des juifs et leur statut d'inférieurs étonnés, en concluent qu'il s'agit d'une perception emphatisée, quelque peu biaisée par la réalité israélienne. Tout en tenant compte du fait que les juifs du Sud marocain se vivaient comme forts et robustes en raison de leur physique de travailleurs agricoles, dans un contexte rural où les asymétries entre juifs et musulmans étaient moins marquées, nous rejoignons les auteurs dans l'idée qu'il ne faut pas sous-estimer, dans ces représentations, l'influence de l'image du juif israélien d'aujourd'hui : représentant de la majorité, vainqueur et impavide.

On peut mieux comprendre, du coup, le grand étonnement de certains de nos interlocuteurs, qui ne reconnaissent plus les juifs marocains d'autrefois dans les juifs israéliens d'aujourd'hui. Un marchand de linceuls dans le *souk* arrive à soutenir qu'encore aujourd'hui, en Israël, les juifs ont peur des musulmans car il s'agit d'une « caractéristique juive ». Sa femme, en revanche, fait preuve de plus d'empathie : il ne s'agirait peut-être pas de caractéristiques juives, mais de conditions sociales liées à un environnement

hostile, comme c'est le cas pour les émigrés marocains de nos jours, qui restent craintifs. Elle manifeste ainsi une représentation qu'on retrouve chez beaucoup de nos interlocuteurs du *souk*, qui expliquent le départ des juifs en affirmant qu'ils n'étaient pas chez eux au Maroc.

> *Le mari* : *lebs taghiah diyal l-yhûd*, ils sont peureux, même aujourd'hui qu'ils ont tous les droits des Marocains, ils ont toujours peur. Ils n'aiment pas faire des problèmes, c'est Dieu qui leur a donné cette qualité d'être peureux, même s'ils ont tous les avions et tous les armements de guerre, ils ont toujours peur des musulmans.
> *La femme* : Peut-être ils ont peur car ils disent : « Nous ne sommes pas dans notre terre, nous ne sommes pas chez nous », c'est à cause de ça peut-être qu'ils ont peur, les Marocains qui sont à l'étranger eux aussi ont peur, ceux qui sont en Europe ont peur, peut-être pour les juifs c'est pareil.

D'autres rappellent différentes situations dans lesquelles les juifs avaient peur :

> *Un marchand de grains* : Ils avaient toujours des gardiens pour les surveiller même pendant la nuit, ils avaient toujours peur. Il n'y avait jamais de bagarres entre juifs et musulmans.

> *Une vieille dame se souvient du temps où les juifs devaient enlever leurs chaussures pour entrer dans la médina* : Les enfants, quand ils voyaient un juif l'insultaient, les juifs avaient toujours peur et ils baissaient la tête.

> *Un étudiant amazigh* : Ils ont peur de sortir, ils sont connus pour avoir peur, ils hésitent à habiter avec les autres.

> *Un autre étudiant amazigh* : On dit « Il pleure comme un juif », mais ce sont des préjugés !

> *Un bijoutier* :
> *HSH* : – Il y avait des relations extraconjugales entre les différents groupes ?

– Pas vraiment, car les juifs ont peur, sauf s'ils ont confiance en quelqu'un, alors ils le faisaient, mais ils avaient toujours peur, ce n'est pas comme nous les musulmans qu'on est courageux, eux non.

Un épicier : On peut leur faire confiance, si tu leur donnes de l'argent ils ne te trompent pas car ils ont peur, c'est leur comportement habituel, mon père a vécu avec eux, *lebs taghiah diyal l-yhûd* !

Un tailleur : Je ne reconnais plus les juifs à la télévision car j'ai connu les juifs comme des gens bien peureux, gentils, sociables.
HSH : C'était leur nature ou ils avaient peur ?
– Quand on est dans une situation de faiblesse on se tait, *lebs taghiah diyal l-yhûd*. Je suis étonné quand je vois ce qui se passe à la télévision, je dis ce n'est pas possible, tels que j'ai connu les juifs ils ne pouvaient pas faire cela.

Un professeur d'université :
ETS : On nous a raconté que les juifs avaient toujours peur.
– C'est vrai, ils n'avaient pas peur mais il y avait du respect pour leur solitude, ils ne veulent pas entrer dans une bagarre, ils veulent toujours rester tranquilles, si quelqu'un insulte un juif, lui, il ne répond pas.

Un entrepreneur :
Ils étaient peureux à l'époque. Les juifs se défendaient toujours grâce à un musulman, des musulmans bien placés… S'ils faisaient bien leurs métiers c'était parce qu'ils avaient peur des musulmans… S'il te fait quelque chose qui n'est pas correct, le juif préfère rembourser le client car il a peur et il veut éviter le tribunal.

Une étudiante : Ils (*les juifs qui sont au Maroc*) ont peur, quand il y a quelque chose en Palestine ils ont peur.
ETS : – Pourquoi ?
– Quand il y a eu l'*Intifada* les musulmans ont cherché à mettre le feu dans les maisons des juifs et la police est intervenue pour les bloquer.

Une peur qui pouvait donner lieu à de petites histoires vulgaires :

Un étudiant amazigh : Un jour un juif était à la maison, il était en train de scier et une bombe a explosé et le juif a dit à sa femme « Si j'étais pas en train de scier j'aurais pu aller voir » et sa femme lui a dit : « Itzhaq continue de scier », car elle savait qu'il avait peur. Pour dire que les juifs ont peur, ils n'ont jamais participé aux guerres.

Nous avons recueilli divers récits qui mettent en scène des juifs se faisant importuner. Ces exemples étaient toujours présentés par nos interlocuteurs non comme la preuve que les juifs avaient de bonnes raisons d'avoir peur, agressés socialement qu'ils étaient, mais plutôt comme des confirmations empiriques de l'adage selon lequel les juifs ont peur « par nature ».

La femme du secrétaire du 'adûl : Il y avait un jeune garçon 'Abd el-Zaq, c'était un voisin des juifs au *mellah* et il n'arrêtait pas de les embêter, et comme les juifs avaient des fenêtres dans les caves qui étaient en bas il jetait des pierres et les menaçait en disant : « ce soir je viens vous tuer », alors il les terrorisait !

La même dame : Il y avait un jeune qui avait un cheval et quand il voyait les juifs il commençait à les insulter et à les injurier et tous les juifs cherchaient à s'enfuir, ils avaient peur de lui !

Un entrepreneur : Il y avait un musulman un peu cinglé et quand les juifs ils le voyaient ils se sauvaient car dès qu'il les voyait il leur demande le *ybaya* (*allégeance, révérence qu'on fait au roi, symbole d'infériorité, accompagnée des mots* ybark fi 'mar sidi, *mes hommages au Monsieur*) et les juifs prenaient la fuite et s'ils ne pouvaient pas ils étaient obligés de faire le *ybaya*.

Nous avons eu nous-mêmes la possibilité de percevoir la peur, soi-disant atavique, qui revient dans de si nombreux récits. Le lendemain d'un entretien, un juif qui habitait en ville est venu nous demander d'effacer ce qu'il avait dit, alors même qu'il n'avait rien raconté qui aurait pu lui nuire : il n'avait pas dormi de la nuit par crainte de ce qu'il nous avait raconté. La femme du rabbin – qui a quitté le Maroc quelques mois après notre entretien – a raconté avoir eu peur quand ses enfants étaient petits, car ils

étaient toujours embêtés par les enfants musulmans. Mais après avoir appris que l'une de nous était originaire de Meknès, cette même dame n'a cessé de répéter : « Ca va, ça va, c'est bien, grâce à Dieu on a bien vécu avec eux », niant ce qu'elle venait juste de dire quelques instants auparavant.

La peur que nous avons décrite n'est pas seulement une caractéristique relevée dans une toute petite communauté juive comme celle de Meknès ; des cas analogues ont été rapportés de Casablanca (Lévy 1997).

Nous avons évoqué précédemment le trouble de certains de nos interlocuteurs lorsqu'ils comparent les juifs marocains d'autrefois, peureux et pacifiques, aux juifs israéliens d'aujourd'hui, « bravaches et belliqueux ». On peut en arriver à nier tout changement, préférant affirmer que les juifs israéliens « même s'ils ont tous les avions et tous les armements de guerre ont toujours peur des musulmans », plutôt que de se mettre à penser que des juifs puissent ne plus être peureux. On peut aussi, à l'inverse, raisonner comme la femme du marchand de linceuls qui, pour expliquer la peur des juifs, la corrèle à ce qu'elle imagine être, de ce point de vue, la situation des Marocains musulmans en Europe.

Leur statut historiquement inférieur, qui ne permettait pas aux juifs de faire valoir leurs droits, a contribué à donner d'eux l'image d'êtres naturellement marqués par la peur. Cette perception, très enracinée dans la mémoire collective, laisse évidemment perplexes ceux qui n'arrivent pas à restituer dans leur contexte des comportements qui ont changé ; ce qui a davantage compliqué la possibilité de s'expliquer le départ des juifs, comme nous le verrons par la suite.

L'autre caractéristique que nos interlocuteurs attribuaient aux juifs, leur capacité d'apporter la paix dans les familles musulmanes, se résume dans le proverbe *lebs taghiah diyal l-yhûd*, « Celui qui cherche la paix, mets la *kippa* des juifs ! ». Cet adage était très souvent prononcé en lien avec celui concernant la peur du juif, comme si une association spontanée se formait entre les deux, l'un rappelant l'autre et le relançant pour ouvrir à de nouvelles significations.

Un juif qui habite encore au *mellah* nous raconte qu'on lui demande la *taghya* (*kippa*), en offrant de la lui payer, quand il y a

une dispute familiale – par exemple un mari qui veut quitter sa femme. On pense que si l'on met la *taghya* sous l'oreiller de la personne en cause, la paix reviendra dans la famille.

Au juif comme à ses objets rituels, qui le représentent par métonymie, était reconnu ce contact avec le surnaturel.

José Bénech, qui décrit la vie dans un *mellah* du Sud à l'époque coloniale, avait remarqué cette ambivalence :

> On le repousse, on le maltraite, on le méprise, mais on ne peut se passer de lui. On le regarde au fond comme un sorcier. N'est-ce pas lui qui va toujours puiser dans un monde merveilleux et inconnu quelque chose de nouveau pour amuser les foules ou changer les habitudes ? (Bénech 1940, p. 74).

Selon beaucoup de personnes interrogées, les juifs auraient des liens particuliers avec le surnaturel, qui leur donneraient la possibilité de se venger de ceux qui voudraient leur nuire, d'obtenir des miracles ou d'avoir du succès dans le commerce.

Un bijoutier évoque la mort « non naturelle » d'une de ses connaissances :

> Les juifs n'insultent pas mais si quelqu'un leur fait du mal, ils disent rien peut-être mais Dieu intervient et celui qui lui a fait du mal ne finira pas bien. Je connais quelqu'un, il s'appelait Lelij, il n'était pas gentil avec les juifs, il leur faisait peur, il les dérangeait et ces juifs chaque fois ils n'étaient pas contents de son comportement et sa fin n'était pas bien : il est mort par l'électricité ! Celui qui est mort avec l'électricité en dérangeant les juifs, il tapait sur leur comptoir, il leur faisait peur vraiment et alors les juifs ne pouvaient rien faire sauf en faisant leur prière en demandant à Dieu de se venger de celui-là et voilà il a été puni et est mort avec l'électricité... Aussi il leur piquait leur *Kippah*, il la jetait par terre, il l'écrasait avec les pieds et, comme c'est connu, les juifs avaient toujours peur. Quand les musulmans faisaient du mal au juif, le juif souffre et il demande à Dieu de le venger et il obtient le résultat.

Même la compétence commerciale des juifs peut être perçue comme magique et un proverbe le souligne : « Quand tu as la main

trempée de sueur, prends la *kippa* des juifs et ta main ne suera plus ». On pensait que les juifs pouvaient réussir sans se fatiguer excessivement et que ce pouvoir pouvait être obtenu par contiguïté :

> *Le même bijoutier* : Ils ne cherchent que le bien de l'autre et tous ceux qui les contactent ils vont gagner, c'est sûr et certain qu'ils vont gagner, il suffit de les suivre et ils vont gagner... Je te l'ai dit cent fois (*en s'adressant à HSH qu'il connaît depuis longtemps*) celui qui contacte les juifs va toujours gagner, je te l'ai dit plusieurs fois, il sont des gens bien, je suis fier, tous ceux qui ont contacté les juifs ont réussi leur vie.

Faire tomber la pluie aurait été une autre occasion pour les juifs de manifester leur pouvoir. Au début de l'automne, pour la fête de Cabanes (*Soukkot*), quand le Maroc avait besoin de pluie, on attendait un miracle de la part des juifs. Voici ce que se rappelle une intellectuelle :

> Les juifs étaient bien considérés pour la magie, il y a une fête dans laquelle ils prient pour la pluie et je me souviens quand j'étais enfant, tous on regardait le ciel tant qu'il ne changeait de couleur, car les juifs avaient ce pouvoir... et on disait que les juifs priaient tant qu'il ne pleuvait pas.

> *Une enseignante* : Pour le *'îd el-Nuwela*, quand la pluie tardait à tomber, les juifs construisaient des cabanes, ils récitaient des prières jusqu'à ce que la pluie tombe.

Le statut marginal du juif lui fait jouer comme à d'autres marginaux dans d'autres cultures – pensons aux gitanes qui lisent l'avenir – le rôle du sorcier. Nous avons recueilli de nombreux récits sur les talents des juifs comme rédacteurs d'amulettes et de sorts. Ils étaient censés pouvoir procurer des remèdes magiques (papiers écrits en hébreu, bougies, mélange d'herbes) contre l'impuissance des maris – qu'ils pouvaient aussi, à l'inverse, rendre impuissants s'ils étaient adultères – contre les risques d'abandon, la stérilité, les maladies etc.

Le *fqih* (magicien)[19] juif était considéré comme bien plus efficace que le *fqih* musulman :

> *Un bijoutier* : Nous les musulmans on dit : on dirait que c'est un *fqih* juif qui lui a écrit (quand quelqu'un a du succès).

> *Un professeur* : Une plante qui pousse sur les murs du cimetière juif de Beni Mellal (*lieu d'origine de l'interlocuteur*) était considérée plus puissante pour les pratiques magiques que les mêmes qu'on trouve sur d'autres murs.

Dans un entretien accordé par Ami Bouganim[20], l'écrivain raconte qu'à l'occasion d'un rituel de possession *gnawa*, auquel il avait participé à Essaouira, le dernier *jinn* (démon), le plus résistant à l'exorcisme, celui qui refusait par tous les moyens d'être chassé, était Mimoun, le démon des juifs, – lequel habiterait toujours le Maroc, ajoute-t-il ironiquement. Une histoire semblable nous a été racontée par un anthropologue allemand, Martin Zillinger, qui travaillait sur la magie à Meknès au même moment que nous. L'imaginaire marocain serait donc encore peuplé par les démons des juifs et par les juifs, sorciers démoniaques. On sait qu'au Maroc il y a des *jnûn* musulmans, juifs, chrétiens et païens et que les païens étaient considérés comme les plus dangereux (Crapanzano 2000, p. 222) mais d'après nos informateurs les *jnûn* juifs aussi doivent être considérés comme puissants et dangereux !

C'est à Meknès qu'un « sorcier » juif qui habitait au *mellah* a été tué, deux ans avant le début de notre recherche. Le meurtre en 2003, dans le *mellah*, d'Éli, un juif qui s'adonnait aux pratiques magiques et à l'intérêt usuraire, est resté gravé dans la mémoire d'une grande partie de nos interlocuteurs, même des étudiants, qui en parlent spontanément. On raconte que c'était quelqu'un qui au début vendait de la *mahya* et prêtait de l'argent à intérêt ; il aurait ensuite hérité du métier d'écrivain d'amulettes par un autre juif,

19. Le mot *fqih* signifie un expert de droit islamique.

20. Entretien accordé par l'écrivain Ami Bouganim, originaire de Mogador/Essaouira, réalisé par Emanuela Trevisan Semi à Jérusalem, avril 2008.

parti pour Israël, qui lui aurait transmis le savoir sur l'utilisation des lettres de l'alphabet hébraïque à des fins magiques.

C'était surtout les musulmans qui se rendaient chez lui, et particulièrement des femmes. Une femme musulmane, qui l'aidait le samedi à rembourser les clients qui n'étaient pas satisfaits (il est interdit aux juifs de toucher à l'argent le samedi) nous a raconté :

> Il donnait des bougies et écrivait des amulettes. Il était efficace pour certaines choses : impuissance des maris, le mariage des filles. Il prêtait aux gens l'argent avec intérêt, 50 dirhams pour 500 dirhams (10%). Il pouvait pas faire confiance à tous, il voulait un chèque ou de l'or comme garantie.

Beaucoup de personnes ont retenu l'aspect diabolique du *fqih* juif : « C'était un juif qui faisait des choses diaboliques, il écrivait des amulettes et a été tué ».

Martin Zillinger[21] a souvent entendu dire par ses propres interlocuteurs que ce même Eli avait été égorgé dans son lit, sacrifié tel un animal, comme s'il avait été le démon en personne, alors qu'en fait Éli a été poignardé à l'estomac dans la rue. Il s'agit ici évidemment de la construction sociale, dans la mémoire collective, de la diabolisation d'un « sorcier » juif.

L'un des membres de la communauté juive nous a livré un autre récit :

> Eli, le magicien, le devin, figurez-vous que ce jour là je me trouvais à officier, je suis pas très religieux mais puisque j'ai une très belle voix... Ce jour-là on l'attendait pour qu'il vienne compléter le *minyan*... Et on l'attend, on l'attend, 9h, 9h et demi et voilà... À la porte il y avait toujours un *baladî*, comment on dit, un officier qui nous protégeait, comme un agent de police et il nous dit : « Venez, venez voir, Eli là il est tombé par terre, on l'a agressé... ». Et certains disent

21. Nous remercions Martin Zillinger pour ces informations. Sa thèse de doctorat est en cours de publication : *Trance-Medien und neue Medien in Morokko. Eine ethnografische Studie der 'Isawa und Hamadsha in Meknes*, Bielefeld, Transcript, 2009.

> c'est à cause de l'argent, ils ont voulu le voler mais en fait ils savent que le samedi les juifs ne portent pas d'argent sur eux.

La représentation du juif peureux et qui, en tant que tel, cherche la paix, est donc corrélée à celle du juif pacificateur grâce à ses pouvoirs surnaturels. Ces deux images engendrent une représentation ambiguë : si la peur induit le mépris, la paix remplit, par contre, une fonction sociale, celle de ramener l'équilibre dans certaines situations, par exemple dans le cadre de la famille. La pratique était tout de même risquée, car si les résultats se faisaient attendre, les juifs étaient exposés à toutes sortes de réactions, ce dont témoigne l'affaire évoquée ci-dessous.

La représentation démoniaque du juif, typique de la sphère chrétienne – ce qu'approfondit la recherche d'Alina Cała en Pologne, à laquelle nous renvoyons au début de cette étude – avait donc fait également son apparition dans le monde musulman. Au Maroc, les juifs étaient considérés comme susceptibles de faire intervenir en leur faveur des puissances supérieures : dans la mesure où ils avaient un statut marginal, ils pouvaient être facilement mis en rapport avec des présences démoniaques. Il est vrai qu'ils n'étaient pas les seuls : les habitants du Sous, région dans le Sud du Maroc, les Soussis, étaient eux aussi considérés comme très efficaces dans le domaine des pratiques magiques. On peux se demander – et la question reste ouverte – si les Soussis partageaient également un statut de marginalité à l'intérieur de la société marocaine.

On retrouve ce même mécanisme en Pologne, dans ce qu'en décrit Alina Cała, qui voit dans les connexions des juifs avec les démons ou le surnaturel la cause de la peur qu'ils inspirent. Certaines des pratiques juives, perçues comme mystérieuses, étaient censées être dangereuses ou porter malheur : « Si un juif te maudit, tu seras frappé par la malchance » (Cała 1995, p. 131). Ainsi, les cimetières juifs et les prières prononcées par les rabbins étaient vus comme une source de malheur. Cette diabolisation et « sacralisation » du juif était en elle-même ambiguë et ambivalente, comme tout ce qui est lié au sacré : le juif pouvait également porter bonheur. Parmi les nombreux exemples que cite Alina Cała, on trouve le dicton selon lequel « Rencontrer un juif de bon matin porte chance toute la journée » (Cała 1995, p. 137). En Pologne,

tout comme au Maroc, les pouvoirs de certains rabbins, les amulettes qu'ils préparaient, voire les tombes des « saints juifs » pouvaient être considérés comme hautement protecteurs ou miraculeux (Cała 1995, p. 140-142). Le juif, qui apporte la paix ou la chance, peut aussi maudire ou porter malheur et ces perceptions semblent se décliner de façon assez similaire au Maroc et en Pologne ; il s'agit d'ailleurs d'un stéréotype assez commun qu'on retrouve couramment dans l'imaginaire anti-juif. Au delà des différences typologiques, la similarité des représentations, qu'on peut expliquer par la non intégration des juifs dans le contexte social des deux sociétés, est très frappante.

En conclusion, la corrélation des deux proverbes « Avoir peur comme un juif » et « Celui qui cherche la paix, mets la *kippa* des juifs ! » semble indiquer que les juifs, qui se seraient adonnés à des pratiques considérées comme mystérieuses et/ou inquiétantes, et en tout cas non contrôlables, étaient dès lors susceptibles de générer le bien comme le mal, comme leur peur qui peut aussi bien générer la paix.

h. Jeux de mots

La grande ambiguïté dans les rapports intercommunautaires a également produit un type particulier de communication entre juifs et musulmans de Meknès, à mi-chemin entre invective et plaisanterie. Il s'agit d'un échange basé sur l'usage du sarcasme, de l'ironie et de l'humour, visant à rétablir des équilibres par l'utilisation de malédictions et d'insultes. Dans ce type de communication sont utilisés des termes dont la prononciation légèrement modifiée transforme entièrement le sens. Construits en référence ambiguë à la religion de l'autre, ces jeux de mots ne pouvaient être répétés par la plupart des musulmans interrogés sans que ceux-ci n'imitent, d'un ton amusé, la prononciation particulière des juifs de Meknès.

Malgré les années écoulées, la simple évocation de ces anecdotes bien connues, de ces mots et de ces phrases maintes fois prononcés, devenait prétexte à un passe-temps ludique qui finissait par attirer les autres passants du *souk*. Il s'agissait souvent de boutades fondées sur les représentations que chacun se faisait de l'autre, qui prenaient la forme d'un duel verbal entre les locuteurs.

Cette modalité d'échange a son équivalent dans les zones rurales du Sud du Maroc, qui consiste en une rencontre de chants et de danses, dite *ahwash*, durant laquelle juifs et musulmans (ou hommes et femmes) échangent des insultes en rimées (Lakhsassi 2008, p.150). Un tournoi de poésie se transforme alors en un événement à la fonction libératrice et cathartique qui permet, dans une situation rituelle contrôlée, de rééquilibrer une condition d'asymétrie et de redonner le pouvoir à la minorité :

> La séance d'*ahwash* est aussi une occasion pour apaiser des litiges sociaux et un moment de règlement de comptes sous forme de jeu artistique (...). Après quelques vers d'introduction, la dispute poétique typique entre antagonistes commence généralement par des insultes pour finir par une réconciliation, qui ne fait qu'ajourner une joute ultérieure au prochain rendez-vous (Lakhsassi 2008, p.150).

Ce rituel redonnait une pleine liberté de parole et d'expression aux juifs qui, de par leur statut de *dhimmi*, étaient depuis toujours obligés de se soumettre à des situations où ils étaient les dominés. À cette occasion, dans le cadre de codes partagés, ils pouvaient suvertir cette position et exprimer leurs sentiments réprimés au quotidien.

Cet exercice de créativité verbale dans le registre comique était particulièrement apprécié à Meknès, ville connue pour cultiver un goût particulier, partagé par les juifs comme par les musulmans, pour la boutade et l'humour. Nous avons eu l'occasion d'assister à l'utilisation qui peut encore être faite de cette forme d' échange badin lors d'un entretien avec un juif aisé de Meknès, aux prises avec un menuisier qui, en l'espèce, était un islamiste barbu, auquel il avait passé commande. Dans cet échange, chaque interlocuteur fait référence à l'univers religieux et culturel de l'autre, le juif prouvant qu'il connaît le Coran et le musulman la Bible. Chacun peut alors rire des boutades de l'autre. Voici quelques extraits de la conversation entre l'entrepreneur juif et le menuisier musulman :

L'entrepreneur juif : « Je veux un travail aussi bien fait que celui de Dieu contre l'armée d'Abra en Éthiopie » (*sous-entendant que la Kaaba était plus belle que le temple construit par le roi Abra d'Éthiopie*).
Le menuisier musulman : « Je te ferai un travail comme celui qu'a fait Moïse ».

Vues les affiliations religieuses différentes, la référence se fonde ici sur une plaisanterie flatteuse et ambigue ayant pour objet les textes sacrés de la religion de l'autre, utilisés dans un contexte profane de désacralisation ironique.

Un commerçant musulman nous a raconté divers épisodes concernant un ami juif, qui illustrent cette manière de faire entre l'insulte, la plaisanterie et l'usage de la symbolique religieuse de l'autre, laquelle marquait souvent les relations intercommunautaires :

> Ce Jacob un jour rigolait et m'a fait une caresse sur la joue et moi je l'ai giflé, et Jacob a dit : « C'était juste pour rigoler. », et moi j'ai répondu : « Écoute, le visage pour nous c'est comme le Coran (*il ne faut pas le toucher*), c'est comme le *tchador* (tallit, *châle de prière*) chez vous (*vous, les juifs*).

Un technicien en dentisterie, qui avait son propre cabinet près du vieux *mellah*, nous a raconté une histoire de ruse, une arme considérée par les personnes interrogées comme typiquement juive. Ce conte, également connu parmi les juifs, a été raconté ailleurs avec une chute légèrement différente[22] (Lévy 1995, p.181-183).

Dans ce récit sont soulignées les capacités des juifs dans la gestion de leurs rapports avec les musulmans à travers l'utilisation de la malice et de la subtilité intellectuelle. Il serait de s'en sortir par des astuces, étant donné la crédulité des musulmans, simplets et ignorants. Le genre est riche d'exemples narratifs, nés en milieu juif, dans lesquels le juif méprisé, insulté et blessé trouve à la fin le moyen de se venger de façon amusante et comique. Voici la version recueillie dans le *souk* :

22. Il s'agit du conte *Le potier et son âne* : la fin y est différente car, dans la version juive, le juif doit payer une petite amende comme s'il s'agissait d'un accident et non d'un acte intentionnel.

> Il y a une histoire qui s'est passée entre un musulman et un juif. Il y avait un juif fâché, il est sorti de chez lui en colère et il a rencontré un musulman qui portait des *tajines* en argile sur son âne et quand l'âne refusait de bouger, le musulman le tapait en disant *aji bi' l-yhûdi!* (viens, fils d'un juif !). Le juif a entendu cela et a demandé au musulman à combien il vendait ses *tajines*, 50 centimes a répondu l'autre, et le juif a dit donne-moi le *tajine* en bas, le musulman a fait sortir tous ses *tajines* pour arriver au dernier et le juif avait une cigarette dans la main et l'a mise dans l'oreille de l'âne et l'âne a commencé à sauter et il a cassé tous les *tajines*. Le musulman a commencé à insulter le juif et ils sont allés voir le procureur et celui-ci a posé la question au musulman : « Qu'est-ce qu'il t'a fait, le juif ? » Le musulman a répondu : « Il a chuchoté dans l'oreille de mon âne, je ne sais pas qu'est-ce qu'il a dit et l'âne a commencé à sursauter et il a cassé tous les *tajine* ». Le procureur a demandé au juif : « C'est vrai ? » Le juif a dit : « Je me rappelle, il y avait un enfant juif bête et on le traitait d'âne et il a disparu et puisque le musulman dit à cet âne, *bi' l-yhûdi*, sûrement il s'agit de l'enfant juif qui a disparu et donc ce musulman est celui qui a volé l'enfant ». Le procureur a donné raison au juif. Le musulman a dû payer pour le juif[23].

Dans ce récit, l'emploi de la ruse est considéré avec indulgence. Mais, dans d'autres cas, il pouvait être interprété comme une forme de malveillance et constituer un motif valable, dans un climat de suspicion, pour accuser les juifs de se soustraire aux engagements pris ou à la parole donnée, grâce à l'utilisation des formules de leur langue secrète.

En effet, les juifs avaient une langue secrète, appelée *latson* (plaisanterie/humour) à Fès et à Meknès et *talashunt* en région berbère (Lakhsassi 2008, p.143). Ce langage n'aurait été, du point de vue musulman « qu'un baragouin que les juifs emploient dans leurs prières », « un parler particulier, dialectal et défectueux, utilisé devant les non-juifs » (Lakhsassi 2008, p. 143). Le terme s'est particulièrement enraciné car il rappelle phonétiquement *el läsun*, *lashon*, la langue hébraïque par antonomase, le mot dérivant de

23. Pour une version similaire dans un tout autre contexte, voir aussi la fable de La Fontaine *Le dépositaire infidèle*.

lashon ha-qodesh, la langue sacrée (Chetrit 2007, p. 471)[24]. Ainsi, ce terme polysémique évoque pour les locuteurs juifs à la fois la plaisanterie (*latson*) et la langue hébraïque (*lashon*). Le *latson* était composé de termes hébreux et araméens qui remplaçaient les mots judéo-arabes correspondants, considérés comme trop transparents. Cette langue était surtout utilisée par les commerçants pour ne pas se faire comprendre des musulmans au cours d'une négociation. En réalité, il a été observé (Chetrit 2007, p. 561) – nous avons également pu le constater au cours de nos recherches – que cette langue secrète était souvent comprise par les partenaires musulmans, qui l'avaient apprise à force de fréquenter les commerçants juifs. Certains d'entre eux se souviennent de certaines expressions encore aujourd'hui.

Cependant, l'usage de cette langue alimentait la méfiance des musulmans, convaincus que les juifs employaient des formules spéciales de cette langue secrète pour annuler ce qui avait été dit précédemment, de façon à se soustraire aux engagements pris. Voici ce que raconte un entrepreneur : « Ils sont rusés. Même s'ils te disent quelque chose, ils disaient après des formules pour ne pas le rendre effectif »

Des musulmans interrogés rapportent la façon dont les juifs pouvaient dire à certaines occasions « Mohanets » (une formule d'annulation) à la place de « Mahomet », au moment de faire une promesse par exemple. Cette prononciation altérée leur permettait ainsi de vider de sa substance ce qu'ils venaient à peine d'affirmer. Il se raconte que cette ruse était employée aussi par des musiciens juifs s'exhibant en public, lorsqu'il était question de mentionner le nom du prophète.

Les juifs du Maroc étaient habitués à utiliser, au-delà de la langue locale (ou des langues locales) l'ensemble du corpus linguistique d'origine hébraïque et araméenne. Dans le cas des juifs de Meknès, leur judéo-arabe était une langue particulièrement composite, « une hybridation de judéo-castillan, de judéo-arabe andalou et de judéo-arabe autochtone » (Chetrit 2007, p. 545). La

24. Chetrit rapporte à ce sujet une *qasîdah* populaire du type *malhûn*, qui reprend une tradition satirique musulmane dirigée contre les juifs (*ibid*, p. 565-626).

combinaison de cette variété de judéo-arabe, de la langue secrète et de l'accent particulier qui se distinguait de la prononciation de l'arabe marocain a permis aux juifs de Meknès d'inventer des jeux de mots sur la base d'assonances produisant des signifiants divers, toujours à l'abri de leur spécificité linguistique.

Au cours des entretiens, les musulmans ont dénoncé de façon récurrente les insultes à leur égard contenues dans les jeux de mots inventés par les juifs. Ceux-ci étaient accusés de manier « innocemment » des mots homophones qui prenaient en réalité le sens d'injures et de malédictions. La technique, consistant à utiliser des mots hébraïques et araméens par assonance avec d'autres termes d'un tout autre sens, est largement présente dans l'univers religieux et culturel juif, et atteint son apogée à l'occasion du repas rituel de *rosh ha-shanah* (le nouvel an juif). Durant ce banquet, les aliments servis portent des noms hébreux assonants avec d'autres, mais qui divergent par l'écriture. Ainsi, la nourriture est consommée seulement parce que le second terme, assonant, porte le sens d'une malédiction sur les ennemis du peuple juif.

Les jeux de mots étaient souvent assez bien compris par les musulmans du Maroc, ce qui rendait plus transparente et, du coup, plus amusante cette modalité de communication.

En voici un exemple :

> Ils disent à un *'arroubi* (quelqu'un qui vient de la campagne, un ignorant) un vendredi : *wahda la-qwalik, wahda la-f'alik* (une prière pour ce que tu dis, une deuxième pour ce tu fais), mais *al-kwà* c'est aussi la brûlure (qui empêche de parler) et *af'à* la vipère qui te pique, ou ils ajoutent *wahda la-'amalik* (une prière pour ton travail) qui veut dire aussi « que tu deviennes aveugle ». Et après le départ du *'arroubi*, ils expliquent : « Voilà ce que je lui ai dit, je lui ai souhaité *al-kwà* (la brûlure), *al-af'a ta'addo* (la morsure de la vipère) et *al-'amà* (la cécité) ».

D'ailleurs, ce genre de relations était habituel entre juifs et musulmans au Maroc. Les juifs recevaient des offenses verbales continuelles de la part des musulmans et rétorquaient en utilisant des inventions linguistiques comme celles transcrites précédemment, ou des formules toutes-faites, évoquées par beaucoup de personnes interrogées.

L'une d'elle raconte, en riant et en imitant l'accent des juifs de Meknès : « Par exemple, si un musulman insulte un juif et lui souhaite de devenir aveugle, le juif répond : « Nous, on l'a dit depuis ce matin en faisant la prière car nous avons déjà souhaité le malheur du monde aux musulmans ».

La malédiction utilisée par les juifs pouvait aussi être adoptée par les musulmans. C'est le cas, par exemple, de la phrase *timshi qabara el-me'ara* (Va dans la tombe, au cimetière), employée par les juifs pour insulter les musulmans. Cette formule est restée en usage entre musulmans, qui connaissent son origine hébraïque, notamment parce que le terme *me'ara* (cimetière) se réfère seulement au cimetière juif. Une autre version de la même insulte est *timshi 'arus foq al-ros*, (Va comme le marié sur les têtes) et se réfère à l'usage de soulever tant le marié (sur une chaise) que le mort (sur la litière).

Au cours d'un entretien[25], un juif originaire de Meknès ayant émigré en Israël, se remémore les années 1960, une période particulièrement conflictuelle – comme nous avons pu le voir – dans l'histoire des relations intercommunautaires. À chaque fois qu'il rencontrait un ami musulman, il lui disait : « Et votre Nasser ! », accompagnant ces mots d'un geste vulgaire (le geste du bras d'honneur). L'autre lui répondait « Et votre Ben Gourion ! », répétant le même geste en riant. Cet exemple est significatif de la fonction libératrice et rééquilibrante remplie par les échanges burlesques, même en période de forte tension, dans la dimension quotidienne de la gestion des rapports intercommunautaires.

Des femmes musulmanes racontent que lorsqu'une juive se brûlait un doigt, ou que quelque chose lui tombait des mains, elle disait : « *siht l-muslima u-bintha* » (Que ça arrive à la musulmane et à sa fille !). Les musulmanes avaient pris l'habitude de répéter cette formule dans les mêmes circonstances, renvoyant la malédiction à la femme juive : « *siht l-yhûdia* » (Que ça arrive à la juive).

À des insultes traditionnelles, on pouvait répondre par des insultes personnalisées. La jeune fille musulmane de bonne famille qui disait à l'amie juive « *l-yhûdi al bali* » (vieux coquin de juif)

25. Entretien réalisé par Emanuela Trevisan Semi avec Prosper Ben Arosh, Tel Aviv, avril 2008.

s'entendait répondre « La petite bourgeoise musulmane, la femme à la Mercedes ! ». L'expression *hashak* (sauf votre respect) devait accompagner la désignation des ânes, des femmes et des juifs, comme pour s'excuser d'évoquer l'une de ces catégories, toutes censées avoir le même pouvoir contaminant.

Beaucoup ont raconté à quel point il était commun de se référer aux juifs par l'appellation "les maudits" :

> Quand il y a quelqu'un (un musulman) qui est très malin, Haim (un ami juif) dit : *mamzer* (batârd). Les juifs disent de nous qu'on est des caméléons.
> *ETS* : – Et à l'inverse ? Que disent les musulmans des juifs ?
> – *Ml'oun*, maudit. Mes parents disaient, *yhûd ml'oun* (juifs maudits).

Un intellectuel marocain, racontant ses souvenirs d'enfance, se rappelle que son père qualifiait systématiquement les juifs de « maudits » et que, à son avis, le seul moyen dont les juifs disposaient à cette époque pour réagir à ce genre d'insultes était celui de les détourner sur le plan verbal, en les retournant contre leurs offenseurs :

> Je me souviens de l'histoire que me racontait mon père : « Il y avait ce juif qui rentrait sur son mulet et avec son arquebuse dans le *mellah* d'Ouazzan et le maudit… ». On l'appelait le maudit dans le sens… C'est sa place, on lui faisait pas mal pour cela, on le payait, il y avait ce sentiment de mépris, de supériorité, de vulnérabilité, le juif il ne va pas se défendre… Il va se défendre en faisant des coups tordus, en trouvant moyen de détourner, il ne pourra pas insulter autrement… Et alors on joue sur les mots, il se défend à sa façon et il insulte à sa façon…

Les juifs qui, en tant que *dhimmi*, étaient soumis aux musulmans, devaient faire appel à tous les stratagèmes possibles pour réagir aux offenses reçues, conserver leur propre dignité et riposter au mépris dont ils faisaient l'objet. Voici un exemple qui montre comment leur accent particulier, et notamment la prononciation particulière du "s", pouvait venir à leur secours dans de pareilles situations :

Le juif on l'attrape à l'entrée de la medina, il y a des gosses et on lui dit : « Tu enlèves ta *kippa*, tu enlèves tes babouches, tu te mets par terre et tu dis *sidi'l-muslim* (Votre Seigneurie le musulman) ». Il obéit… les gens pensent que le juif est vulnérable, il a peur, il n'est pas courageux, il est inoffensif, mais on ne peut pas lui faire confiance parce qu'il est faible et il peut se venger d'une certaine façon.

La vengeance verbale du juif se concrétisait alors dans la prononciation *jdi'l-muslim* (bouc de musulman) à la place de *sdi'l muslim* (Votre Seigneurie le musulman).

Les juifs de Meknès se réappropriaient leur dignité, piétinée par le rituel de soumission mentionné, en jouant sur l'articulation du "s" pour prononcer une insulte au lieu de l'hommage servile qu'on attendait d'eux.

Comme le montre l'exemple cité, l'atmosphère dans laquelle intervenaient ces échanges n'était pas toujours joviale, elle pouvait aussi se révéler lourde et pesante. L'utilisation de termes ambivalents pouvait se transformer en pur mépris et hostilité réciproque.

Ce sentiment de mépris se manifestait souvent ouvertement, tant de la part des juifs que des musulmans, même si avec plus de retenue de la part des juifs :

Les Juifs de leur côté n'ont guère été moins ambivalents et moins méprisants à l'égard des Musulmans et de l'Islam, bien que leur sécurité leur dictât une plus grande retenue et une plus grande réserve dans leur déclarations publiques, en présence de Musulmans bien sûr, mais en leur absence aussi. Très nombreuses sont les malédictions et insultes, aussi bien en hébreu et en araméen qu'en judéo-arabe qui leur sont adressées dans le discours juif quotidien ou lors de tensions individuelles ou collectives entre Juifs et Musulmans (Chetrit 2007, p. 639).

Finalement, il s'agissait d'une communication ambigüe qui reflétait le statut séculaire de soumission auquel les juifs étaient exposés, ainsi que la tension dans les relations intercommunautaires. Les juifs misaient sur le potentiel offert par leur diglossie et les différences d'accent dans le parler des langues locales pour rétablir, au moins au niveau verbal, les équilibres qu'ils n'étaient pas en mesure d'atteindre dans les champs juridique et politique.

Cet exercice de créativité culturelle, qui participait à la fois de la dénonciation, de la vengeance, du divertissement et de l'humour, est présenté aujourd'hui dans les milieux musulmans comme une mise en scène comique dont on ressent le manque, dans une ville comme Meknès – au sein de laquelle juifs et musulmans partageaient le plaisir de faire de l'esprit, fût-ce sous forme d'insulte.

Il s'agit là d'un exemple de ce qui a été défini comme « la polyphonie socio-culturelle permanente qui a marqué les relations de contiguïté socio-politique et socio-économique des deux communautés » (Chetrit 2007, p. 158).

i. Le juif porteur de modernité

Il s'agit d'aborder ici le thème de l'introduction de la modernité dans la société marocaine, laquelle selon de nombreuses personnes interrogées, serait essentiellement due aux juifs.

Dans le processus de modernisation, entamé au XIXe siècle, les juifs ont certainement été favorisés du fait de leur rôle d'agents traditionnels de médiation économique, linguistique et culturelle, grâce à leur plus grande mobilité géographique, au renouveau du système éducatif traditionnel, à l'occidentalisation de beaucoup de leurs pratiques, à l'ouverture de nouveaux commerces et marchés, et aux réseaux internationaux auxquels ils étaient liés. La modernisation n'a certainement pas touché au même niveau les populations juives des régions rurales mais dans les milieux citadins beaucoup des modes occidentales ont été intégrées. Le grand changement intervient dans les années Vingt, comme le note Kenbib, et d'importantes accélérations s'ensuivent durant toute la période de la colonisation française :

La place privilégiée que des Juifs occupaient dans les échanges intérieurs et extérieurs du Maroc, leurs fonctions traditionnelles d'intermédiaires entre leurs compatriotes musulmans et les Européens, leur avance en matière d'instruction moderne, et le rôle de relais qu'ils assumaient dans la diffusion de nouveautés techniques de provenance étrangère semblaient devoir faciliter une rapide amélioration des conditions de vie des populations des *mellah* (Kenbib 1994, p. 426)

Kenbib attribue également un rôle important dans le rapide processus d'occidentalisation aux activités des organisations sionistes des années Quarante et Cinquante, même dans les régions les plus reculées (Kenbib 1994, p. 665). Ces organisations, qui s'adressaient surtout aux jeunes, les impliquant dans des associations « culturelles » et des groupes de scoutisme, ont indubitablement servi de propulseur dans la circulation – outre de l'idéologie sioniste – des thématiques proprement liées à la modernité et à l'Europe.

Celles qui bénéficièrent majoritairement de ces processus de modernisation et de sécularisation significatifs, pas seulement au Maroc mais tout le Nord de l'Afrique, furent les femmes. L'émancipation des femmes juives au Maroc, en passant par l'accès à l'instruction, était un fait acquis dans les années Soixante et Soixante-dix, qui avait modifié les structures patriarcales traditionnelles et ouvert des espaces de liberté.

Mais il ne s'est pas seulement agi d'émancipation féminine, qui a tant frappé l'imaginaire des femmes musulmanes – un sujet qui sera développé dans le chapitre 4. Les techniques nouvelles, les nouveaux produits, les nouvelles professions, dont on attribuait l'introduction aux juifs, marquèrent la vie quotidienne des Marocains ; leur avènement reste empreint dans la mémoire collective. Il est à souligner que, sur ce point, la distinction entre juifs et Français n'est pas toujours claire chez nos interlocuteurs. Sans doute, les juifs de la classe moyenne, qui avaient abandonné l'arabe pour le français, ne pouvaient-ils plus, à une certaine époque, être identifiés avec certitude comme juifs : leur occidentalisation était déjà un fait reconnu. En effet, la modernisation des communautés juives avait été accélérée et favorisée par la présence française et les différences entre les uns et les autres étant devenues plus difficiles à percevoir pour les musulmans.

D'après certains, par exemple, le premier cinéma à Meknès aurait été ouvert par des juifs, tandis que, pour d'autres, c'était par des Français. Ce qu'il est intéressant d'observer ici n'est pas la réalité historique (des Français l'auraient effectivement construit), mais le fait qu'aujourd'hui cette initiative soit perçue comme provenant des juifs. Rappelons la considération dont jouissaient

les juifs dans les domaines du commerce et de l'artisanat (« On préférait les juifs parce qu'ils travaillaient mieux que nous »). On se souvient encore de leurs magasins plus hauts que les autres, à tel point qu'ils utilisaient des cordes pour y acceder (à Casablanca, on les appelait « les magasins de Tarzan »). Un marchand de bibelots a dressé un tableau très précis des secteurs dans lesquels les juifs étaient reconnus:

> Il y avait un premier groupe, qui étaient des bijoutiers et ils avaient des boutiques à 80 cm du sol et aussi leur portes étaient différentes, elles se fermaient l'une sur l'autre de façon à les faire glisser, c'était en 1950 et mois j'avais quinze ans, les bijoutiers ils étaient très riches et ils étaient à Skakin. Le deuxième groupe vendait des tissus à Bezazin, ils achetaient et vendaient des tissus et les exportaient. Le troisième groupe ils étaient les plus riches, ils étaient dans le commerce, ils vendaient des voitures et ils étaient dans l'immobilier. D'autres étaient dans l'agriculture. Parmi les juifs et les musulmans cela marchait comme ça : les juifs donnaient les grains à semer et l'argent et puis ils partageaient la récolte, il y avait une très bonne entente. Il y en avait une dizaine qui réparait les bijoux, il y avait Shimon que si tu avais un collier cassé tu le lui donnais car tu savais qu'il allait faire un bon travail.

Les juifs, si impliqués dans le commerce, auraient été plus au courant des changements dans le monde et auraient eu une attitude plus ouverte par rapport aux nouveautés, selon de nombreuses personnes interrogées, comme l'illustre cette remarque :

> *Un bijoutier* : Les juifs sont connus pour avoir les yeux et le nez partout, ils sont au courant de tout, on ne sait pas comment ils arrivent à avoir tous les renseignements mais ils sont au courant de tout ce qui se passe au monde, dès que tu veux avoir des nouvelles de ce qui se passe il faut se renseigner et demander aux juifs.

Des considérations qui rappellent ce que Bénech écrivait à l'époque coloniale : « Il (*le juif*) vit dans un monde différent. Le Musulman voit en lui celui qui sait une partie de ce qu'il ne sait

pas » (Bénech 1940, p. 74). Bénech rapporte de nombreux exemples qui remontent aux années 1940, témoignant de la recherche d'innovation et de changement de la part des juifs, par exemple, l'introduction de la première balle de thé (Bénech 1940, p. 74). L'auteur lie ce comportement à l'éducation et aux contacts entretenus avec les Européens :

> ... l'école, le contact avec l'Européen, font naître chez les plus intelligents et les plus riches le désir d'acheter eux-mêmes les marchandises au pays d'origine... On a vu arriver les cercles de fer des vieux autobus londoniens qui ont fourni aux forgerons de la matière première à bon compte... (Bénech 1940, p. 44).

Plusieurs témoignages vont dans le même sens : des innovations les plus significatives aux nouveautés mineures, de l'introduction du textile[26] aux costumes et aux matelas en laine, des nouvelles techniques artisanales à la façon de fabriquer les boutons ou le fil, des nouvelles professions à la construction des prothèses dentaires... De ces voix concordantes, sans distinction sociale, qui se remémorent autant les petits détails visibles de la vie quotidienne que les innovations de plus large portée, affleure ce qui était perçu comme le rôle essentiel de vecteurs de l'innovation rempli par les juifs dans la société marocaine, et dont on remarque aujourd'hui l'absence.

Un tailleur : Les juifs étaient dans le commerce des tissus, ce sont eux qui ont introduit le textile.

Un professeur d'université : Les meilleurs tailleurs étaient des juifs, ils étaient des tailleurs modernes.
ETS : – Est-ce que ce sont les juifs qui ont commencé ?
– Ce sont eux qui ont introduit la modernisation des costumes à Rouamzine (un quartier de Meknès).

26. J. Chetrit, *Diglossie, Hybridation et diversité intra-linguistique*, p. 560 explique que le commerce des tissus a été une des activités économiques essentielles des juifs du Maroc, particulièrement à partir de la fin du XIXe siècle « lorsque le pouvoir royal a ouvert les portes du Royaume au commerce international avec l'Europe et a même créé un nouveau port à Mogador ».

ETS : – Comment explique-t-on cela ?
– Premièrement parce qu'ils étaient demandeurs de tissus, deuxièmement parce que Rouamzine c'était un carrefour de plusieurs civilisations, il y avait des Marocains, des Français, des Espagnols, des Portugais, donc ils ont vu les vêtements des autres et ils les ont introduits... Ma femme avait son diplôme de couturière et la pratique elle l'a faite avec une juive, elle a fait de la couture moderne.

Deux tailleurs de djellabas : Les juifs faisaient les boutons. Les juifs sont les fondateurs de tout ce qui est artisanat. Ils faisaient des boutons qui coûtaient 5 centimes mais aujourd'hui on n'en trouve plus de cette qualité et si tu les trouves ils coûtent 2 dirhams. C'étaient les femmes juives qui les faisaient.

Un épicier : Les juifs ont des choses de qualité et ils cherchent à progresser... Jusqu'à maintenant il y a des sous-vêtements faits par les juifs et que les gens cherchent encore pour la qualité et le bon prix (« *sha'ala* » est une marque encore très demandée)
Un autre tailleur : Vous voulez savoir quelles étaient les spécificités dans la couture des juifs ? Le fil qu'ils utilisaient était plus épais, les boutons étaient faits à la main par les femmes juives, aujourd'hui on les fait à la machine. Les femmes juives les faisaient mieux, elles mettaient du papier dedans et puis les roulaient et la qualité était meilleure.

Une femme de ménage : Les femmes juives travaillaient comme couturières, coiffeuses.
HSH : – Traditionnel ou moderne ?
– Du moderne, des robes, des jupes.

Un matelassier : Au début seulement les juifs faisaient les matelas (*sous-entendu en laine*), les musulmans ne savaient pas, ils avaient seulement des matelas en paille.

Un loueur d'échelles : Quand j'étais jeune je travaillais dans les tissus et je vendais des épices, c'était dans les années 1970. J'habitais dans la *médina* mais quand on voulait faire des courses on partait pour le *mellah*, si on voulait acheter des chaussures, des espadrilles on allait

au *mellah*, pourquoi ? C'était moins cher et on vendait des produits nouveaux, ici dans la *médina* on vendait des choses traditionnelles… Là on achetait des pantalons à 4 *dirhams* et des espadrilles à 5 *dirhams*, c'était moins cher et meilleur.

La femme d'un monsieur qui travaillait aux impôts : Les Marocains ne mangeaient pas le poivron et ce sont les juifs qui l'ont cultivé et alors tu demandais au marchand de légumes : « Je veux les poivrons des juifs (*filfla dil yhûd*) ».

Le propriétaire d'une imprimerie : Ce sont les juifs qui ont introduit la première imprimerie à Meknès dans les années 1940.

Un secrétaire du 'adûl : Avant l'indépendance il n'y avait que quatre avocats (trois hommes et une femme), tous juifs, il n'y avait aucun avocat musulman, après l'indépendance on a commencé à avoir des avocats musulmans.

Le directeur du conservatoire de musique : J'ai été le premier musulman à entrer dans un conservatoire. La majorité c'était des Français mais aussi des juifs.

Un technicien en dentisterie : Moi j'ai appris à faire des prothèses chez les juifs. C'était les juifs qui faisaient la couverture des dents en or.

C'est également aux juifs qu'on impute l'usage de petites ruses innovatrices pour accroître les ventes :

Un matelassier : Les juifs vendaient le sucre moins cher car ils le vendaient sans le fil (pour le tenir) et si on ajoute le prix du fil on arrive au même prix que chez les autres Marocains. (*le sucre était vendu sous forme de cône, le* qâlib *de moins de 2 kilos était enveloppé dans du papier avec du fil et donc sans le fil, c'était moins cher*).

Un matelassier : Les juifs étaient très intelligents. Par exemple, le sucre coûtait 5 *dirhams* mais les juifs disaient que cela coûtait 4 *dirhams* et comme ça ils attiraient la clientèle et après ils lui vendaient d'autres choses avec le sucre comme ça, en faisant un petit

prix sur le sucre ils gagnent sur le reste. Et si tu veux acheter tout le sucre il te dira qu'il n'y en a plus, mais si tu veux autre chose il va te vendre le sucre avec.

Le technicien en dentisterie : Pour souder ou réparer un bijou ça coûte 5 *dirhams* chez un musulman et ça coûte 2 *dirhams* chez un juif, car le juif il grattait le bijou et il laisse tomber la poudre de l'or et ça c'est ce qu'il gagne. Pendant la journée il va gagner un gramme, deux grammes. Les juifs avaient beaucoup plus de clients que les musulmans car ça coûtait moins cher.

Les juifs utilisaient des livres de compte : ils mettaient par écrit leurs opérations commerciales plutôt que de les confier à leur mémoire. Cette pratique, connue depuis l'antiquité, mais redécouverte et développée dans l'Europe du Moyen Âge sous la forme de la comptabilité en partie double, a contribué à l'essor du système commercial et à la naissance du capitalisme (Goody 1996, p. 49-81). Le passage à l'écrit aurait été un moment décisif, surtout dans certaines aires, africaines par exemple, où les marchands n'avaient pas accès à l'écriture (Goody 1996, p. 64).

Les juifs marquaient les sommes reçues ou le nombre d'heures de travail effectuées, ce qui leur permettait de vérifier leurs opérations, d'en garder la trace et … d'étonner leurs voisins ! Cet aspect des choses, qu'on retrouve dans nos entretiens, a servi de sujet à un petit conte, « Baba le négociant en sucre » qui met en scène la confiance dont jouissaient les commerçants juifs du fait de leurs livres de comptes (Lévy Armand 1995, p. 204-206).

L'éducation féminine, la première imprimerie, le premier bureau de poste dans le vieux *mellah*[27], l'entrée au conservatoire,

27. Concernant l'introduction de la poste au Maroc, qui serait liée aux exigences commerciales des milieux juifs comme « postes locales » de ville en ville et ensuite de *mellah* à *mellah*, voir A. Goldenberg, « La poste juive ». Il écrit : « Vice-consul de France à Mazagan (El Jadida) et important céréaliste, Joseph Brudo avait souvent recours à des messagers pour faire porter son courrier dans le pays et plus particulièrement à la capitale, Marrakesh. En 1891 son fils Isaac a l'idée d'organiser un service postal privé au Maroc et inaugure la ligne Mazagan-Marrakesh » (p. 286). A Meknès aussi, le premier service de ce genre se trouvait dans le vieux *mellah*.

les professions d'avocat, d'opticien, l'introduction de nouveautés dans l'habillement ou de nouveaux matériaux, comme la laine pour les matelas, ou la qualité dans le textile (les boutons faits à la main par les femmes juives), les petits subterfuges pour dégager des marges de bénéfice, l'usage des livres de comptes : autant d'innovations qui sont restées dans la mémoire des gens, et ont contribué à véhiculer l'image d'une modernité liée aux juifs, en facilitant la construction d'une narration partagée, surtout dans l'espace du *souk*, à propos d'un temps mythique, plus riche, moins corrompu, « l'âge d'or des juifs ».

La perception du juif comme porteur de changements et comme truchement positif de la modernité vient ainsi nuancer la liste des multiples figures liées à la représentation des juifs à Meknès.

Conclusions

La visibilité de l'autre était donc essentiellement marquée par les codes vestimentaires, la langue utilisée et l'accent, mais la « vraie » différence perçue résidait dans la nourriture. Les occasions de partager la nourriture étaient nombreuses dans la vie en commun, mais cet échange était asymétrique, ce qui explique que l'alimentation soit profondément rattachée à la notion de différence.

La dissymétrie créée par la possibilité pour les musulmans de manger et d'apprécier les mets juifs sans que l'inverse soit autorisé implique une distance sociale, perçue comme dérangeante et quelque peu inquiétante. Seule la fête de la *Mimouna* pouvait rééquilibrer les rapports liés à l'échange de nourriture et rétablir le circuit de la communication alimentaire. Cependant, du fait de la faible présence juive et de la transformation des relations entre les deux communautés, cette célébration a aujourd'hui perdu sa fonction sociale et son souvenir a totalement disparu de la mémoire musulmane.

L'espace de l'autre était vécu comme un lieu d'impunité pour les transgressions, petites ou grandes, des codes de comportement en vigueur dans chacun des deux univers religieux et culturels, ce qui contribuait à brouiller les frontières et à amoindrir les distances.

On pouvait donner du sens aux pratiques considérées comme les plus étranges et éventuellement en profiter ; on pouvait aussi les diaboliser en rapprochant les juifs d'un monde surnaturel, capable de générer le bien comme le mal. De la même façon la peur que l'on suscitait chez eux pouvait paradoxalement contribuer à pacifier les relations.

Les souvenirs exprimés attribuent l'arrivée de la modernité aux juifs, qui auraient introduit changements et innovations, et réservent à la femme juive un rôle particulier à l'égard du statut de la femme musulmane de la bourgeoisie, ce que nous développerons plus loin.

Les déséquilibres dans les relations de pouvoir qui maintenaient les juifs dans une position subalterne étaient renversés au niveau verbal, lorsque les juifs donnaient libre cours à leur créativité linguistique en utilisant une langue, partiellement secrète, grâce à laquelle ils se permettaient de dénigrer, d'insulter et de moquer leurs propres voisins de tous les jours, comme dans un jeu de rôle inversé.

L'admiration pour l'alimentation des juifs susceptible de devenir un espace de connivence et une occasion de dépassement des frontières, le mépris à l'égard du juif qui a peur mais sait faire appel aux forces surnaturelles pour se venger, le respect pour celui qui se tient à l'écart des « bagarres » et peut apporter la paix dans des situations de conflits familiaux, l'intérêt pour le juif qui introduit des nouveautés sur le marché ainsi que des espaces d'émancipation et de liberté : autant de facettes qui ont permis aux juifs de jouer un rôle de médiateurs, en établissant ou rétablissant l'ordre des choses ou de la nature. Des aspects qui témoignent de la complexité et de l'ambivalence des relations entre juifs et musulmans, de la grande richesse des rapports personnels entre des individus de chair et d'os, nourris dans un même un tissu social loin des idéologies. Ce qui reste empreint dans la mémoire des gens qui côtoyaient quotidiennement les juifs constitue un noyau dur presque intouchable, très peu influencé par les médias, surtout dans les couches de la population qui n'appartiennent pas à la classe moyenne. Si l'on considère que, dans les entretiens, la plus grande partie des récits particulièrement riches en détails,

anecdotes, souvenirs personnels, concerne les compétences des juifs dans le domaine de l'artisanat et du commerce, on peut conclure en soulignant que la perception du juif est celle d'un voisin. Le passé vécu en commun influence les perceptions actuelles. On peut cependant aisément comprendre que ce patrimoine échappe aux jeunes générations urbaines, coupées d'une mémoire collective qui résiste un peu mieux en milieu rural. En ce sens, le commentaire d'une femme musulmane est exemplaire : « Le mépris est ancestral... on dit *yhûd*. Mais quand on a côtoyé un juif, c'est quelqu'un comme les autres ».

CHAPITRE 3

Confiance et méfiance envers les juifs

EMANUELA TREVISAN SEMI

Un autre thème récurrent dans le discours sur les juifs concerne la confiance et/ou le manque de confiance entre juifs et musulmans. Ce discours ambivalent, décliné différemment selon le contexte communautaire, se résume dans deux proverbes maintes fois répétés : « Il ne faut pas faire confiance à un *goy* [un non juif], même s'il est enterré depuis quarante ans » (la version donnée par les juifs) « Il ne faut pas faire confiance à un juif, [s'il est converti à l'islam] même après quarante générations » (version citée par les musulmans).

Rosen rend compte de la notion de confiance, *sidq*, dans la société marocaine et tout particulièrement urbaine, en soulignant l'importance du bazar – le *souk* – comme organisation fondée sur la négociation (Rosen 1984, p.120-1). Le terme (dont la racine est *s-d-q*) souligne la nécessité de la congruence des mots et de la réalité : *sâdiq* se dit de l'homme sincère et fiable, deux qualités fondamentales dans la négociation. Mais la racine (sous ses diverses formes) renvoie aussi aux conceptions que l'islam se fait de la révélation divine en ce qu'elle engage la loyauté: elle est reliée aux notions de foi, de sainteté, d'authenticité dans un monde incertain (*sadaka*, c'est l'aumône, la charité). En considérant l'ampleur du champ sémantique de *sidq* et de la racine *s-d-q*, on comprend mieux les enjeux de la notion, comme son utilisation, quasi résiduelle, pour ce qui est des représentations concernant les juifs. Le terme *sidq* est en effet rarement employé par nos interlocuteurs, qui lui préfèrent

celui de *thiqa* (confiance), synonyme moins connoté religieusement. Il existe donc deux versions du proverbe dans son expression musulmane : l'une qui utilise le terme *sidq* et l'autre *thiqa*, la seconde étant de loin la plus fréquente.

La présence de deux versions d'un même proverbe, l'une pour les juifs et l'autre pour les musulmans, pointe l'importance et l'ambivalence du thème, comme le fait que, pour les musulmans, la confiance renvoie au domaine de la conversion à l'Islam. Ce proverbe, bien connu dans les milieux juifs marocains[1], est cité dans un recueil *Moroccan Jewish Folktales* parmi les proverbes propres aux juifs du Maroc immigrés en Israël et il est repris par un juif marocain de Mogador sous l'intitulé *Never believe a gentile* (Noy 1966, p. 48)[2]. On peut remarquer que les deux proverbes, structurés de la même façon, ont en commun le nombre quarante (qu'il s'agisse d'années dans un cas, ou de générations dans l'autre), un nombre qui revient dans l'histoire biblique, comme dans le Coran. En particulier dans la sourate de la vache (II 51[3]), que des interlocuteurs ont citée pour attester la tendance qu'auraient les juifs à ne pas respecter les pactes de confiance : « (Rappelez-vous) lors Nous assignâmes Moïse à quarante nuits ! Après quoi vous autres vous donnâtes le veau d'or, en iniques que vous êtes ».

L'épisode de la fabrication du Veau d'or est couramment interprété par les interlocuteurs comme une trahison envers Moïse plutôt que comme un épisode d'idolâtrie. Il sert de paradigme historique pour expliquer les comportements des juifs en général.

Un conte censé expliquer le proverbe met en scène un rabbin qui arrive dans un village pour prêcher. Il s'aperçoit que c'est déjà

1. Cette expression est restée gravée dans la mémoire de la deuxième génération des juifs marocains en Israël et on la trouve dans le roman en hébreu *Shum gemadim lo yavo'u (Aucun nain ne viendra)* de S. Shilo, p. 166. La romancière, dont la famille est d'origine *mizrahi*, s'approprie ce proverbe pour indiquer ironiquement, cette fois, le manque de confiance envers les arabes en Israël.

2. J. Chetrit, *Diglossie*, p. 477 cite l'expression : « *lo 'emunah !* » qui est l'abréviation du même proverbe dans le judéo-arabe de Meknès : *lo/lu/lä in `emuna bäggui äfillu arba'im sänä ba `ibir* (= il ne saurait y avoir de confiance en un non-juif, même s'il est enterré depuis quarante ans).

3. *Le Coran*, essai de traduction de Jacques Berque, Paris, Albin Michel, 2002.

le *shabbat* et qu'à cause de l'argent qu'il porte sur lui, il risque de le profaner. Il décide alors d'ensevelir l'argent dans un tombeau musulman en pensant revenir le chercher à la fin du *shabbat*. La même nuit, un musulman du village rêve de son père qui lui dit de se rendre à son tombeau car de l'argent s'y trouve. L'arabe prend l'argent, et le juif s'exclame : « Il ne faut pas faire confiance à un *goy* même s'il est enterré depuis quarante ans » (Noy 1966). Boum cite le même proverbe, qui lui a été rapporté par un musulman du Sud marocain, cette fois dans un contexte narratif tout à fait différent : celui du répertoire des histoires drôles et osées qui visent à ridiculiser sexuellement les juifs, en faisant allusion à leur supposée infériorité sexuelle par rapport aux musulmans. Il s'agit ici d'un musulman qui réussit par la ruse à coucher avec la femme d'un juif en profitant de son absence et en faisant croire à la femme qu'il est son mari. Quand le juif revient à la maison et couche avec sa moitié, celle-ci lui fait remarquer que son pénis a rétréci depuis la dernière fois. Elle révèle ainsi le pot aux roses. L'histoire se termine par le proverbe « Il ne faut pas faire confiance à un musulman même s'il est depuis quarante ans au tombeau » (Boum 2006, p. 511). Boum compare les deux contes et d'autres petites histoires qui présentent un mélange de grossièretés sexuelles et de références au conflit israélo-palestinien, en les analysant à la lumière de la nouvelle réalité israélienne – ce qui permet d'évaluer la mise à jour des vieux stéréotypes. Dans la situation d'impuissance ressentie, en milieu musulman, du fait du conflit israélo-arabe, on peut faire rire en changeant la donne de la réalité israélo-palestinienne grâce à une narration qui exalte la virilité des musulmans, et donc leur supériorité sexuelle, sous la défroque traditionnelle de l'ancien proverbe recyclé.

Il s'avère que ce proverbe, dans ses deux versions, occupe également une place de choix dans les récits de nos interlocuteurs, y compris dans une variante, qu'un menuisier musulman du vieux *mellah* raconte en hébreu en mimant l'accent des juifs de Meknès, ce qui prouve l'ampleur de sa diffusion parmi les juifs.

Une vieille dame de la classe moyenne rapporte :

> Même s'il y avait de la sympathie, les juifs te cachaient toujours quelque chose… Quand les juifs sont partis, cela nous a fait une vraie douleur car on avait passé ensemble des moments agréables, mais les

juifs sont partis pour aller occuper la Palestine. Comme dit le proverbe, *Ma sadaq le yhûdi 'al arba'în jîl,* il ne faut pas faire confiance à un juif même s'il est converti depuis quarante générations ».

Un entrepreneur évoque la question du départ des juifs pour démontrer qu'on ne peut pas avoir confiance en eux :

En 1967 les juifs ont eu très peur, quand il y a eu les problèmes de la Palestine ils ont presque tous vendu les magasins, ce sont des traîtres, ils savaient qu'ils devaient partir mais ils ne disaient rien, on passait la soirée avec eux et le matin ils n'étaient plus là.

Le proverbe peut donc être utilisé en guise d'explication du départ des juifs, un départ dénié ou très controversé dans toutes nos entretiens : s'ils sont partis, c'est qu'ils n'étaient pas fiables, qu'ils étaient peureux et manquaient de virilité. Ce départ permet de mettre en relation les juifs du Maroc et les Israéliens, en remettant en cause les représentations qu'on se fait des juifs car les Israéliens « ne rassemblent pas aux juifs marocains qu'on connaissait » (idée exprimée dans plusieurs entretiens). On ressuscite alors l'ancien proverbe pour donner une réponse simple à des questions qui ne le sont pas. Du côté musulman, le proverbe renvoie également au phénomène des conversions à l'islam en reprenant, à ce sujet, la question de la confiance.

Un commerçant : De toute façon on ne peut pas faire confiance aux juifs, parce que je connais une femme juive qui s'est convertie, elle a eu des enfants et elle est devenue musulmane et après elle a laissé un testament oral à son fils dans lequel elle lui a dit : 'Écoute, mon fils, enterre-moi au cimetière juif (*meara)* et dis-leur que je suis toujours juive'. Voilà, c'est pour ça que nous, on dit : *l-yhûd ma thaytqouche min arba'în jidd*, il ne faut pas faire confiance (*thiqa*), à un juif même après quarante grands-pères (quarante générations).

La sœur du commerçant, qui est aussi l'épouse du maire de Meknès (à l'époque de l'enquête), ajoute : Si le juif a un intérêt à devenir musulman, il n'hésitera pas à devenir musulman, il suivra son intérêt, ce n'est qu'après quarante grands-pères et encore… Qu'on peut croire un juif !

La confiance touche des questions de fond.

Un tailleur, propriétaire d'une boutique (à Berrima), raconte une autre petite histoire qui inclut l'épisode du Veau d'or et se termine par le proverbe dans les deux versions :

Une fois je suis allé chez Jacob pour acheter un coupon de tissu, j'ai négocié le prix et Jacob a dit qu'il n'avait que 10 dirhams de marge mais j'ai continué à négocier et alors il m'a dit : « Alors tu ne me fais pas confiance, tu ne me fais pas confiance, même si je suis rabbin » et je lui ai dit : « Écoute, quand Moïse est parti pour avoir les tables il a confié son peuple à Aaron et il est revenu et ils avaient construit le Veau… si vous avez fait cela entre vous comment je peux vous faire confiance ? »

Le tailleur conclut son histoire en expliquant que la différence entre les deux versions repose sur le temps nécessaire à l'instauration de la confiance : quarante ans pour les musulmans, quarante générations pour les juifs :

Eux ils disaient : « Il ne faut pas faire confiance aux *gouim* (*sic*) même s'ils sont enterrés depuis quarante ans » mais nous, on leur répondait : « Il ne faut pas faire confiance aux juifs même après quarante générations », c'est-à-dire que les musulmans savent qu'ils doivent se méfier des juifs pendant quarante générations et pas seulement pendant quarante ans !

Au cours de l'entretien, un instituteur d'origine palestinienne persiste à dire qu'on ne peut pas du tout avoir confiance dans les juifs, « des sionistes, des non croyants ». Il justifie son propos en arguant de la condamnation répétée de leur comportement dans la Bible. Il nous racontera par la suite un épisode qui montre que, tout compte fait, c'est à un juif de Meknès qu'il a choisi de confier de l'argent à remettre à son fils en France. Un peu gênée, je l'interromps : « Mais alors, on peut avoir confiance dans les juifs ?! ». Il répond : « Pour une fois, j'ai fait confiance à un juif, mais en général on ne peut pas avoir confiance dans les juifs, ils ne sont pas dignes de notre confiance ». Son idéologie et son identité palestiniennes demeurent évidemment les principales sources de la

représentation qu'il se fait des juifs comme catégorie à part, que n'entame d'aucune façon la présence de rapports réels avec les juifs de chair et d'os de Meknès.

Les exemples cités ont tous été recueillis dans la classe moyenne. C'est dans ce même milieu que l'on retrouve un usage particulier des sources coraniques. Les juifs y sont décrit comme ayant comploté contre le prophète Mahomet, ce qui contribue à renforcer la perception du juif comme de quelqu'un dont il faut se méfier. La référence dans ces exemples est au « juif coranique » et non au « juif historique », le juif de chair et d'os.

Un jeune opticien : Les juifs n'ont jamais respecté les accords, c'est connu ! Car ils ne respectent pas leurs accords des traités de paix. Au temps des prophètes, ils ne respectaient pas les accords, ils étaient duplices, voilà. Quand ils prêtaient de l'argent aux musulmans, c'était avec intérêt mais entre eux, c'est sans intérêt. Et les traités n'étaient pas respectés. Ils complotaient, ils n'avaient pas de pouvoir et donc ils complotaient.

D'autres proverbes font également référence au juif susceptible de traîtrise dont il s'agit de se méfier : « Si le juif ne sait pas comment te tromper, sûrement il marchera sur ton ombre ». Une variante de la même mise en garde s'applique aussi aux gens du Rif : « Ne laisse jamais derrière toi le juif (ou le Rifain), mets-le devant toi ».

Dans le milieu estudiantin, la différence des représentations entre amazighs et citadins est considérable : un étudiant du Sud marocain rétorque par exemple à une étudiante de Meknès, qui soutient qu'on ne peut pas avoir confiance dans les juifs, en lui disant que chez lui, on affirme au contraire qu'on peut avoir une confiance pleine et entière envers les juifs. Un autre étudiant de Meknès explique que le proverbe souligne que si dans un premier temps on peut avoir envie de faire confiance aux juifs, il ne faut pas céder à la tentation.

Nous avons analysé jusqu'ici des récits, formulés par des membres de la classe moyenne et des étudiants. Ils sont construits sur le préjugé d'après lequel les juifs ne méritent aucune confiance puisqu'ils ne sont pas croyants, le concept de *sidq* – la vraie

confiance – renvoyant à la sainteté et à la croyance en l'Islam. Une contradiction se fait cependant jour. Elle s'exprime dans les propos recueillis dans le *souk*, c'est-à-dire dans un contexte social d'interaction et de négociation, dans lequel la possibilité de faire confiance (dans le commerce de tous les jours) à quelqu'un de sincère, fiable, honnête (*ma'qûl*) s'avère être une grande chance. Dans ce cadre, c'est le juif qui est vu comme celui qui ne triche pas, à la différence du musulman.

Ce deuxième discours s'éloigne des sur-interprétations islamiques utilisées comme méta-narration par la classe moyenne. Il fait plutôt référence à des notions universelles, comme l'amour et les dons de Dieu. On y retrouve assez souvent une corrélation entre l'honnêteté des juifs et le fait qu'ils étaient très pratiquants, très croyants, à la différence des musulmans : la correction de leur comportement n'est pas imputée à leur peur des hommes, mais bien à leur crainte de Dieu. Il s'agit de ce même concept de *haqq al-yhûd* (la justice, l'honnêteté des juifs) qui est mobilisé à propos de la communauté de Jerba en Tunisie (Udovitch et Valensi 1984, p. 117-118).

La notion, qui équivalait à un serment, était même utilisée comme mot de passe par les musulmans pour conclure une transaction commerciale dans le *souk*. Bien au-delà de la réputation d'honnêteté personnelle, c'est la fiabilité de tout un groupe qui entrait en jeu : l'engagement de la communauté juive dans son ensemble se retrouvait derrière n'importe quelle transaction commerciale sur le marché. Cette expression de *haqq al-yhûd*, utilisée comme passerelle entre juifs et musulmans sur le marché de Djerba, se retrouve sur celui de Meknès, avec les termes de *thiqa* (confiance) et *ma'qûl* (honnête).

Un épicier : On avait une confiance réciproque car les juifs étaient des grossistes et nous, on leur achetait la marchandise sans leur donner d'argent et ils venaient chaque jeudi pour avoir leur argent et tout marchait bien.

Une femme qui travaillait chez un matelassier : Il y avait un juif qui vendait des chambres à coucher et qui venait chez moi à la ferme et je lui faisais confiance pour les achats. Il y avait des affaires de plusieurs

millions et il y a eu la confiance totale entre nous, jusqu'à sa mort.
HSH : – Sur quoi était fondée cette confiance réciproque ?
– Sur l'amour de Dieu.

Un coiffeur : Les juifs étaient dans tous les métiers, s'il y avait un poste important, il y avait un juif, par exemple, pour un poste de directeur, pour un poste de comptable, là, il y avait un juif, on avait confiance en eux.

Un bijoutier : Les relations étaient bonnes, il y avait la confiance totale, s'il y avait des clients, on leur donnait la marchandise sans se faire payer et ils payaient après. Tout marchait bien jusqu'à la question de la Palestine.

Un matelassier : Il y a 50 ans, nous, on cardait la laine et eux, ils faisaient les matelas, on préférait les juifs.
HSH : – Pourquoi ?
– Tu peux leur faire confiance, ils travaillent bien.
HSH : – Pourquoi eux et pas nous ?
– Dieu nous a faits comme ça, nous, on triche, c'est Dieu qui nous a faits comme ça, eux, ils sont corrects mais si toi tu triches, ils t'abandonnent, pour eux c'est un don de Dieu.

Un épicier : Tous voulaient faire travailler les juifs, car ils font leur travail avec précision, ils sont corrects, ils travaillent avec finesse, ils sont sérieux, on peut leur faire confiance, si tu leur donnes de l'argent, ils ne trichent pas.

Le secrétaire d'un 'adûl *(notaire traditionnel)* : Ce sont des gens corrects, ils ne trichent pas dans la vente ou l'achat et pas non plus dans les mesures ou le poids, on peut leur faire confiance.

Une conversation entre deux cordonniers montre la façon dont s'élabore une explication qui permette d'intégrer le discours religieux à l'expérience personnelle :

Le premier cordonnier : Il y a un *hadith* du Prophète qui dit : « Celui qui prend l'argent d'un *dhimmi* sans en avoir le droit sera mon ennemi

jusqu'à la fin des jours », donc le Prophète a toujours incité à bien se comporter avec les non musulmans.

Le deuxième cordonnier : J'ai demandé à un juif : « Pourquoi vous n'avez pas fait fortune avec l'or tandis que les musulmans en peu de temps ont fait fortune ? » et le juif m'a répondu : « Nous, on ne trichait pas avec la balance », ça veut dire que le juif est sincère et ne triche pas, mais puisque le Prophète a dit que le vrai musulman ne triche pas et il y a plein de musulmans qui trichent, on peut expliquer cela en disant que ceux qui trichent font partie de l'islam mais ne sont pas des pratiquants.

Un bijoutier raconte une anecdote pour montrer jusqu'où on pouvait faire confiance aux juifs :

J'avais donné des bagues à souder à un soudeur juif et comme les juifs qui partent [pour quitter le Maroc] ne le disent à personne, ils partent la nuit, ils disparaissent, et le matin on ne les trouve plus, j'ai demandé à un ami à lui : « Où est-ce qu'il est parti ? je lui avais laissé des bagues à souder » et l'autre m'a répondu : « Combien de bagues tu lui as laissées ? » « Douze bagues » et l'autre m'a donné la boite et a dit : « Voilà tes bagues ! »

La question de la confiance se posait également dans la sphère des rapports conjugaux. Il est ainsi fait allusion au fait qu'un juif ne s'engagerait pas dans une relation sexuelle avec la femme d'un musulman. Aussi vaut-il mieux ouvrir sa porte à un juif qu'à un musulman.

Un vieux commerçant : Un musulman peut faire confiance à un juif qui entre chez lui pour faire un matelas. Les deux tiers de la population aimaient les juifs, on leur faisait confiance.
HSH : – Pourquoi ?
– Ils ont du succès, ils travaillent bien et ils te payent.
HSH : – Un musulman peut faire davantage confiance à un juif qu'à un autre musulman ?
– Oui, parce qu' un musulman… Tu as compris ?

La confiance reposait évidemment sur des relations tout à fait asymétriques. Les juifs n'ayant ni pouvoir, ni statut fiable ne pouvaient se permettre de trahir la confiance qu'on avait en eux, du moins de façon patente. L'asymétrie de leur situation les obligeait à des rapports qu'on pourrait dire de « confiance obligée ». Si l'on considère que les juifs étaient connus pour leur réussite dans les affaires et pouvaient par conséquent susciter aussi bien l'admiration que l'envie, on comprend toute l'ambiguïté de la condition qui était la leur.

On dit aussi bien « Il faut toujours faire confiance à un juif parce que, s'il veut faire quelque chose, c'est qu'il y a un gain » que « Un juif a toujours peur, il ne te fait pas confiance ».

Une femme du vieux mellah : Quand il y avait les juifs au *mellah* il n'y avait que des juifs, c'était interdit aux musulmans d'habiter au *mellah*. Il n'y avait pas de confiance entre les juifs et les musulmans, on ne pouvait pas habiter avec les juifs.

Les juifs, du fait de la précarité de leur statut face à la loi et aux tribunaux, ne pouvaient se comporter que de la façon la plus correcte : par conséquent ils jouissaient de la pleine confiance des musulmans. Craignant cependant les sentiments qu'ils pouvaient susciter – aussi bien l'envie que l'admiration – ils n'avaient quant à eux jamais une pleine confiance dans les musulmans : ils étaient perpétuellement sur le qui-vive.

Une coiffeuse : Les juifs ont deux visages, on ne peut pas leur faire confiance. Ils ne sont pas comme nous, les arabes en général, nous, on est direct, si c'est « non », on le dit, mais, eux ils cherchent toujours à cacher des choses pour arriver à leurs fins, pour dire « non », ils disent « oui », pour arriver à leurs fins.

D'après les récits recueillis, les juifs cherchaient à se cacher en tant que minorité protégée. D'où la suspicion : suspicion envers celui qui a peur et suspicion envers celui dont on peut s'attendre une vengeance. Un intellectuel, directeur d'une grande bibliothèque universitaire, analyse justement ce climat :

Les gens pensent que le juif est vulnérable, qu'il a peur, qu'il n'est pas courageux, qu'il est inoffensif et donc qu'on ne peut pas lui faire confiance parce qu'il est faible, mais il peut aussi se venger, d'une certaine façon.

Des sentiments complexes donc, liés à la confiance envers les juifs comme à celle qu'ils accordaient eux-mêmes et qui refont surface à propos du prêt à intérêt. C'était là une activité très importante, courante chez les juifs de Meknès, jusqu'aux années 1990 : les juifs représentaient la seule ressource pour les musulmans lorsqu'il s'agissait de se procurer de l'argent. La plupart des prêteurs juifs exerçaient également d'autres métiers dans le petit commerce, ou bien jouaient le rôle de *fqih*, (magicien qui rédige les talismans) comme Élie, le juif du *mellah* de Meknès, poignardé devant sa maison en 2003 et dont nous avons parlé précédemment.

Un instituteur : Si tu travailles avec les juifs tu arrives à améliorer ta position... Ce sont des gens qui donnent beaucoup d'importance au commerce, ce sont des gens qui inspirent beaucoup de confiance, ce sont des gens qui donnent de l'argent avec intérêt, si je donne de l'argent à un juif il ne va pas tricher, il y a de la confiance... Quand on est en crise... Et à l'époque on ne pouvait pas avoir de crédits, dans les années 1980, c'était difficile d'avoir des crédits... Il n'y avait que les juifs, c'étaient des gens qui aidaient, les juifs mettaient un taux fixe, c'était très connu. La confiance était due au respect et à la peur. Car ils étaient une minorité qui vivait dans une majorité musulmane et ils étaient obligés de respecter, obligés, ils devaient faire semblant...

Cette « confiance obligée » est devenue une spécificité des juifs, qui n'avaient pas d'alternative, comme nous l'avons remarqué plus haut.

De la part des musulmans, surtout dans la classe moyenne, la confiance demeurait souvent limitée au cadre commercial sans toucher au jeu des rapports personnels, dans lesquels on soupçonnait plutôt les juifs de ne pas être vraiment sincères.

Un gros commerçant parle d'un de ses amis juifs, habitant du nouveau *mellah*. Il évoque la pleine confiance qu'il avait en lui,

jusqu'à se rendre à la synagogue quand il avait besoin de lui. Pourtant, lorsque nous cherchons à connaître les types d'échanges que cette relation impliquait, il répond qu'elle se limitait au monde du travail :

J'avais un ami qui faisait des travaux de fer, charpentier, et nous avons monté ensemble une usine, il s'appelait Cohen, puis il a eu une maladie de cœur et il est parti en France, mais c'était un ami à moi, très sérieux, pendant quarante ans on se connaissait, une fois il avait fait une charpente, j'ai payé 45000 dirhams, je l'ai payée deux fois, je ne savais pas, c'est lui qui l'a dit, quand j'avais besoin de lui, j'arrivais jusqu'à la porte de la mosquée (*synagogue*) pour le faire sortir et aller au travail, il était très gentil.
HSH : – Vous alliez manger chez M. Cohen ?
– Oui j'y ai mangé une fois… mais je n'ai pas aimé car il y a beaucoup d'huile. Trop gras.
ETS : – Vous alliez chez lui pour des cérémonies ?
– Non.
ETS : – Vous l'avez invité chez vous ?
– Non, c'était pour le travail, je suis toujours au travail et jamais je ne m'arrête.

On peut remarquer qu'on est bien loin, ici, de l'admiration pour la cuisine des juifs, celle qui fait rêver dans les récits des gens du *souk*[4].

L'ambivalence est aussi présente à propos d'un thème récurrent dans la conversation : celui des conseils que les musulmans attendaient des juifs, du fait de leur fiabilité. Les musulmans désireux de sages conseils reprochaient en même temps aux juifs leurs réticences, les accusant de préférer « faire cadeau de leurs mets plutôt que d'en donner les recettes ». L'argument est étayé par la citation d'écrits attribués aussi bien aux juifs qu'aux musulmans. Des interlocuteurs mentionnent à ce propos un

4. La même personne, recourt pendant l'entretien à toutes sortes de préjugés antisémites pour démontrer que tous les maux du monde proviennent de la méchanceté des juifs, y compris les attentats de Casablanca de 2003 où pourtant un commerçant juif avec lequel il avait des rapports de travail avait été tué.

proverbe juif : « Ne trompe pas les juifs et ne donne pas de conseils aux musulmans ».

Un cordonnier : Dans un verset du Coran, de la sourate de la vache, il est écrit que les juifs entre eux doivent bien se comporter mais que, avec les non juifs, ils peuvent ne pas le faire.

Cette référence, dont on ne trouve aucune trace dans le Coran, sert ici à confirmer une attitude dont on faisait reproche aux juifs.

Des étudiants amazighs : Les juifs dans le commerce étaient très capables de convaincre les autres d'acheter, mais ce qui est particulier dans leur tradition, c'est qu'ils savent garder les secrets du métier, si tu entres dans le magasin d'un juif qui est en train de coudre, il s'arrêtera car il ne veut pas que sa tradition soit transmise. Dans ce cas, il attendra que tu sortes pour recommencer son travail.

Une femme qui fait des achats chez un matelassier : Ces sont les juifs qui ont commencé le métier des matelas, pas les musulmans… Les femmes juives faisaient le crochet, le tricot, des robes pour femme, des jupes, des chemises.
HSH : – Elles se contentaient de faire les robes ou elles montraient aussi comment les faire ?
– Ils donnent le gâteau mais pas la recette.

Une femme qui fait des achats au marché : Ces sont des gens qui ont de la haine, ce sont des gens mauvais (*khayib*), par exemple si on veut acheter des gâteaux chez eux, ils laissent la porte entrouverte et ils nous en montrent juste quelques-uns, car ils ont peur qu'on rentre chez eux et qu'on copie la recette, ils ne veulent pas nous montrer ce qu'ils savent faire.

D'un autre côté, si un juif donne un conseil, on a intérêt à l'écouter.

Un épicier : Si les juifs te donnent un conseil, c'est bien de les écouter.
Un bijoutier : Les juifs sont des très bons conseillers, des gens sages, ils faut les écouter.

Ces phrases rappellent ce qui s'écrivait en 1940 :

> Le *meskine* (musulman pauvre) lui-même connaît toujours dans le *mellah* quelque Israélite de condition similaire à qui il va régulièrement demander un renseignement, un conseil, l'examen d'une pièce de monnaie douteuse (Benech 1940, p. 75).

Loyauté, confiance, absence de tricherie, fiabilité des conseils: autant de traits que les musulmans reconnaissent comme typiques des juifs et qui représentent des valeurs importantes dans les contextes du marché et de la négociation, ou encore lorsque l'argent qui circule se fait rare. Mais ce sont aussi des qualités à double tranchant, susceptibles de se retourner contre les juifs. Dans les milieux les plus aisés de la société marocaine, l'ambiguïté s'associe davantage à des stéréotypes anti-juifs et vient enrobée d'un discours islamique – comme nous l'avons vu plus haut à propos d'autres aspects. Dans les milieux les plus populaires, en revanche, ce sont les sentiments liés à la solidarité qui priment, sauf parmi les femmes qui n'ont pas eu beaucoup de contacts avec des juifs. On retrouve chez elles les mêmes préjugés que dans la classe moyenne.

Le proverbe sur la défiance renverrait du coup à une méta-narration, produite sous l'influence d'un discours religieux islamique ; cette méta-narration, en échappant à l'historicité, ne cherche plus à interpréter les faits – comme on a pu le voir pour la question du départ des juifs.

À l'inverse, le discours sur la fiabilité des juifs, propre au *souk* – l'espace de négociation par excellence – soulignerait la richesse et l'ampleur de relations effectives entre juifs et musulmans. La présence des deux proverbes, déclinés autour d'un même sujet par les juifs d'un côté et par les musulmans de l'autre, dans la pleine connaissance par les uns et les autres de leurs usages respectives, peut alors être vue comme une stratégie de rééquilibrage symétrique au moins à un niveau symbolique, de rapports de pouvoir en réalité bien inégaux.

CHAPITRE 4

Les femmes juives au miroir des femmes musulmanes : la modernisation du rôle de la femme au Maroc

EMANUELA TREVISAN SEMI

D'après certains entretiens tout ce qui change au Maroc dans la condition féminine au cours des années 1960 provient des jeunes filles juives, qui ont su conquérir des espaces de liberté aussi bien dans la mode, l'éducation, le monde professionnel que dans les codes de conduite. Avec le départ des femmes juives du Maroc, beaucoup de ces espaces se seraient refermés.

Le point de vue qui suit, celui d'une femme de la bourgeoise, offre un certain intérêt. Cette personne nous fait part du profond regret qu'elle a éprouvé au départ de plusieurs camarades juives et ajoute :

> La femme juive avait un statut supérieur par rapport à la femme musulmane et tout ce qu'il y avait de nouveau au Maroc pour les femmes arrivait grâce aux jeunes filles juives qui ouvraient des brèches en permettant de penser qu'un changement était *possible* pour la femme, autant dans la mode que dans les métiers et dans les codes de conduite…

Les femmes juives de la bourgeoisie des années 1960 auraient ainsi contribué à briser quelques-uns des tabous de la société marocaine contemporaine.

L'émancipation des femmes juives au Maroc a été rendue possible grâce à l'accès à l'instruction : principalement par le biais

du réseau des écoles de filles de l'Alliance Israélite Universelle[1]. C'est ce que montre également Frances Malino dans l'analyse qu'elle donne du rôle spécifique qu'ont joué les mères juives, à la fin du XIXe siècle, dans un contexte socio-familial dont les hommes sont souvent absents, partis pour la plupart travailler en Amérique du Sud (Malino 2006).

En acceptant de voir leur filles partir étudier à Paris aux frais de l'Alliance, voire en les incitant à le faire, les mères cherchaient à leur garantir un avenir meilleur : une fois devenues institutrices, ces dernières étaient censées revenir enseigner au Maroc (Malino 2006, p. 183).

L'éducation des jeunes filles juives, entamée par les écoles de l'Alliance, fait partie d'un processus de plus large portée qui a touché toute la communauté juive de l'Afrique du Nord durant les colonisations française ou italienne. L'aisance acquise par certaines familles permit de prolonger l'éducation des jeunes filles. Les pères qui étaient en contact avec les milieux aisés sous l'influence européenne comprirent que le prestige social était lié à l'instruction des jeunes filles : ils se mirent alors à les envoyer dans les écoles coloniales européennes (Reguer 2003, p. 240). Pour d'autres, ce qui comptait, c'était l'imitation des us et coutumes européens (Simon 1992, p. 113).

Le processus entamé à la fin du XIXe siècle aboutit dans les faits aux phénomènes qui favorisèrent l'émancipation de jeunes femmes juives marocaines : devenues capables de remettre en cause les structures patriarcales traditionnelles, c'est à *la* femme qu'elles permirent des avancées. Cette dynamique, en impliquant par contiguïté les musulmanes avec lesquelles les femmes juives entretenaient d'étroites relations de voisinage, contribua également à brouiller les frontières culturelles et religieuses.

Évidemment, ce qui est pris en compte ici, c'est la condition de la citadine, pas celle de la femme juive de milieu rural. La situation de cette dernière était encore si pénible à la fin des années

1. La première de ces écoles fut ouverte à Tétouan en 1868. Fermée presque aussitôt, elle rouvrit en 1882, voir Rodrigue, *Images of Sefardi and Eastern Jewries in Transition : the Teachers of Alliance Israelite Universelle 1860-1939*, Seattle 1993, pp. 80-93.

1940 qu'une assemblée extraordinaire de rabbins, réunie à Rabat en 1947, prit des mesures en vue de réduire le nombre des répudiations et d'aménager leurs conséquences : en réglant, par exemple, le sort des enfants qui, dès l'âge de six ans, pouvaient être réclamés par le père et sa nouvelle épouse (Chouraqui 1950, p. 161).

Aujourd'hui encore – même si les femmes juives ne constituent qu'une toute petite minorité au Maroc – le fait que leur statut présente de « petites » différences par rapport à celui de la femme marocaine musulmane (en matière de mariage, divorce, héritage, polygamie/bigamie) suffit à induire des possibilités de réflexion, de comparaison, d'évolution, en particulier dans les milieux de la classe moyenne.

Le fait que trois femmes juives se soient présentées aux élections législatives marocaines en 2007 – l'une d'entre elles, Maguy Kakon, fondatrice du Parti du centre social, a été très médiatisée – a frappé l'esprit de certaines femmes musulmanes en leur rappelant d'autres exemples, du temps où elles fréquentaient des amies juives, lorsque les juifs étaient encore nombreux à Meknès. Une de nos interlocutrices se souvenait que l'une des candidates, dont elle avait été la camarade d'école, avait une réputation de fille aux mœurs faciles. Et d'ajouter qu'elle ne se serait jamais attendue que de cette liberté de moeurs puisse résulter un processus menant cette même femme à s'investir dans l'espace public, à s'impliquer politiquement pour changer la condition féminine : « Alors qu'elle est très aimée dans la quartier, elle fait une bataille pour les femmes ». Cet exemple fait réfléchir : une liberté peut en appeler une autre. Si les exemples concrets d'émancipation de la femme juive contemporaine permettent aujourd'hui de questionner le statut de la femme en général, on peut aisément imaginer l'importance du phénomène il y a quelques dizaines d'années lorsque la condition des femmes musulmanes était loin d'être ce qu'elle est dans les années 2010[2], après l'introduction du

2. Le mouvement des femmes au Maroc naît dans les années 1940 au sein du mouvement nationaliste pour l'indépendance mais il faut attendre la première moitié des années 1990, après la grande mobilisation internationale contre les violences faites aux femmes pour voir les pouvoirs publics s'engager dans une réforme juridique du statut de la femme. Le nouveau code de la famille, la *Moudawana*, voit le jour en février 2004.

nouveau code de la famille, la *Mudawana,* en 2004. La présence réelle des juifs au Maroc, même si elle n'est plus ce qu'elle a été, fait que le passé se réactive au contact de la nouveauté : des circuits de mémoire se rétablissent, qui mobilisent et renouvellent les souvenirs (Halbwachs 1997).

Petites différences : façons de s'habiller et visibilité dans l'espace public

Façon de s'habiller

Yedida K. Stillman, dans une enquête menée en 1995 auprès de femmes musulmanes et juives de Casablanca en activité, avait déjà remarqué (et ce en partant de leur façon de s'habiller) que dans le milieu professionnel des affaires, les femmes juives étaient généralement plus libres que leurs homologues musulmanes, (Stillman Y. 1997, p. 243). Les spécificités vestimentaires des femmes juives étaient pointées par toutes les Marocaines interrogées. Elles soulignaient les petites différences, en mettant l'accent sur la présence de codes esthétiques influencés par le modèle européen, tout en remarquant qu'ils restaient toujours en décalage par rapport à la mode européenne et aux tenues des collaboratrices françaises. La façon dont la femme juive s'habille devient donc une caractéristique qui la distingue non seulement de la femme musulmane mais aussi de la femme européenne. Et cette double distinction s'accentue pendant les fêtes. Les femmes juives, connues pour leur talent de couturières – qui allaient vendre les tissus chez les musulmanes et leur confectionnaient également des vêtements – ont été les premières à introduire dans la société marocaine une influence européenne en manière de toilettes.

Voici quelques expressions utilisées à ce propos : « Elles avaient une petite façon de s'habiller, différente de nous : ce n'est pas des Marocaines, ce n'est pas des européennes, c'est des juives ! », « C'était du français démodé », « Certaines portaient un foulard qui ne cachait pas tous les cheveux et elles le nouaient derrière », « Elles étaient habillées à l'européenne, mais spécial », « Elles avaient de grands décolletés », « Elles partaient au marché

toutes habillées », « Le samedi elles se maquillaient, elles s'habillaient chic ».

La journée du samedi, avec ces façons *chic* de s'habiller, était enviée par les musulmanes comme une institution qui garantissait le repos de la femme :

> *Une institutrice* : Le samedi elles ne font pas de ménage, elles ne cuisinent pas, c'est pas comme chez nous qu'on n'arrête pas de travailler, pour elles le samedi c'est sacré, elles préparent les gâteaux la veille du samedi, et aussi elles se coiffent, elles s'habillent bien et se promènent.

Leur habillement différent, influencé par la mode européenne contribuait également à faire apparaître les femmes juives comme plus libres aux yeux des musulmanes (« plus faciles et plus sensuelles », « les grands décolletés »), jusqu'à en devenir un élément d'attraction pour les jeunes marocains musulmans.

Pouvoir de séduction

Les femmes juives auraient ainsi usé des pouvoirs de séduction liés à leur réputation de beauté et de « facilité ».

Selon plusieurs de nos interlocutrices musulmanes, les rapports amoureux entre juives et musulmans étaient beaucoup plus fréquents et intenses que ce que les deux communautés voulaient bien laisser supposer. Cependant, ils ne se concluaient jamais par un engagement matrimonial, qui demeurait tabou.

Il nous a été signalé à plusieurs reprises au cours des entretiens que les *shikhat*, les chanteuses traditionnelles marocaines, étaient juives ; il s'agit là d'une perception peut-être exagérée de cette présence dans une réalité professionnelle où les femmes musulmanes étaient elles aussi représentées, mais qui était assimilée par le monde arabo-musulman au monde de la prostitution. Quoi qu'il en soit, la place des femmes juives dans le monde musical et artistique est largement documentée. En Libye, beaucoup des danseuses et des chanteuses, invitées à se produire devant des hommes du gouvernement ou des familles aisées dans des occa-

sions spéciales, étaient juives (Simon 1992, p. 93). Des femmes juives ont également posé pour des peintres et des photographes européens. Eugène Delacroix (1798-1863) peignit des femmes de Meknès ; Alfred Dehodencq fit un tableau du martyre de Lalla Solika en 1860 (Mann 2000, p. 131). Sol Hatchouel était une jeune juive de Tanger, qui choisit la mort pour se soustraire à la conversion et au mariage forcés. Exécutée à Fès en 1834, elle devint la martyre Lalla Solika, dont le sanctuaire est vénéré encore de nos jours par des juifs et des musulmans (Trevisan Semi 2006, p. 156-157).

Les femmes musulmanes, dont la visibilité était beaucoup plus limitée, n'eurent pas les mêmes opportunités (Gottreich 2007, p. 81). Les tableaux représentant des femmes juives renvoient au goût pour l'exotisme typique des peintres orientalistes. Leurs codes esthétiques emprunts d'érotisme correspondent bien plus au mythe européen de l'époque qu'à la réalité de la société juive marocaine (Mann 2000, p. 126-131). Les libertés que prenaient les femmes juives étaient largement condamnées par la société traditionnelle des rabbins, mais le charme des chanteuses devait être tel qu'il faisait oublier les interdits religieux. Au cours de l'entretien, une femme juive pratiquante, qui raconte avec ferveur des anecdotes sur plusieurs chanteuses juives marocaines très connues, en particulier Zohra al Fassia, s'interrompt en plein récit en s'exclamant :

> C'est interdit par la religion mais… On l'appelait dans les mariages, la chanson de la mariée est spécifique, elle a des vers et de la prose en arabe, on la chante entre nous, les femmes religieuses, on ne fait pas écouter notre voix aux hommes, mais entre femmes… (*après une pause*). Et on la chantait même quand il y avait les hommes, c'était magnifique ! Il y avait la *darbuka,* la timbale (*une sorte de tambour*), je crois qu'elle avait un instrument, une mandoline.

Tout en se sentant obligée de se rappeler qu'une tradition rigoureuse juive interdit aux hommes d'entendre le chant des femmes, notre interlocutrice est obligée d'admettre que l'extase de l'écoute l'emportait quelquefois sur tout interdit.

Une vielle femme musulmane se souvient de certains vers chantés par les femmes juives au cours des fêtes de mariage :

« Quand elles chantaient pour les fêtes, les femmes disaient ces vers : « Béni soit celui qui a l'œil au ciel et le pied en terre est en chemin et celui qui aide Yitzhaq à couvrir Semiha »[3].

Sortir travailler

Le fait que les femmes juives aient pu sortir des maisons et aller travailler a été un autre des éléments qui les a rendues plus visibles que les musulmanes dans l'espace public, ce qui a donné lieu à des fantasmes sur leur majeure « liberté de mœurs », le travail facilitant échanges et ouverture. Voici les termes dans lesquels une musulmane, aujourd'hui fonctionnaire, décrit une femme juive devenue sa confidente et qu'elle considéra comme quelqu'un de la famille :

> Mira coud, on a besoin de rideaux, elle les fait, de coussins, elle les fait, elle fait les retouches... Il y a pas mal de Marocaines qui viennent chez elle, elle avait une machine à coudre posée par terre. Elle faisait aussi des choses marocaines, des cornes de gazelle mais elle faisait aussi du *marzapan*, une chose juive. Elle était obligée de faire aussi des choses marocaines car elle travaille pour les Marocains, le repas pour les mariages les musulmanes les faisaient aussi mais les gâteaux non, il n'y avait que les juives à les faire.

La rupture que les femmes juives de la bourgeoisie ont opérée dans les années 1960-1970 a ouvert une brèche : ce qui a favorisé une plus grande indépendance de pensée contre les préjugés et les interdits. Sur des sujets comme le contrôle des naissances ou le refus du partenaire imposé par la famille, les femmes juives étaient considérées comme de précieuses conseillères, parce qu'elles étaient plus libres dans leurs jugements.

Une musulmane se réfère à une conversation qu'elle a eue autrefois avec sa mère, très traditionaliste :

> Je me rappelle que la cousine de ma mère avait été promise à un homme très âgé dans le Sud du Maroc et son amie, qui était juive, lui

3. Semiha (Simha) c'était un nom très en usage parmi les femmes juives.

avait dit de ne pas l'épouser et qu'elle pouvait l'aider à la faire fuir à Casablanca pour échapper à cette situation. Mais l'autre a accepté ce mariage et comme ça elle a eu une vie d'enfer et elle a dû faire l'infirmière toute sa vie auprès de son mari.

La mère de notre interlocutrice se serait du coup exclamée : « Elle aurait mieux fait d'écouter la juive ! ».

Un autre souvenir : « Ma grand-mère avait un fils tous les ans et l'amie juive lui a dit : « Mais tu passes ta vie à faire des enfants ? Tu ne devrais pas avoir tous ces enfants !!! ».

Oumama Aouad Lahrech, une Marocaine musulmane qui est professeur à l'Université de Rabat, peut ainsi soutenir que si sa mère a fait son entrée dans le monde moderne c'est grâce à une femme juive – en portant une robe de mariée de style occidental – elle a également pu profiter, pour sa formation, de la présence d'une femme juive professeur d'arabe au lycée français : « La modernité arriva dans le monde des femmes musulmanes grâce aux femmes juives qui ouvrirent des fenêtres vers l'Occident pour ces femmes enfermées dans des cages dorées » (Lahrech 2000, p. 76).

Les petites différences : la question de la dot et du divorce

La comparaison entre les statuts des femmes juive et musulmane marocaines est en effet possible à partir des codes vestimentaires jusqu'aux domaines de la polygamie et du divorce qui sont des sujets strictement reliés à la question de la dot.

La nouvelle *Moudawana*, le code de la famille, n'a pas apporté de grands changements en ce qui concerne la polygamie. La modification principale renvoie à la nécessité du consentement de la première femme à une seconde union et au contrôle préalable de la situation financière du mari par un juge, le mari devant pouvoir démontrer qu'il peut entretenir une seconde femme.

Dans le judaïsme, à partir du IIIe siècle après Jésus Christ, certains rabbins se mirent à considérer que le consentement de la première femme était nécessaire pour qu'un mari puisse en épouser une deuxième : sans cet accord le mari était obligé de divorcer. Les clauses économiques de la *ketoubbah* (le contrat de mariage écrit)

obligeaient alors le mari à restituer à sa femme la somme mise de côté, ce qui l'empêchait de divorcer avec légèreté.

Au Maroc, deux codes différents réglaient les pratiques de mariage des juifs. Le code de Castille concernait le mariage des juifs d'origine espagnole, arrivés après leur expulsion d'Espagne en 1492 (*megorashim*). Le code des autochtones, appelé par certains juifs marocains le code « biblique » ou « mosaïque », réglait le mariage des juifs originaires du Maroc (*toshavim*), surtout dans le Sud. En cas de mariage entre *toshavim* et *megorashim*, on suivait le code de la lignée paternelle. Dans la *ketoubbah* du système castillan, une condition supplémentaire impliquait que le mari s'engage à ne pas épouser une deuxième femme, tant que le premier mariage n'avait pas été rompu (Chouraqui 1950, p. 156), tandis que, pour les autochtones, cette condition n'existait pas. Le mari pouvait alors se limiter à la promesse de ne pas prendre une autre femme, « sauf en cas de *takanah* », c'est à dire en cas de décision rabbinique prise à cause d'une stérilité présumée. En effet, la stérilité supposée était considérée comme un motif valable pour l'introduction d'une seconde épouse dans la maison aussi bien selon le code des *megorashim*[4] que selon celui des *toshavim*. Concrètement, la possibilité pour l'époux de prendre une seconde femme d'après la formule « Il ne prendra pas une autre femme sauf avec le consentement de la première ou dans le cas de *takanah* » variait selon la région, ou la période historique, et pouvait être renforcée ou affaiblie selon l'influence plus ou moins grande des coutumes des *megorashim* (Ammar 2003, p. 166-167). Il s'agit là de pratiques dont les femmes, juives comme musulmanes, subissent encore aujourd'hui les conséquences. Plusieurs témoignages rapportés par Laala Hafdane Hakima montrent l'usage qui est fait de cette justification du remariage de l'époux dans le milieu musulman (Laala Hafdane 2003). La stérilité est, de fait, une des causes sociales reconnues dans les cas de divorce ou de mariage avec une deuxième épouse. En Mauritanie, l'infertilité supposée reste l'un des rares motifs

4. Un exemple se trouve dans la saga familiale de Marcel Benabou, une famille d'origine de Castille dans laquelle la tante du protagoniste, stérile, va chercher une deuxième epouse "de famille peu illustre" pour son mari, voir *Jacob, Menahém et Mimun*, 1995, pp. 202-206.

susceptibles de conduire la femme à accepter que le mari contracte officieusement un second mariage (Fortier 2004, p. 239). Dans le milieu juif de Meknès on retrouve la même argumentation.

Un entretien mené auprès d'un membre de la bourgeoisie juive de Meknès rejoint les témoignages recueillis dans le milieu musulman :

> *ETS* : – Il y a eu des cas de divorce à Meknès ?
> – Oui, en cas d'adultère et quand il n'y a pas eu d'enfant après dix ans. L'homme a pour obligation de procréer et donc il faut qu'on lui donne cette chance. Il y avait un couple qui médicalement ne pouvait pas procréer et donc ils se sont séparés, on a exigé qu'ils se séparent, de force, ils se sont remariés et chacun d'eux a eu des enfants, il y avait eu un blocage. Il y a eu un autre exemple : un couple, il n'arrivait pas à avoir d'enfants : lui, il avait les moyens et il a pris une deuxième femme, avec le consentement de la première femme, autrement ils auraient été obligés de se séparer, il a pris la deuxième femme et un an après toutes les deux sont tombées enceintes, ça s'est débloqué, deux enfants, tout en double, c'est comme au temps de Jacob, Léa et Rachel et aussi les deux servantes (ils avaient de la chance ces gens-là… Je ne suis pas contre cela, pourvu qu'on ait les moyens…).

Ces propos renvoient à l'article de la *Moudawana* qui pose comme seule condition chez les musulmans pour épouser une autre femme (jusqu'à quatre) chez les musulmans la possibilité de l'entretenir. Au XXIe siècle, dans les milieux juif comme musulman, seuls les hommes aisés sont censés pouvoir se permettre deux épouses.

Selon nos interlocutrices juives, on allait chercher la deuxième épouse – c'était souvent la première qui s'en chargeait – dans le milieu rural du Sud du Maroc, parmi les femmes de statut inférieur, ou encore parmi les orphelines, comme s'il s'agissait de marquer la suprématie de la première femme sur une deuxième qui lui resterait soumise[5].

5. Pour la mise en récit de la problématique posée par la bigamie voir le romain de l'écrivain israélien, de mère marocaine, A. B. Yehoshua *Voyage vers l'an Mil*, 1998.

Quand il s'agit d'affronter un problème de stérilité supposée, les deux mondes ont donc recours à la même pratique : le mariage avec une deuxième femme ou le divorce.

Un autre sujet qui concerne, au quotidien, Marocaines juives et musulmanes est celui de la dot. Précisons que le terme *dot* est celui qu'emploient, dans les entretiens en français, les interlocutrices musulmanes, qui entendent se référer au douaire provenant du futur mari, reçu par la femme juive, tandis que les interlocutrices juives adoptent le terme de *tosefet*, qui signifie « supplément ». On utilisera ici le terme *dot* dans le sens général de biens dotaux, dont disposent les femmes au Maroc. Le système de la dot présente des différences mineures qui peuvent devenir par la suite plus importantes ; elles sont perçues par les femmes musulmanes comme des avantages conférés aux juives.

Dans les milieux musulmans, même si la dot est reconnue comme un bien individuel de l'épouse, elle ne constitue pas réellement un patrimoine autonome de la femme car, aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain, elle est utilisée pour meubler le foyer conjugal ou payer la fête du mariage (Bennani 1997, p. 157). Dans le contrat du mariage musulman sont notés le montant de la part en argent qui doit être donnée à la femme immediatement (*mu'ajil*, immédiat) et de celle qui lui sera donnée ultérieurement. L'article 17 de la nouvelle *Moudawana* renvoie à l'obligation de mentionner le montant de la dot dans l'acte de mariage. Seulement dans la pratique cette somme peut demeurer presque symbolique, comme le remarque une femme, professeur d'Université, musulmane :

> En ce qui concerne la dot, la tradition musulmane et en particulier certains *hadiths* du Prophète ont bien précisé qu'il faut fixer une dot, mais qu'elle doit être symbolique, et ce en vue de faciliter le mariage (par exemple un anneau en fer, offrir un dinar, voire même réciter une sourate…). Or, socialement, les choses ne se passent pas comme ça. Plus un prétendant est riche et de bonne famille, plus on exige une dot élevée. Néanmoins, la somme reste dans la plupart des cas raisonnable : argent, bijoux, vêtements, meubles… On verse le gros de la dot au moment du mariage, et ce pour aider la famille de la fiancée à préparer la fête et l'ameublement de la future maison.

Ce que l'on peut retenir, c'est que l'arriéré de la dot ne constitue nullement pour les musulmans un véritable handicap pour divorcer. Tandis que, en ce qui concerne la dot chez les juifs marocains, la règle veut que le prétendant s'engage à verser une somme d'argent énorme, beaucoup plus que ce qu'il possède au moment du mariage. Comme il ne peut évidemment pas la verser, les rabbins qui rédigent l'acte l'inscrivent comme obligé à la verser dans le cas où il voudrait divorcer. Moralité : les juives marocaines sont plus « intelligentes » que leurs consœurs musulmanes.

Dans la *ketubbah*, le contrat de marriage juif, la dot de la femme est constituée d'une partie légale, fixée traditionnellement par les communautés, dont le montant varie selon le statut de l'épouse (vierge, veuve, divorcée) (le *mohar*) donnée par le mari, à laquelle il ajoute une autre partie (*tosefet*), une somme que le mari s'engage à verser en cas de répudiation (mais qui est perdue en cas d'adultère). Viennent en plus un don de la part du mari et la *nedounia*, la dot offerte par le père à sa fille. Le *mohar* qui au début était divisé en une partie donnée au moment du mariage (*muqdam*, tôt) et une partie donnée ultérieurement (en cas de decès ou de divorce) (*Meuchar*, tard), comme dans le contrat musulman, n'était plus donné en fait à partir de l'époque talmudique par le mari mais était assuré à la femme dans les cas prévus de veuvage ou de divorce.[6] La *ketubbah* juive et le contrat de mariage musulman avaient donc beaucoup de points en commun mais offraient aussi quelques différences qui permettaient aux femmes de faire des comparaisons entre les deux[7].

Un exemple de *ketoubbah* rédigée à Fès, au début du XXe siècle que Élie Malka a traduite pour son essai ethnographique (Malka 1946, p. 72-73), illustre parfaitement ce que nous venons d'évoquer :

6. M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine. A Cairo Genizah Study*, vol 1, 1980, p. 239-287.

7. Je remercie Mohammed Kerrou pour les informations qu'il m'a données à ce sujet.

(...) Sois mon épouse, selon la loi de Moïse et d'Israël et moi avec l'aide divine, je travaillerai pour te nourrir, te vêtir et pourvoir à tes besoins comme font mes coreligionnaires. Je t'alloue pour ta virginité une indemnité de deux cents *ZOUZ* (*sic*)[8], représentant les vingt-cinq pièces de monnaie argent conformément à la loi rabbinique, et ce, en pourvoyant à tes besoins alimentaires selon l'usage universel. Le mari a augmenté cette indemnité qu'il a portée à cent *douros* espagnols de la meilleure monnaie (*sic*). Il lui fait don de cent autres *douros*. La dot apportée par la femme consistant en effets d'habillements et en literie, est d'une valeur de cent *douros* de la monnaie sus-désignée ; de ce fait la totalité de cette *kittouba* (créance matrimoniale) comprenant l'indemnité initiale susvisée, l'augmentation, la donation et la dot s'élève à trois cents *douros* de même monnaie que le cours soit bas ou haut.

Malka s'appuit par les travaux de J. Goulven dans l'exemple de deux *ketubbot* qu'il donne, l'une de Rabat, l'autre de Salé. Cette dernière reprend la formule qui autorisait une deuxième épouse en cas de stérilité (Goulven 1927, p. 51) :

... Je t'offre 25 écus d'argent qui te reviennent de droit. Et la susdite mariée consentit à épouser le susdit mari. Ce dernier a bien voulu élever le montant des 25 écus à la somme de 600 *douros*. Il lui offre encore à titre de cadeau la somme de 600 *douros*, enfin il accepte le trousseau de la mariée pour 600 *douros*. Le marié jure de n'épouser une deuxième femme que dans les cas prévus par les lois qu'ont établies les Grands Rabbins de Fès expulsés d'Espagne. Il jure encore de ne pas contraindre son épouse à le suivre dans un autre pays. S'il ne respecte pas tous ces engagements, il sera tenu de divorcer en payant à sa femme la totalité des sommes dont il s'est obligé envers elle ».

De ces exemples, dont le premier devait concerner un milieu relativement modeste, nous pouvons déduire que la dot, qui dans les cas cités correspond au montant de la partie apportée par la femme multiplié par trois, ne devait pas toujours en garantir l'indépendance économique en cas de divorce, surtout en période de fortes fluctuations du cours de la monnaie.

8. Le *zouz* était une unité monétaire équivalent à 3,30 grammes d'argent.

Dans les milieux pauvres, comme le note Chouraqui, même si les parents obligeaient leur gendre à stipuler au moment de la signature de la *ketoubbah* une indemnité payable en cas de répudiation « le mari jure qu'il n'a aucune ressource et se trouve ainsi délié de son obligation » (Chouraqui 1950, p. 156). Dans certaines villes du Sud du Maroc il y avait dans l'année « plus d'une répudiation pour trois mariages, et il n'était pas exceptionnel de rencontrer des hommes ayant fait plus de dix mariages dans leur vie » (Chouraqui 1950, p. 161).

La possibilité pour le mari d'exercer un droit de jouissance sur les biens de l'épouse (Chouraqui 1950, p. 156) et le fait que, dans certains cas (accusation d'adultère, faute grave), la femme perde ses droits, contribuait à affaiblir son statut.

Toutefois, dans les entrevues, les femmes musulmanes qui se réfèraient à des situations plutôt spécifiques à la bourgeoisie, soutenaient que, pour la femme juive, la dot avait toujours constitué une garantie importante en cas de divorce.

Finalement, c'était essentiellement dans les milieux aisés que la dot pouvait constituer un véritable élément dissuasif par rapport au divorce, du fait des sommes à rembourser. Elle limitait les répudiations et constituait pour l'épouse juive une protection, dont l'épouse musulmane ne bénéficiait pas.

Il faut aussi considérer que le statut de la femme divorcée musulmane est encore de nos jours au Maroc problématique.

Afin d'expliquer la surévaluation de la dot des femmes juives par les musulmanes, il faut noter que, lors de la semaine de célébration du mariage, une journée, appelée *nhar qimane essora*, était consacrée au rituel de l'exposition et de l'évaluation du trousseau. Cette journée (traditionnellement un mardi) qui précédait les pratiques de purification au *miqweh*, consistait en la présentation du trousseau devant deux notaires et deux crieurs aux enchères qui évaluaient le prix de chaque objet en présence des invités et du futur époux. Le prix était ensuite majoré de 30% et finalement quadruplé au moment de son inclusion dans la *ketoubbah* (Malka 1946, p. 59-60). Cette somme réprésentait le montant à verser en cas de divorce (dans la *ketoubbah* citée précédemment, cette somme se chiffre à 100 *douros*). Selon une de

nos interlocutrices[9], il était d'usage de demander aux voisines et aux amies d'amener certains de leurs objets personnels durant la cérémonie d'évaluation afin d'augmenter cette somme. Il est probable que le souvenir de riches expositions et de l'évaluation publique du trousseau de l'épouse est resté empreint dans l'imaginaire des musulmanes, qui continuent à surévaluer la dot reçue par la femme juive.

Il faut préciser que l'existence de cette indemnité fabuleuse a toujours été niée dans la bourgeoisie juive, qui préférait expliquer le faible nombre de divorces par l'action exercée par les familles élargies et par le rabbin : fort de son autorité sur les membres de la communauté, il ne permettait d'arriver au divorce qu'en cas de très sérieux désaccords dans le couple.

Il semble par revanche que les femmes musulmanes qui recevaient une somme réelle et « immédiate » (le *mu'ajil*) et ne savaient pas que la somme mentionnée dans la *ketubbah* (le *mohar*) n'était pas réellement et immédiatement donnée à la femme juive aient pu rêver aux prétendues sommes fabuleuses censées être en jeu dans les mariages juifs. Exagérer les avantages censés être attachés à la condition faite à l'autre reviendrait alors à mettre en valeur le mal-être des femmes musulmanes en cas de divorce, lequel pouvait être prononcé en l'absence de toute garantie[10]. Fantasmer sur la dot fabuleuse des femmes juives marocaines se transformerait de la sorte en une dénonciation de sa propre discrimination.

Une enseignante : La femme juive a une grande dot, on demandait 30, 40 millions de *rials* (*300 000, 400 000 dirhams, soit le prix d'une trentaine de maisons*) comme quoi le mari ne pourra jamais verser cette somme et elles ne pourront jamais divorcer.

Une femme de la bourgeoisie : Les femmes juives demandent des sommes faramineuses et une femme juive m'a expliqué qu'elle a eu 50

9. Entretien avec Elisheva Chetrit, réalisé par Emanuela Trevisan Semi à Tel Aviv en avril 2008.

10. La nouvelle *Moudawana* permet d'établir auprès d'un avocat un acte dans lequel les conjoints déclarent le partage des biens acquis pendant la période du mariage : il y est consenti à la femme d'emmener des meubles et des objets domestiques en cas de divorce.

millions de *rials* (*500 000 dirhams*) et si le mari veut divorcer, il doit donner comme indemnité une somme importante et donc c'est un moyen pour éviter le divorce.

Une vielle dame : Elles demandent une grande dot et la demandent sur la table (*en cash*).

Au XXIe siècle, les femmes marocaines, juives comme musulmanes, sont confrontées aux processus liés à la mondialisation et à la mobilité migratoire. Dans les pays d'accueil, elles sont obligées de reconsidérer les statuts personnel et familial qui régissaient les codes de leur comportement au Maroc, surtout dans le cadre d'un entre-deux entre le Maroc et le pays d'accueil. De nos jours, avec les vagues d'émigration des juifs du Maroc vers la France, les changements advenus dans le système traditionnel de la dot sont considérés comme un risque pour la femme (de milieu aisé), qui peut se retrouver appauvrie, privée des moyens de survie traditionnels. La remarque se fait jour dans un entretien mené auprès d'un juif de la haute bourgeoisie de Meknès, qui présente les changements dans les enjeux de la dot liés à la mondialisation :

> Vous savez au Maroc on se marie selon les rites religieux bibliques et il y a la dot et elle est valable ici au Maroc, mais si on sort du Maroc elle ne vaut plus rien. Et quand on est en France, on se marie selon la loi civile et s'il y a la dot, elle est symbolique, elle n'est pas réalisable. Dans le cas du divorce… c'est grave. L'histoire de la dot d'après moi aurait dû être maintenue car s'il y a un enfant, qui sort endommagé ? C'est la femme.

La question de la dot, qu'on aurait pu considérer un archaïsme, peut en fait être perçue comme un élément déterminant de l'évolution du statut de la femme.

En se référant à la Grèce, Roberta Shapiro a montré que la dot donne la parole à la femme en la définissant comme sujet. Grâce à une dot personnelle, la femme a la possibilité de créer une famille nucléaire et de sortir de celle élargie (et d'échapper par là à la soumission à la belle-mère, par exemple). Elle peut acquérir de la sorte une vie autonome et une individualité. Roberta Shapiro

a montré la façon dont les pratiques dotales pouvaient constituer un élément important de changement, devenir l' instrument d'un passage et un marqueur de la visibilité de ce passage, en même temps qu'un indicateur d'urbanisation (Shapiro 1990).

Le système de la dot dans les milieux juif et musulman se caractérise par une différence qui selon les points de vue peut être considéré comme négligeable ou bien majeure.

Les petites différences : l'héritage

Les pratiques liées à l'héritage présentent également une palette de similarités et de différences entre les deux mondes.

Dans la tradition juive, l'aîné, s'il était un garçon, voyait sa part d'héritage paternel doublée. La femme ne pouvait pas héritier de son mari mais, comme nous l'avons vu, elle conservait ses droits, inscrits dans la *ketoubbah*, du fait du système de la dot. Les filles ne recevaient pas d'héritage : des règles obligeaient les frères à entretenir leurs sœurs. Elles ne pouvaient hériter que si elles n'avaient pas de frère. Une moitié des biens de la femme allaient à son mari, l'autre moitié revenait à ses enfants. Au Maroc, des différences importantes marquaient les pratiques des *megorashim* et des *toshavim* quant à la succession.

Le régime castillan, sous l'influence du monde chrétien, créa une communauté de biens entre l'homme et la femme ; à la mort du mari, la femme recevait la moitié des biens communs, l'autre moitié allant aux héritiers du côté de l'époux (père, frères, sœurs). Tandis que les filles mariées, divorcées ou veuves n'avaient aucun droit à la succession, les filles célibataires recevaient, elles, une part égale à celle de leurs frères. Dans le régime des *toshavim*, la femme n'avait pas droit à la moitié de la communauté des biens. Il faut toutefois signaler que comme dans le cas des contrats du mariage le Maroc connaissait de nombreuses variantes qui dépendaient des traditions de la famille ou de la localité et que jusqu'en 1953 coexistaient trois procédures différentes de gestion de l'héritage, dont une propre à Meknès et à Fes[11].

11. M. Ammar, « Wedding Orders and the *Ketubba* text among Moroccan Jews since the XVIth Century », 2003, p. 179.

Même si le régime castillan était un peu moins discriminatoire que le régime autochtone, il n'en reste pas moins que le système de la succession dans le judaïsme était profondément inégalitaire à l'encontre de la femme[12].

Le droit marocain en matière de succession était fidèle au droit coranique classique qui privilégiait, comme dans le judaïsme, les mâles et la lignée paternelle : le Coran (verset 11 de la sourate IV) dit : « Au mâle, portion semblable à celle de deux filles ». La *charia* faisait une distinction entre les héritiers *fard* (époux, épouse, mère, fille, sœurs germaines, frères et sœurs utérines) qui étaient des héritiers obligatoires, et les héritiers *'asab* (tous les héritiers mâles rattachés au défunt par un mâle) qui héritaient en second lieu. Les parts des héritières étaient égales à la moitié de celles des héritiers à un même niveau de succession, aussi bien *fard* que *'asab*. Le système était conçu de façon à ce que, en l'absence de fils dans la famille, le patrimoine échappe aux descendants.

Comme chez les *toshavim*, il n'y avait pas de communauté des biens.

Les filles n'étaient jamais exclues de la succession mais étaient des héritières *fard* ; en l'absence de frères, la fille unique héritait de la moitié du patrimoine, sinon les filles se partageaient les deux tiers de la succession. L'épouse était héritière *fard* ; en l'absence de descendants, elle obtenait le quart du patrimoine, sinon elle avait droit au huitième ; s'il y avait plusieurs épouses, elles devaient alors se partager ce quart ou ce huitième (Combe 2001, p. 58-62). Ces règles discriminaient la femme musulmane, comme c'était le cas pour la femme juive. Étant donné qu'elles étaient fixées d'une façon très précise par la *charia*, on considérait que c'était là un domaine très difficilement réformable. La *Moudawana* de 2004 a introduit des modifications en permettant d'hériter du grand-père maternel mais elle n'a pas touché au fond du système traditionnel. Dans la pratique, les familles qui ne veulent pas discriminer les filles organisent le partage du vivant des ascendants.

Toutefois, même si la condition de la femme juive par rapport à l'héritage pouvait être considérée comme encore plus défavorable que celle de la femme musulmane – c'est le cas dans le système des *toshavim* –, l'existence de la dot était perçue comme un bon moyen de rééquilibrage. Le statut de la femme juive, dans une logique de comparaison avec celui de la femme musulmane, apparaissait comme plus « moderne ».

12. Aujourd'hui, la loi israélienne ne fait plus de différence entre hommes et femmes, ni entre descendance maternelle et paternelle, ni entre l'aîné et les autres membres de la fratrie.

> *Une femme professeur d'Université* : En matière d'héritage, la femme juive mariée n'a pas droit à un héritage proprement dit. Mais, aussitôt le mari déclaré mort, on commence par enlever le montant de la dot en faveur de sa femme, ensuite, on procède au partage entre les enfants mâles et les filles non mariées.
> En ce qui concerne les musulmans, des textes coraniques ont bien précisé les modalités et les droits en matière d'héritage. Ils servent encore de référence pour la législation en vigueur, aucun *ijtihâd (effort pour interpréter le texte)* n'étant admis parce que les textes coraniques sont clairs et explicites. Seule la Turquie a procédé à leur abrogation en faveur de l'égalité entre femme et homme. La règle coranique est la suivante : l'héritage est un droit pour les femmes comme pour les hommes, et concerne tous les biens du défunt : argent, terre, arbres… et comme dans le judaïsme aussitôt le mari déclaré mort, on commence par enlever le montant de la dot en faveur de sa femme. Il est explicité que la part d'un mâle est le double de celle accordée à une femelle, quel que soit l'âge du mâle (même un foetus). Les ayants droit sont nombreux, surtout dans les familles qui n'ont pas d'héritier mâle.

En fin de compte, même si la femme musulmane a droit à une part d'héritage, dans la pratique, étant donné le nombre des ayants droit, cette part est considérablement réduite. Le système de la dot reste toujours perçu comme une protection importante dont la femme juive bénéficie par rapport à la femme musulmane, qui demeure désavantagée malgré l'héritage.

Les grandes différences : mariages exogamiques

Si les différences entre les statuts de la femme juive et musulmane au Maroc se révèlent minimes dans ce que nous venons de voir, ces différences deviennent plus importantes lorsqu'il s'agit de mariages exogamiques. Dans ce domaine, l'asymétrie est grande

entre juives et musulmanes, car c'est surtout la femme juive qui se convertit pour épouser un musulman, comme nous l'avons déjà évoqué. L'exogamie suppose l'existence d'un discours sur les problématiques de la conversion : les conversions motivées par le mariage sont très souvent des conversions définitives, qui impliquent la sortie d'une communauté. Comme il a été souligné à propos des conversions en Tunisie, « C'est la communauté ethnico-religieuse qui fournit le cadre d'appartenance à l'individu qui se sent exclusivement chrétien européen ou israélite ou musulman... La conversion est probablement le plus grand signe d'ouverture voire de fusion avec l'Autre » (Kerrou 2001, p. 341). Ainsi la conversion pouvait représenter un franchissement définitif des frontières communautaires. Cependant des va-et-vient[13] étaient possibles, et notamment à l'occasion de moments forts comme celui de l'enterrement. À Meknès nous avons recueilli des témoignages évoquant des palinodies de la dernière minute : à l'approche de la mort, on se rétractait afin d' être enterré dans le cimetière de sa propre communauté d'origine. A été évoqué le cas d'une femme qui a laissé à son fils un testament oral dans lequel elle lui demande de l'enterrer dans le cimetière juif[14]. Á l'occasion du dernier passage, au moment de l'ultime fracture, le besoin de reprendre contact avec sa généalogie ancestrale resurgit. Ces attitudes, qui relèvent de l'archaïque, semblent être motivées par le sentiment que la séparation d'avec sa propre communauté ne peut durer plus d'une vie, après quoi il devient nécessaire de renouer avec ses ancêtres. Á propos de la Tunisie, Kerrou avait souligné la violence symbolique déployée « entre les communautés ethno-religieuses et les autorités, à travers ces moments forts qui déterminent le sort des individus » : enterrements, rapts de séduction et mariages forcés (Kerrou 2001, p. 352). Il évoque la violence physique et symbolique mise en œuvre à l'occasion de ces moments forts, qui provoquait des tensions intercommunautaires. Le rapts de jeunes filles et leur conversion forcée constituent des exemples d'un tel déploiement de violence, dont la force symbolique peut être découplé par le souvenir du cas célèbre de Sol Hatchuel[15].

13. Pour une analyse de la réversibilité dans les conversions concernant les juifs d'Éthiopie, voir E. Trevisan Semi, 2002.

14. Voir Chap. 3.

En principe, la conversion ne serait pas strictement nécessaire pour le mariage d'une femme juive avec un musulman – le cas le plus fréquent d'après les entretiens. Elle le devient cependant dans la pratique car, sans conversion, la femme juive ne peut pas hériter de son mari. La conversion est en revanche nécessaire si un juif épouse une musulmane, la nationalité et la religion dans l'islam – on sait combien les deux sphères sont imbriquées aussi bien dans l'islam que dans le judaïsme – étant, de fait, transmises par le père. Cette donne crée une disparité. S'il peut y avoir mariage entre un musulman et une juive, l'union d'une musulmane et d'un juif nécessiterait la conversion de la femme, ce qui serait considéré comme une apostasie.

La question des mariages exogamiques est une question très épineuse chez les musulmans comme chez les juifs. Il semblerait finalement que les mariages avec les chrétiens (ou tout simplement les « européens ») soient mieux vus.

Nous avons été confrontées à des difficultés lorsque nous avons cherché à avoir des entretiens avec des couples mixtes ou des personnes issues de telles unions, signe clair de l'ostracisme social qui s'abat sur celui qui enfreint le tabou. De tels entretiens n'ont pu à la fin être réalisés. Une collégienne, qu'on nous avait signalée comme la fille d'un juif converti à l'islam, offre un cas de figure emblématique. Non seulement il nous a été tout à fait impossible de rencontrer cette jeune fille, mais il nous a été rapporté que la mère était allée se plaindre à l'école, au motif que si l'on apprenait la conversion du père, la fille aurait à subir des discriminations.

Cependant, de nombreuses personnes interrogées (hommes comme femmes) ont évoqué le cas de certaines de leurs connaissances – quasiment toujours des femmes juives mariées à des musulmans – ou ont décrit les cérémonies familiales de deuil auxquelles elles avaient pu assister. Beaucoup de récits, surtout dans

15. Sur l'usage de ce cas par la presse juive marocaine dans les moments de tension, face au déclenchement de la violence – par exemple à Qsar el-Kébir en 1933 –, voir M. Kenbib, « Les conversions dans le Maroc contemporain », p. 390-391.

le milieu du *souk*, décrivent la fin tragique d'une jeune fille qui s'était convertie à l'islam pour épouser un musulman[16]. Plusieurs de nos interlocuteurs ont souligné à quel point le fait d'avoir une fille amoureuse d'un jeune musulman pouvait peser sur la décision de partir pour Israël. Deux films produits au Maroc, *Adieux mères* (Mohamed Ismaïl, 2008) et *Où vas-tu Moshe* ? (Hassan Benjelloun, 2007), qui ont pour sujet le départ des juifs pour Israël dans les années 1950 et 1960, se réfèrent à cette question.

La femme juive convertie est appelée *islâmiyya*, « islamisée », alors que l'européenne (chrétienne) qui se convertit pour se marier est désignée par le terme *nasrâniyya* (chrétienne). Cette catégorie ne comprend pas la juive européenne : le terme *yhûdiyya* est considéré comme trop péjoratif pour pouvoir entrer dans la catégorie relativement neutre des *nasrâniyya*.

Dans les milieux juifs on voit des mariages exogamiques avec des chrétiens mais pas avec des musulmans. Si le mariage avec un chrétien (ou une chrétienne) converti, bien que socialement condamnable reste « admissible », surtout s'il advient en Europe (plus d'une dizaine d'années sont nécessaires pour obtenir la conversion au Maroc), l'alliance avec un musulman (ou une musulmane) est impossible au Maroc puisqu'il s'agirait d'une « sortie de la communauté juive ».

La délimitation des deux communautés impose une séparation rigide sur le plan des unions intercommunautaires et, ainsi que le soulignent beaucoup de nos interlocuteurs, chaque communauté connaissait les frontières à l'intérieur desquelles elle pouvait se déplacer et savait qu'en cas d'infraction, seules des sanctions internes pouvaient garantir le respect de codes partagés. La distance sociale que les juifs sont censés avoir su maintenir dans leurs rapports avec les musulmans, considérée comme un élément permettant l'établissement de relations intercommunautaires moins conflictuelles, trouve son acmé dans le cas de l'interdiction des mariages exogamiques.

Dans une phase historique caractérisée par des facilités accrues de déplacement et les migrations, l'alternative aux sanctions et aux interdits de l'exogamie au Maroc demeure de nos jours

16. Voir aussi chap. 2.

l'émigration. Des grandes inquiétudes traversent les deux communautés lorsque leurs rejetons partent à l'étranger du fait de la prégnance d'un possible mariage exogamique.

> *Une enseignante* : Chaque fois qu'un jeune partait, il y avait cette angoisse (*d'un mariage mixte*), on était tout le temps au téléphone, attention il ne faut pas... Ceci dit, il y a pas mal de cousins dans la famille qui ont épousé des françaises...

Dans les entretiens, la pression du milieu social, qu'il soit juif ou musulman, l'ostracisme et les sanctions infligées à ceux qui enfreignent les tabous sont largement évoqués. Au vu du grand nombre de cas de mariages exogamiques évoqués, surtout entre juives et musulmans (ou entre musulmans et femmes catholiques), les frontières communautaires étaient certainement plus poreuses que ce que les personnes interrogées rapportent. Dans de nombreux cas, l'unique solution était la « fuite par amour » : partir, s'éloigner de deux communautés d'origine. Dans les récits des femmes musulmanes de la bourgeoisie, les histoires de mariages exogamiques avaient des issues moins tragiques que dans celles racontées dans le *souk* mais sont aussi désastreuses, traumatisantes et stigmatisantes[17]. Les juifs étaient suspectés de ne se convertir que par convenance : le fait que la famille juive coupe alors tout contact avec celui ou celle qui avait contracté ce type d'alliance pouvait devenir un poids insoutenable sur la durée.

> *Une dame qui travaille au Canada* : Je connais un cas très proche, elle s'est mariée avec un juif et ça n'a pas marché : il s'est converti, il a fait semblant ; elle était musulmane pratiquante, mais après deux mois, elle a découvert que c'était de la comédie et donc c'est fini très mal et ils se sont séparés.

> *Une dame* : Le problème, c'est qu'après, elles (les femmes juives converties) n'ont plus de contacts avec leur famille, je connais une amie de mon frère qui s'est mariée avec un musulman et elle s'est

17. Pour différents exemples de sanction sociale, recueillis dans le milieu musulman, voir chap. 2.

convertie et elle a repris les contacts avec la famille qui était partie en Israël seulement quand les enfants avaient grandi, son fils avait 30 ans !

Une enseignante retraitée : Une voisine à nous, elle était juive et elle s'est mariée avec un bijoutier et elle est devenue musulmane, on appelle *islâmiyya* toutes celles qui se sont converties pour se marier avec des musulmans et cette femme a eu des enfants avec lui, mais lui, il n'était pas correct avec elle, il avait d'autres femmes... Elle n'a jamais été heureuse avec lui...

Une enseignante : J'ai connu une femme qui s'est mariée avec un musulman, sa famille a fait le deuil, elle ne s'est pas convertie mais ils ont fait le deuil quand même, la famille s'est réunie et ils ont fait des lamentations (*elle fait l'imitation*) comme si quelqu'un était mort, il y a des choses qui te frappent, il y avait des pleurs et ils se sont réunis avec les autres, c'est la façon arabe aussi de faire le deuil, c'était même plus que si elle était morte, c'était choquant pour nous.

Une enseignante : Je me souviens que la voisine qui habitait en face de ma tante était une juive mariée avec un musulman et les voisins cherchaient un peu à la paraphraser, l'imiter, la manière dont elle parle aux enfants, ils repéraient tous les éléments différents, ça les amusait d'aller chez elle, les mots qu'elle employait, ils cherchaient à reproduire ce qu'elle disait, par exemple elle disait pour l'estomac du poulet *qevisha (de l'hébreu* qaveh*)* tandis que nous on dit *qanza*...

Du côté juif, où l'on tend à nier l'existence d'un tel phénomène, le peu d'exemples fournis restent dans le même registre : les frontières communautaires se définissent comme hermétiques encore de nos jours.

Une dame juive qui travaille dans l'import-export : Il y a eu un moment, les gens partaient pour Israël, ils ont eu peur à un moment donné, ils étaient tous pris de panique (*par peur des mariages avec les musulmans*)... Il y avait une proximité très étroite, les enfants, les voisins, donc tout se passait bien, ils ne voyaient pas de tabou, vous voyez ?
ETS : – Et après, les enfants issus de ces mariages mixtes étaient bien acceptés ?

– Non, ils étaient embêtés, car dans la communauté musulmane ils étaient rejetés et dans la communauté juive aussi. J'ai une amie juive convertie, elle a connu quelqu'un, mais le père aussi est de mère convertie et les enfants... Une a choisi la religion juive et l'autre la musulmane, mais après leurs études elles sont parties en France, ici elles se sentaient rejetées... Quand on arrive à dépasser les frontières, les deux communautés sont contre... il y a eu un moment, on les rasait et on les envoyait en Israël.

Conclusion

Nombreux sont donc les enjeux des « petites » ou des « grandes » différences dans le domaine du statut personnel de la femme juive et de la femme musulmane marocaines. Le fait que la femme juive ait eu accès à l'éducation et, du coup, au monde du travail avant la femme musulmane ne lui a pas seulement permis de remettre en question le système patriarcal en vigueur et de modifier son statut au sein de ce système, mais également d'influencer la condition de la femme musulmane des classes moyennes marocaines. Ce dernier aspect – un des effets produits par l'action de l'Alliance Israélite Universelle dans l'univers féminin – demeure un phénomène largement sous-évalué. Le nouveau « modèle » adopté par les femmes juives qui mettait en scène des formes d'émancipation féminine, était observé, commenté, mis en regard par les femmes musulmanes. Ainsi les frontières intercommunautaires au sein du monde féminin des classes aisées furent plus poreuses que celles d'autres secteurs de la société marocaine : des échanges d'une plus forte intensité et plus grande densité eurent ainsi lieu.

La communication quotidienne, riche et vivante, a laissé des traces indélébiles du fait d'un système d'échanges et de relations bien enraciné dans les deux communautés. Une expression, pleine de verve et de sarcasme, que les femmes juives utilisaient lorsqu'il leur était arrivé quelque chose de catastrophique, d'impossible à raconter, était paradigmatiquement le prélude aux confidences : *el-m'allma 'amshâ', w'l-hanna harshâ', w-ydayn al-'arûsa mzarbine, makayine mayt'awed* (celle qui fait le *henné* a les yeux chassieux, le henné est rugueux et la main de la mariée est poilue).

Les femmes juives devaient beaucoup raconter de leur vie, la condition qui leur était faite et leurs attentes à des femmes musulmanes qui étaient très attentives et prêtes à utiliser les similitudes et les différences dans leur vécu. Lakhsassi rapporte que les femmes musulmanes étaient extraordinairement informées de ce qui se passait à l'intérieur du *miqweh* – un espace exclusivement juif – dont les femmes juives leur parlaient évidemment beaucoup : « Des femmes musulmanes âgées étaient capables de nous faire une performance de cette (*sic*) *miqweh* non sans une certaine « combinaison de légère moquerie et d'affection sincère » (Lakhsassi 2008, p. 145).

Les similitudes dans les conditions de vie des femmes juives et musulmanes étaient nombreuses, les différences souvent minimes, dans les rapports de couple notamment.

Une enseignante souligne à propos des maris juifs que : « Même eux ils n'étaient pas faciles, les hommes n'étaient pas modernes, c'était comme chez nous, la femme faisait tout à la maison ».

Une vieille dame se souvient d'une expression en marocain que les femmes juives utilisaient souvent à propos de leurs maris :

L'ennemi qui ne cesse de rechigner,
Il habite mes tripes
Quand il m'aime il ne fait que me salir
Et quand il me déteste il me rend la vie difficile.

Les particularités dans les usages vestimentaires de la femme juive, qui avait seulement partiellement adopté un habillement à l'européenne (« le petit décalage »), laissent entrevoir une forme de transition douce vers la modernité. La moindre fréquence des divorces dans les couches aisées et les systèmes de la dot et de la succession, qui offraient une protection majeure à la femme juive, ont permis à la femme musulmane de penser les différences, et donc d'imaginer des alternatives possibles à sa propre condition.

Les grandes différences sont principalement visibles dans le déséquilibre rencontré en cas de mariage exogamique – ce dernier avait rarement lieu entre femmes musulmanes et hommes juifs du

fait de la conversion obligatoire pour l'homme mais impliquait plus fréquemment des femmes juives et des hommes musulmans, sans comporter nécessairement de conversions. En s'appuyant sur une censure forte et la pression sociale, les deux communautés insistaient sur la nécessité de maintenir le maximum de distance sociale en matière de mariages exogamiques, lesquels étaient sanctionnés et stigmatisés au point de donner lieu à la célébration des rituels du deuil dans les familles juives concernées. Du coté musulman, l'*islâmiyya* entrée dans la famille était marginalisée. Cependant, beaucoup des cas évoqués laissent à penser que, malgré les mécanismes sociaux mis en oeuvre pour maintenir la distance, les frontières intercommunautaires ont été traversées, surtout en direction de la société musulmane.

En prenant en compte l'inscription contemporaine de ces pratiques dans la logique de la mobilité internationale qui touche aussi bien les femmes juives que les musulmanes, on voit que les mécanismes amorcés par la femme juive au Maroc, considérée comme un parangon dans le processus d'émancipation de la femme marocaine des années 1960 et 1970, se sont intensifiés et complexifiés dans un contexte multi-modélisant.

CHAPITRE 5

Les départs des juifs ou la « féminisation » de l'émigration

EMANUELA TREVISAN SEMI

Un jour, je m'enhardis à demander : – Reviendrons-nous plus tard ? Mais le regard d'Issho me foudroya, la voix de Hnina me conforta : – Un jour peut-être, en voyage, quand les Arabes et les Juifs auront fait la paix.
J'insistai : – Pourquoi partons-nous ? (Bouganim 1981, p. 218)

Le gardien était un vieil homme, mais il n'avait pas besoin d'être âgé pour se souvenir, c'était à peine hier encore, pourquoi sont-ils partis, il n'attendait pas de réponse à cette question, pourquoi, pourquoi, quelle malédiction ! (El Maleh 2002, p. 27)

Un peu d'histoire

Le départ des juifs du Maroc se déroule dans un contexte qui diffère de celui des autres pays arabes, nombreux à procéder à de véritables expulsions (Hillel Shulewitz 1999). Seuls la Tunisie et le Liban peuvent être comparés au Maroc : en 1957 la Tunise comptait encore de 65 000 à 70 000 juifs (Taïeb 2009, p. 365). Au Maroc au moment de l'indépendance proclamée le 2 mars 1956, la population juive s'élevait à 170 000 personnes (Malka 1978, p. 71). Entre 1948, date de naissance de l'État d'Israël, et 1956, date de l'indépendance du Maroc 90 000 juifs avaient quitté le

pays[1]. Ce n'est qu'en 1959, après la décision prise lors de la réunion de la Ligue arabe au Maroc de bloquer l'émigration des juifs – Ligue arabe à laquelle le Maroc venait d'adhérer –, que débuta l'émigration clandestine : 50 000 juifs partirent entre 1959 et 1961 (Portugali 1993, p. 159-173). Entre 1961 et 1964 97 005 juifs quittèrent le Maroc pour Israël (Bin Nun 2009, p. 353)[2].

Les événements qui précipitèrent ces départs datent du début des années 1960. En janvier 1961, deux faits majeurs traumatisèrent la communauté juive du Maroc, qu'elle vécut dans l'après coup comme les avertissements symboliques des années sombres qui allaient suivre : la visite de Nasser (2 janvier) et le naufrage du Pisces, un navire qui transportait clandestinement vers l'Espagne 44 juifs marocains (10 janvier). Débute alors la décade des émigrations massives des juifs que préoccupent la détérioration du climat social et l'islamisation progressive du pays au lendemain de la mort de Mohammed V[3] (février 1961) et dans le

1. On trouve chez Y. Bin-Nun des estimations différentes et inexactes (*Les négociations de l'évacuation en masse des Juifs du Maroc* 2009, p. 311) : « Entre l'indépendance d'Israël et l'indépendance du Maroc, les Juifs emigrèrent vers le jeune État d'Israël au rythme de 3000 personnes environ chaque mois ». Ce qui reviens à dire que 320 000 juifs auraient emigré en 8 ans, or la population juive marocaine ne comptait, selon le recensement de 1947, que 258 141 personnes.

2. Les chiffres fournies par Bin Nun sont exagérés d'autant qu'il se réfère uniquement aux départs vers Israël. En effet si on ajoute aux 90 000 juifs partis entre 1948 et 1956 les 50 000 partis entre 1959 et 1961 et les 97 005 partis entre 1962 et 1966, au moment de la Guerre de Six Jours, la population résiduelle aurait dû se monter à quelques dizaines de milliers de personnes, or V. Malka (*La Mémoire brisée* 1978, p. 71) estime qu'elle est encore de 60 000 dont 4900 à Meknès en 1964, selon J. Toledano *Le Temps du mellah* 1982, p. 313.

3. On peut trouver chez Kenbib plusieurs références aux positions de Mohammed V, tendant à rassurer les juifs en 1948, lorsque la naissance de l'État d'Israël et les troubles qui en résultèrent risquaient de se répercuter au Maroc. À noter une déclaration du sultan rapportée par *Le Jeune Maghrébin* du 4.6.1948, quelques jours avant le massacre d'Oujda, où 30 juifs furent tués (Kenbib 1994, p. 679-682) : « Le souverain rappela que "ses sujets juifs (vivant dans le pays) depuis des siècles (étaient) placés sous sa protection et (avaient) toujours été fidèles au trône marocain" ». De ce fait « (ils) sont différents de ces Juifs errants qui, venant de divers pays, convergent vers la Palestine et cherchent à en prendre injustement possession » M. Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc 1859-1948*, 1994, p. 676.

commencements du règne de Hassan II. En 1961, le départ de 50 000 juifs fut négocié entre les autorités marocaines (le ministre du Travail Abdelkader Benjeloun), un responsable du Mossad (Alex Gatmon) et l'ambassadeur d'Israël en France (Walter Eytan), (Serfaty, Elbaz 2001, p. 47, Assaraf, 2008, p. 86) moyennant 50 dollars par personne ou même plus, 100 dollars[4]. Une première somme, d'un montant de 500 000 dollars, fut versée à Genève par la *Hebrew Immigration Associated Society*, une organisation juive américaine, au titre de contribution aux dépenses occasionnées par ces départs à l'administration marocaine par ces départs (Assaraf 2005, p. 714). « Hassan a vendu les juifs pour du blé » : c'est sous ce libellé que l'opération, dénoncée par voie de presse, circulait au Maroc à cette époque (Assaraf 2005, p. 716).

À travers la *Hebrew Immigration Associated Society*, ce sont surtout des juifs des villages du Sud marocain qui quittent le pays (Knafo 2008, p. 39)[5].

La presse nationale connaît alors des campagnes antisémites ; des boycotts sont organisés contre les marchandises des commerçants et des industriels juifs marocains et l'on voit se multiplier des attitudes toujours plus hostiles envers les particuliers : insultes, jets de pierres, chapeaux et *kippas* arrachés dans les rues. Nous avons vu dans les chapitres précédents la façon dont les juifs étaient tournés en dérision et affublés de sobriquets, tels *Moshe Dayan* ou *Golda Meir*. En 1962 éclate une affaire de kidnapping[6] : des jeunes filles juives mineures – une centaine d'adolescentes environ – sont enlevées, mariées à des musulmans et converties à l'islam[7]. Une

4. La somme de 100 dollars pour le premier groupe de 50 000 personnes passa à 250 dollars par personne pour les départs suivants, cf Y. Bin Nun, « Les négociations de l'évacuation en masse des Juifs du Maroc » 2009, p. 347 qui travaille sur des sources inédites.

5. Pour une description de l'organisation du départ d'un village entier, Amizmiz, mise en œuvre par les agents de cette organisation juive américaine voir M. Knafo, *Le Mossad* 2008, p. 546.

6. R. Assaraf, *Une certaine histoire des Juifs du Maroc* 2005, p. 719-720

7. Il est possible que certains mariages aient eu lieu avec le consentement des jeunes filles puisque beaucoup de départs pour Israël à l'époque des enlèvements étaient dûs à la crainte de mariages mixtes, évités par la force. Pour une description de la « libération » des jeunes filles kidnappées par les agents du mouvement du *Misgueret* voir M. Knafo, *Le Mossad* 2008, p. 261-263 et p. 267-268 et pour

interlocutrice juive de Meknès, qui a assisté à la rencontre fortuite de sa mère et d'une amie d'enfance de cette dernière ayant connu ce sort, fait référence à cette affaire[8]. L'initiateur en était Allal El Fassi, alors en charge du ministère des Affaires islamiques, lequel envoyait régulièrement aux journaux les photos et les noms des adolescentes converties à l'islam que les tribunaux islamiques lui faisaient parvenir (Malka 1978, p. 51-52).

Les agents du Mossad arrivèrent au Maroc à partir de 1955 pour organiser un mouvement clandestin, le *Misgueret*, composé de diverses cellules dont l'une, connue sous le nom de *Makela*, avait pour rôle d'organiser l'émigration clandestine des juifs vers Israël. Ce mouvement fut actif jusqu'en 1964 (Knafo 2008, p. 70-89) ou 1966 (Bin Nun 2009, p. 357) et « petit à petit, une Diaspora tout entière s'est déracinée pour "monter" en Israël » (Knafo 2008, p. 82).

Nous entendons ici analyser et interpréter les représentations que les musulmans de Meknès se font des départs des juifs dans les années 1960 et 1970, à partir d'un épisode particulier : le meurtre de deux jeunes le 11 juin 1967, resté un souvenir traumatique pour les juifs et totalement refoulé par les musulmans de la Meknès d'aujourd'hui[9].

En 1967, au lendemain de la Guerre des Six jours, dans un climat d'antisémitisme croissant, deux jeunes juifs sont poignardés en ville, dans le nouveau *mellah*, à la sortie d'un cinéma[10]. Ce meurtre précipite le départ des juifs, qui passent à 53 000 en novembre 1967, contre 60 000 avant la guerre (Malka 1978, p. 71). Ce sont surtout les élites qui quittent le pays, en particulier pour la France et le Canada. Des juifs vendent précipitamment leur maison et leur commerce (nos interlocuteurs mentionnent ces ventes à plusieurs

le cas de l'enlèvement d'une jeune fille juive qui vivait en concubinage avec son ami musulman, et de son transfert en Israël par un agent du mouvement de jeunesse, *Ha-Bonim*, voir M. Knafo, *Le Mossad* 2008, p. 356-357.

8. Voir chap. 2.

9. Il s'agit de Joseph Elhyani âgé de 18 ans et de Elie Torjman âgé de 28 ans. Les deux sont enterrés dans le cimetière de Meknès, à côté du carré des six victimes du massacre de Petit Jean (Sidi Kassem) en 1954.

10. Cet épisode est rappelé par V. Crapanzano, *Les Amadcha*, 2000, p. 136 : « La ville (*Meknès*) fut la scène d'un de rares incidents violents au Maroc au moment de la guerre des Six Jours entre Arabes et Israéliens en juin 1967 ».

reprises) ; les jeunes gens qui sont en vacances à l'étranger sont incités par leur famille à ne pas rentrer. Il ne s'agit pas là d'un départ clandestin à proprement parler, comme le prouve ce qu'en rapporte le journal du parti *Istiqlal* (parti de l'Indépendance) : « Il nous importe peu que les juifs quittent le Maroc... Ils ne s'intéressent qu'à leurs gains, ils sont accrochés à la peau du peuple marocain dont ils sucent le sang »[11]. Pour mémoire : en 1953 les habitants juifs de Meknès étaient 19 794[12], en 1963 ils étaient 6 708 (Laskier 1990, p. 493) ; en 2004, ils étaient 80 sur une population totale de 469 169 habitants (selon le recensement municipal). Le nombre des départs des juifs de Meknès pour Israël de 64 en 1966 passe à 420 en 1967 et à 500 en 1968, pour décroître lentement par la suite : 322 en 1969, 135 en 1970, 110 en 1971 (Toledano 1982, p. 315). Environ un millier de personnes seraient ainsi parties vers Israël entre 1967 et 1968.

Des oublis, plusieurs récits

L'une des dernières questions des entretiens que nous avons menés portait systématiquement sur le thème, encore aujourd'hui délicat et controversé, du départ des juifs. Il s'agissait de voir comment la population musulmane se représentait un départ si conséquent, quelles raisons elle lui attribuait – nos questions entrant forcément en contradiction avec le tableau idyllique des rapports intercommunautaires tels qu'ils étaient systématiquement mis en avant lors des entretiens.

Il est important de noter que la mémoire de nos interlocuteurs confondait les diverses vagues migratoires (celles des années 1940 et 1950 avec celles des années 1960-70 qui présentent pourtant entre elles des différences significatives). Si quelques-uns semblaient se référer à une émigration plus récente, liée à des phénomènes plus généraux de la mondialisation, d'autres se remémoraient les premiers départs tout en donnant l'impression de les mettre sur le même plan.

11. *El Alam*, 23 avril 1969, cité par V. Malka, *La Mémoire brisée* 1978, p. 67.

12. Gouvernement Chérifien, Service central des statistiques, Annuaire statistique de la zone française du Maroc 1953, Rabat.

Nous soulignons également qu'aucun de nos interlocuteurs, à l'exception d'un seul – pas même ceux qui en 1967 avaient l'âge des deux jeunes gens poignardés dans le nouveau *mellah* de Meknès – ne se rappelait l'événement. Les étudiants s'en tiraient souvent par un :

« Tu ne vois pas les meurtres qui se produisent tous les jours en Palestine ? » signifiant par là que nos questions ne tenaient pas compte du contexte du Moyen Orient et qu'il était inutile d'attribuer de la valeur à des faits dépourvus de signification.

Impossible donc pour eux de relier cet événement specifique à la grande vague des départs de l'été 1967, au lendemain de la Guerre des Six jours. Une enseignante musulmane, qui travaillait à l'École israélite du nouveau *mellah*, se souvenait qu'au retour des vacances, elle n'avait retrouvé ni le directeur (juif) ni certaines de ses collègues (juives). Ils avaient été remplacés par d'autre enseignants (non juifs) « parce qu'ils étaient partis » ; le nom de l'école avait été changé en *Ibn Khaldoun*. Bien qu'elle ait gardé en mémoire sa surprise de ne pas retrouver ses collègues, rien ne lui revient des coups de couteau, qui avaient pourtant eu lieu près de l'école[13].

À l'inverse des musulmans, la majeure partie des interlocuteurs appartenant à la communauté juive se rappelle parfaitement cet événement hautement traumatique[14].

Oublis et souvenirs sont révélateurs dans les deux cas.

Les intellectuels interpellés sur un tel vide mémoriel ont rappelé le climat politique et idéologique de l'époque, favorisant – à la suite de la victoire militaire israélienne – la perception de l'israélien tout-puissant, vainqueur des armées arabes, auquel le juif marocain aurait été assimilé. Une équivalence se construit ici entre

13. Un autre interlocuteur, un marchand du *souk*, raconte ce qui s'est passé dix ans auparavant, durant les événements de 1958, mais rien sur l'été 1967 : « En 1958 il y a eu des événements mortels, des chrétiens (*comprendre : des Français*) ont été brûlés par les rebelles et tous les Français ont commencé à quitter le Maroc et les juifs aussi ». Ce récit se réfère à des faits qui ont éclaté après l'Indépendance, à l'époque de l'entrée du Maroc dans la Ligue arabe, et ont effectivement accéléré le départ des Français.

14. Les juifs issus de Meknès qui vivent à l'étranger se souviennent également de cet épisode y compris du nom du plus jeune des deux garçons.

juifs du Maroc et juifs israéliens, comme si l'armée israélienne avait eu son pendant au Maroc, qui aurait pu défendre les intérêts des juifs marocains. La problématique des départs de l'après-guerre met au premier plan l'épineuse question de l'attribution du rôle de cinquième colonne à une minorité par l'assimilation de cette minorité à une autre entité nationale. L'idéologie dominante à l'époque avait ethnicisé les juifs du Maroc : perçus auparavant en tant que minorité religieuse, ils étaient désormais considérés comme une minorité ethnico-nationale liée à un pays ennemi. Cette construction idéologique s'est transformée et une nouvelle distinction entre juifs israéliens et juifs du Maroc, vus comme des citoyens marocains faisant pleinement partie de l'histoire et de la culture marocaines est apparue au cours des années 1980, notamment à la suite des positions assumées par Hassan II. À cette époque, le roi fut l'artisan d'importantes initiatives diplomatiques à l'égard Israël et concéda officiellement aux juifs émigrés, y compris ceux partis pour Israël, la possibilité de garder la citoyenneté marocaine. Il rétablissait ainsi les flux de la communication en conférant aux juifs la possibilité de revenir au Maroc à des fins touristiques, commerciales ou religieuses. Son engagement officiel pour la paix s'intensifia à partir de 1985, date à laquelle il invita Shimon Pérès à se rendre au Maroc. La rencontre avait été préparée par des personnalités israéliennes d'origine marocaine et par des juifs marocains comme David Amar, conseiller économique de Hassan II[15]. Une présence diplomatique à Rabat et à Tel-Aviv, fut instaurée en 1994 afin de mettre en place des relations diplomatiques minimales, sans cependant trop attirer l'attention ; des échanges commerciaux avec des délégations des deux pays virent le jour (Tessler 1988, p. 85-86, Maddy-Weitzman 1996, p. 36).

Les prises de position du roi permirent la construction d'un nouveau récit national. Non seulement il redonnait une place aux juifs dans l'histoire marocaine, mais il offrait également la possibilité d'intégrer dans le discours officiel (Serfaty, Elbaz 2001) une volonté d'indépendance à l'égard d'Israël et un soutien à la

15. La rencontre eut lieu à Ifran, où Pérès s'était déjà rendu de façon non officielle en 1978 et 1981 avant de devenir premier ministre. Voir B. Maddy-Weitzman, « Israel and Morocco » 1996, p. 42.

lutte du peuple palestinien affirmés par des représentants du monde intellectuel et politique juif restés au Maroc, comme Edmond Amran Elmaleh, Simon Levy, Abraham Serfaty, Sion Assidon.

Sur la base de ce nouveau récit, la présence juive fait dorénavant partie de l'identité nationale marocaine et en constitue une composante historique. Les argumentations des intellectuels marocains de Meknès montrent que ce discours est également devenu le récit des élites.

Un professeur :
Il y avait d'abord le discours idéologique, la guerre en Palestine. On disait que les juifs marocains étaient partis pour aider leurs frères en Palestine et qu'ils étaient donc responsables des guerres en Cisjordanie et en Syrie. Après, dans les années 1990, on a eu un regard différent par rapport à cette période-là, surtout de la part des intellectuels... On a essayé de la voir historiquement et pas politiquement, et donc les intellectuels sérieux disaient ouvertement que les juifs faisaient partie de l'histoire marocaine et de la culture marocaine.

Un gros commerçant :
Dans les années 1960 et 1970 on a grandi, j'ai grandi dans un milieu très traditionnel et les juifs étaient vus... On essayait de montrer les juifs comme des gens pas bien, des gens à ne pas fréquenter, et en même temps il y a dans les années 1960 et 1970 les guerres de 1967 et 1973. Moi je ne m'en souviens pas, je ne comprenais pas trop bien, mais la famille m'a dit... Et quand j'ai commencé à savoir, à comprendre qu'il y a eu le problème de la Palestine, la guerre et tout ça, il y avait au début confusion entre sionistes et juifs partout dans mon entourage et après quand j'ai commencé à comprendre plus, à la faculté et à l'Université [*en France*], j'ai appris à faire la différence et surtout quand j'ai connu deux juifs qui étaient contre le sionisme, Serfaty et Sion Assidon, un mathématicien issu des milieux bourgeois, son père est chef d'entreprise et lui, il s'est occupé surtout des problèmes de corruption et il maintient ses positions anti-sionistes et pro-palestiniennes... Moi je l'ai connu car j'avais quelqu'un de la famille qui était en prison avec lui, il est marxiste et a été en prison et en prison personne ne l'appelait Sion...

L'ancien doyen de la Faculté des Lettres de Meknès, cherche à expliquer l'oubli des meurtres au nouveau *mellah* à la lumière du climat de l'époque, qui ne permettait pas de sentiments d'empathie envers les juifs. Il insiste sur le choc produit par ce départ inattendu :

Vous savez il y avait la guerre de 1967 et l'image dans la tête du *Meknessi*, quand vous avez les deux images, [*celle du meurtre et celle d'*] un pays qui occupe la côte ouest, le Sinaï, le Golan, ça c'est l'élément majeur et ce n'est pas seulement un acte militaire... On a parlé au début [*de l'entretien*] de ces juifs qui ne répondaient pas, ne se défendaient pas et que soudain trois grandes armées arabes et dans un temps très court et avec une propagande... Le choc était tellement grand que peut-être dans l'esprit du Marocain... Pourquoi devaient-ils partir, on ne se mettait pas dans la peau des juifs à l'époque... Et donc si les juifs sont si puissants pourquoi ceux de chez nous sont-ils partis, alors qu'ils ne savent pas que c'est du reliquat... Je pense que les gens qui ne reconnaissent pas l'existence de ces deux meurtres à Meknès regardent leur camp, ne regardent pas l'autre camp, ne considèrent pas que deux meurtres c'est quelque chose, comparé à ce qu'il y avait avant.

Parmi les gens qui côtoyaient au quotidien les juifs au *mellah* ou au *souk*, c'est une blessure toujours ouverte, un traumatisme. Le choc entre les deux représentations antithétiques des juifs, l'une qui les montre peureux et sans défense – on a vu au chapitre 2 la prégnance actuelle de cette représentation chez les musulmans – l'autre qui les voit forts, combatifs et puissants en Israël, engendra une ambiguïté : on s'attendait à les voir réagir au Maroc, dès lors qu'ils étaient attaqués, comme les médias les montraient réagissant en Israël, ou alors subir leur sort en silence, comme tant d'autres fois dans leur histoire. Dans un entretien, un musulman exprime ce sentiment d'incrédulité, et la difficulté à composer avec ces deux images si opposées :

Je ne comprends pas comme en Palestine cela vient de la part des juifs. Peut-être ils étaient comme ça au Maroc, mais puisque ils étaient un degré moins des musulmans... là ils sont plus forts.

Cette blessure se serait ajoutée à celle de l'issue de la Guerre des Six Jours.

Un juif de Meknès vivant à Paris[16] se souvient : pendant la Guerre des Six Jours, sur le bureau de son père, très influent dans le marché du vêtement à l'occidentale et donc très en rapport avec une clientèle musulmane, il y avait des cartes du Moyen Orient avec des pions que son père bougeait selon les avancées de l'armée israelienne « En jouant au général » il disait à ses clients musulmans : « Voilà, nous sommes là ! ». Ce faisant il pensait que au fond les rapports avec les musulmans se seraient de la sorte reéquilibrées. Or rapporte notre interlocuteur : « Les Arabes avaient perdu leur fierté. Cette humiliation état vécue par les Arabes au Maroc comme une blessure ».

Mais on ne s'attendait pas à ce qu'ils partent. C'est pourquoi cette troisième voie, celle du départ, qui était envisageable pour les dirigeants de l'époque mais pas pour les simples citoyens, a surpris et troublé la population musulmane. Le départ a provoqué le refoulement généralisé d'un souvenir désagréable, susceptible d'infirmer le discours, unanimement mis en avant dans les entretiens, sur la tolérance *innée* qui caractériserait les Marocains par rapport à d'autres populations musulmanes. Cette troisième voie réinterroge violemment le statut d'une minorité juive dans un pays arabo-islamique contemporain, car, selon un sentiment répandu, le Maroc, à la différence des autres pays arabes, serait un pays qui tient à avoir de bonnes relations avec *ses* juifs, qu'il considèrerait comme des citoyens à part entière, à égalité avec les musulmans[17].

En 2007, deux films ont été produits au Maroc sur le thème de l'émigration des juifs – *Adieu mères* et *Où vas-tu Moshe* – que nous avons mentionnés plus haut[18]; le festival du cinéma d'Agadir en janvier 2009 a été consacré au même sujet. On peut voir là le début d'une phase nouvelle de la réflexion sur le traumatisme de ce départ refoulé dans la conscience collective marocaine. Dans chacun des deux films, les réalisateurs ont essayé de recréer le

16. Entretien fait par Emanuela Trevisan Semi à Paris en avril 2009.
17. Voir à ce propos la postface.
18. Les deux films font référence aux départs des années 1950 et 1960.

contexte qui a mené au départ : la responsabilité des organisations sionistes est rappelée sans toutefois que soit omis (dans *Adieu mères*) ni le climat de peur qui était instauré chez les juifs de l'époque particulièrement, ni les déchirements vécus par les familles juives face à la décision de partir ou de rester[19], ni les sentiments – divers – des Marocains.

Si dans les classes populaires musulmanes, entre voisins, amis et associés, le désespoir, le regret et la tristesse ont prévalu, dans les autres strates sociales, on a su profiter des avantages économiques et sociaux du départ d'une bonne partie de la population (plus de postes disponibles, chute des prix dans l'immobilier etc.). Les deux films marquent le début d'un processus visant à revisiter des clichés jusqu'alors répandus dans la société marocaine : y affleurent des traces mémorielles assourdies jusqu' alors par la clameur des médias.

19. Dans un entretien réalisé par Emanuela Trevisan Semi à Tel-Aviv en avril 2008, avec le réalisateur Haïm Shiran, originaire de Meknès, celui-ci raconte un épisode qu'il mentionne aussi dans l'autobiographie qu'il est en train de rédiger, dont il m'a permis de disposer, ce dont je le remercie : « Un jour, un militant du mouvement sioniste *Dror*, Chlomo Sebbag, enseignant à l'école de l'Alliance et écrivaillon à ses heures perdues, demanda à Maurice Benhamou de monter avec sa troupe une de ses créations et nous eûmes ainsi le privilège de jouer *Le départ*, pièce inédite de son cru, sur l'immigration des Juifs du Maroc en Israël. Je me rappelle avoir tenu, aux côtés de ma cousine Henriette, le rôle du jeune s'apprêtant à partir en Israël… la pièce qui ne fut jouée qu'une seule fois, fit cependant du bruit car elle traitait d'une cuisante actualité. La pièce racontait l'histoire d'un garçon qui voulait partir pour Israël dans le cadre de l'*Alya des Jeunes*, contre l'avis des ses parents. Le père accepte la décision de son fils, mais sa mère s'y oppose. En fin de compte, il part, s'engage dans l'armée et meurt au combat. La mère accuse son mari d'être à l'origine de la mort de leur enfant. Les jours étaient en effet ceux du départ en masse des Juifs du Maroc. L'immigration en Israël des jeunes *Meknessis* divisait la communauté et déchirait les familles. Ceci, d'autant plus que les gens recevaient des lettres de leur proches, partis vers le jeune État d'Israël, et ce qu'ils lisaient dans ces missives pouvait altérer leurs velléités sionistes ou leur faire douter des promesses des émissaires de l'Agence juive… Après l'indépendance du Maroc, Sebbag, devenu maître du barreau, s'était rallié à l'*Istiklal*, parti contestataire et nationaliste de gauche et avait brûlé tous les exemplaires de la pièce, afin de ne pas être accusé d'activités sionistes, au cas ou sa maison serait fouillée. Lui-même immigra d'ailleurs en Israël en 1969 ».