



## IMAGINAIRE COLONIAL ET RECONFIGURATIONS DU JUDAÏSME EN FRANCE : UNE RÉGÉNÉRATION ?

[Yolande Cohen](#), [Christine Chevalier Caron](#)

Presses Universitaires de France | « [Archives Juives](#) »

2020/1 Vol. 53 | pages 103 à 126

ISSN 0003-9837

ISBN 9782130822998

DOI 10.3917/aj1.531.0103

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-archives-juives-2020-1-page-103.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Imaginaire colonial et reconfigurations du judaïsme en France : une régénération ?

YOLANDE COHEN ET CHRISTINE CHEVALIER CARON

---

Les contacts entre les Juifs français et ceux du Maroc se renforcent à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle avec la mise en place des premières écoles de l'Alliance israélite universelle (AIU) dans l'Empire chérifien<sup>1</sup>. Les liens, jusque-là très ténus, entre des judaïcités profondément différentes, se renforcent et deviennent de plus en plus denses et complexes<sup>2</sup>. Il nous importera ici de mieux comprendre la nature de ces relations en contexte colonial et postcolonial, en ciblant le rôle joué par l'Alliance, qui accompagne l'entreprise coloniale française en Afrique du Nord. Fondée dans l'esprit de « régénérer<sup>3</sup> » les communautés juives du bassin méditerranéen en les francisant et les européanisant, l'Alliance est également l'expression d'une volonté de solidarité des Juifs d'Europe envers elles. Cette double mission ne va pas sans engendrer des antagonismes et des situations complexes et contradictoires. En effet, la francisation de plusieurs milliers de Juifs du Maroc au cours des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle entraîne souvent une dislocation du tissu communautaire traditionnel sans pour autant être synonyme de l'acquisition de la nationalité française, qui leur est pratiquement fermée<sup>4</sup>. Un système de protection, offert par les puissances coloniales (France, Angleterre, Espagne principalement), contribue aussi à créer un petit groupe d'occidentalisés, qui se distinguent des autres groupes de populations par leur déplacement des *mellahs* vers les villes nouvelles et les quartiers européens; puis, au moment de la décolonisation, leurs circulations s'opèrent vers des villes métropolitaines françaises, dont Paris, et d'autres centres urbains francophones tels que Montréal, où se trouvent des communautés juives capables de les accueillir. Ainsi s'établissent des relations complexes entre colonisés et colonisateurs, accueillants et accueillis, qui illustrent les points de rencontre et de rupture à deux moments différents, dans les années 1890-1930 et 1960-1970, sur deux territoires distincts : au Maroc, puis en France. Nous étudierons ici la façon dont



*Distribution de vêtements. École de filles de l'Alliance israélite universelle, Rabat, 1952. Photothèque de l'Alliance israélite universelle. Avec l'aimable autorisation de la Bibliothèque de l'AIU.*

l'imaginaire colonial, fondé sur l'idée d'une supériorité culturelle de l'Occident, a pu altérer le mouvement de solidarité des Juifs français envers leurs coreligionnaires « d'Orient », en l'occurrence du Maroc, qui de ce fait construisent à leur tour leur propre imaginaire postcolonial d'une diaspora juive sépharade.

Si en 1932, Jacques Bigart – secrétaire de l'Alliance israélite universelle de 1892 à 1934 et figure incontournable du judaïsme français à cette période – affirme que depuis le XI<sup>e</sup> siècle « le judaïsme maghrébin s'était lentement replié sur lui-même, vivant d'une vie retirée et recluse, moralement éloigné et devenu peu à peu étranger à l'ensemble du judaïsme<sup>5</sup> », le journal *L'Arche* publie, en 1965, un article dans lequel le chercheur en psychologie sociale Claude Tapia, lui-même issu du judaïsme maghrébin, avance que « le judaïsme français a peut-être renoncé à être le "père" pour devenir le "frère" du judaïsme nord-africain<sup>6</sup> ». Ces deux constats dénotent-ils un changement de ton dans les rapports qu'entretiennent les Juifs de France avec leurs coreligionnaires

d'origine nord-africaine ? Sans vouloir donner une portée exagérée à ces propos, l'étude de ces deux moments révèle que des changements s'opèrent à partir des années 1960 dans les représentations que les Juifs de France se font de ces nouveaux arrivants. Comme on va le voir, il est en effet possible d'identifier certaines des reconfigurations du judaïsme français dans les rapports de celui-ci avec les judaïcités du Maroc, depuis le développement du réseau scolaire de l'AIU dans ce pays jusqu'à l'établissement en France de dizaines de milliers de Juifs marocains à la suite de la décolonisation de ce pays<sup>7</sup>.

Afin de bien saisir les transformations de ces rapports d'altérité, tant au niveau des représentations discursives que de leur impact sur les orientations des institutions du judaïsme français, on reviendra d'abord sur les discours, marqués par un fort caractère orientaliste<sup>8</sup>, qu'entretiennent les dirigeants et le personnel de l'Alliance à l'endroit des Juifs marocains et, plus largement, nord-africains. Les rapports trimestriels du personnel en poste au Maroc, rédigés du début des années 1880 à la fin des années 1930 à l'attention du président du Comité central de l'AIU, constituent une source de choix pour identifier l'état d'esprit des cadres intermédiaires chargés de rendre compte de conditions d'existence des communautés sur le terrain au Maroc. Leur étude, ainsi que celle d'autres documents produits par l'Alliance, comme le *Bulletin de l'Alliance israélite universelle* (1860-1914), les *Cahiers de l'Alliance israélite universelle* (de 1921 à 1940) puis *Paix et droit* (de 1944 à 1976), les *Instructions générales pour les professeurs* (1903) et le livre *Les 70 ans de l'École normale israélite orientale* (1935) fournissent les sources de cette première partie de l'enquête. Elles permettent de saisir les « trois pôles d'action [de l'Alliance qui] se dessinent – la solidarité contre l'antisémitisme, l'éducation par l'école portant les valeurs de la “civilisation française” et la construction d'une figure de Juif nouveau régénéré par l'agriculture<sup>9</sup> ».

Dans les années 1960, alors que l'établissement en Israël de 80 % des populations juives du Maroc rend caduque l'action de l'Alliance dans le Royaume chérifien<sup>10</sup>, cette organisation ne joue pas non plus un rôle déterminant pour les Juifs marocains se trouvant en France<sup>11</sup>. Une fois arrivés sur le territoire français, ces derniers interagissent avec différentes institutions d'accueil, comme le Comité de bienfaisance israélite de Paris (CBIP), qui devient en 1969 le Comité d'action sociale israélite de Paris (CASIP), relevant tous deux du Fonds social juif unifié (FSJU)<sup>12</sup>. La seconde partie de l'enquête s'appuiera donc sur le dépouillement des principaux articles consacrés à l'arrivée des Juifs du

Maroc en France par le périodique *L'Arche*, organe du FSJU. Avec près de 200 000 migrants juifs d'Afrique du Nord nouvellement établis en France, les défis que pose leur installation sont immenses et reposent en grande partie sur la solidarité des organisations juives, tant américaines (Hebrew Immigrant Aid Society, ou HIAS, et Joint) que françaises. D'ailleurs, le FSJU, organisation phare en charge de l'accueil et de l'insertion des immigrants juifs nord-africains en France, reçoit une aide financière du Joint à cet effet<sup>13</sup>. Or, si l'aide matérielle d'urgence caractérise les premières années du phénomène migratoire, cette préoccupation s'estompe pour faire place à un débat traversé par de nombreux questionnements sur l'identité, l'avenir et la cohésion de la communauté juive de France. Dès lors, il ne s'agit plus de « sauver » ces populations de « l'obscurantisme » en leur transmettant les idéaux des Lumières et la culture française, mais plutôt d'enrichir les judaïcités françaises en y intégrant celles d'Afrique du Nord et en valorisant les spécificités culturelles et cultuelles de ces dernières. Remarquons que la régénération de la judaïcité française passe désormais par l'accueil et la reconnaissance de la différence culturelle de ces populations. Pour certains dirigeants communautaires, l'inclusion des Nord-Africains au sein de leurs institutions pourrait, de surcroît, participer au processus de re-judaïsation des Juifs de France. Minorité accueillie par une minorité, cette rencontre marque l'assouplissement de la dimension orientaliste des représentations que les Juifs de France se font de leurs coreligionnaires méditerranéens, même si celle-ci ne disparaît pas totalement.

Ainsi l'arrivée des Juifs marocains sur le territoire français suscite-t-elle un contact nouveau avec les Français israéliites qui les accueillent, bouleversant l'imaginaire orientaliste qui avait marqué leurs rapports antérieurs. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale et plus encore au lendemain des indépendances nationales, les dirigeants de l'Alliance israélite universelle doivent mettre en sourdine leur projet d'occidentalisation des populations juives du Maghreb, lesquelles sont globalement plus nombreuses à répondre à l'appel sioniste qu'à la tentation de s'installer en France<sup>14</sup>. Quant à ceux qui prennent cette dernière option, la direction du FSJU entrevoit, inversement, de procéder à la « régénération » des judaïcités françaises par l'intégration – dans le maintien de ses différences – de la judaïcité nord-africaine en son sein<sup>15</sup>.

*L'Alliance israélite universelle au Maroc : solidarité juive et imaginaire colonial* L'histoire de la fondation de l'Alliance israélite universelle et de ses écoles, objet d'éminents travaux<sup>16</sup>,

suscite encore de nombreuses interrogations, en particulier en ce qui concerne la nature de son intervention dans les pays colonisés par la France. À l'instar d'autres organisations juives créées dans les années 1860 et 1870 en Allemagne, en Belgique et aux États-Unis, l'Alliance, héritière des Lumières, vise à « régénérer » et émanciper les Juifs démunis à travers le monde, à un moment où cette entreprise culturelle est aussi l'un des socles de la conquête coloniale française<sup>17</sup>. Fondé entre autres en réaction à différentes manifestations antisémites (affaire de Damas, affaire Mortara, multiplication des Pogroms en Russie), l'AIU se fixe trois objectifs qui transparaissent dans ses actions : « 1. De travailler partout à l'émancipation et aux progrès moraux des Israélites ; 2. De prêter un appui efficace à ceux qui souffrent pour leur qualité d'Israélite ; 3. D'encourager toute publication propre à amener ce résultat<sup>18</sup> ». Considérant que « l'émancipation » des populations juives d'Afrique du Nord et du Moyen Orient, qualifiées de « déshéritées » par les fondateurs de l'Alliance, ne peut se réaliser qu'à travers « l'instruction et les lumières de la civilisation occidentale parmi ces populations<sup>19</sup> », l'Alliance met en place un imposant réseau scolaire francophone, qui est fréquenté par des milliers d'enfants à travers tout le Maroc. L'enseignement dispensé essentiellement en français – à l'exception des cours d'hébreu et de l'enseignement du judaïsme qui se fait en hébreu – témoigne de l'idéal républicain des fondateurs, qui considèrent la langue française comme un vecteur de diffusion de celui-ci et comme une garantie de « l'émancipation » des Juifs du bassin méditerranéen<sup>20</sup>. Ces écoles, dont la dimension laïque choque parfois des populations qui ont fait de leur identité religieuse l'élément clé de leur survie dans une société à prédominance musulmane, incluent néanmoins l'enseignement du judaïsme, un compromis nécessaire à leur implantation et maintien au Maroc. Ces écoles devaient assurer la « régénération » morale et matérielle des populations juives en les européanisant et en renouvelant leur pratique religieuse, dans le sillage du mouvement des Lumières juives (*Haskala*)<sup>21</sup>.

*L'altérité : mécanisme central de l'action de l'AIU* Les activités de l'Alliance israélite universelle reposent à la fois sur des rapports de solidarité entre semblables et sur un fort rapport d'altérité, qui conduit à une situation ambiguë. Cette altérité féconde peut aussi être hiérarchisante : « l'Autre » se voit imposer un « rattrapage » moral et matériel par celui qui souhaite son émancipation. Ce rapport d'altérité, appréhendé aussi comme un système de connaissances, où ce qui n'est

pas occidental est dévalorisé, aboutit à faire de l'Européen l'être universel, et de l'autre, le non-européen, un être « dégénéré » à « sauver » ou à « régénérer »<sup>22</sup>. Ainsi, au Maroc, les langues vernaculaires parlées et écrites comme le judéo-arabe ou le judéo-espagnol sont supplantées par le français, seule langue « universelle » de culture, qui établit des rapports de domination entre les différents secteurs de la société coloniale et met les Juifs dans une situation d'alliés objectifs des colonisateurs, notamment du fait qu'ils deviennent francophones. Ce processus de francisation ne se fera pas sans heurts, et toutes les régions du Maroc ne seront pas touchées de la même façon. De nombreux acteurs participent à la production de connaissances – qu'elles soient réelles, fantasmées ou imaginaires –, d'autres s'appuient sur celles-ci pour justifier leur action en Afrique du Nord et au Moyen-Orient et y développer des institutions permettant de cristalliser ces rapports d'altérité et/ou de solidarité. En ce sens, les interventions de l'Alliance au Maroc et, plus largement, dans l'ensemble de l'Afrique du Nord, s'inscrivent dans un processus de différenciation des populations juives vivant dans ces régions, à la fois interne (entre occidentalisés et traditionnels) et dans leurs rapports avec les autres secteurs de la société coloniale (Français catholiques et Marocains musulmans). Si la littérature et les savoirs produits à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ont permis l'émergence d'un imaginaire du « Juif oriental » en France, les rapports des instituteurs de l'Alliance, les « missions » effectuées par ses dirigeants et/ou représentants ainsi que le dynamisme de l'institution dans la production de connaissances sur ces populations ont alimenté, puis permis la consolidation d'un discours ambigu et complexe. Produit, reproduit et diffusé par ses dirigeants et ses représentants, cet imaginaire a, en quelque sorte, justifié l'intervention de l'AIU au Maroc et « légitimé » sa mission idéologique. Les perceptions et représentations des judéités françaises à l'endroit des Nord-Africains peuvent être comprises durant cette période au prisme de ce double discours de régénération et d'émancipation<sup>23</sup>.

Cette vision orientaliste spécifique à l'AIU, qualifiant les populations juives d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient de « peuples déshérités » et « ignorants »<sup>24</sup>, se construit au fil de son intervention sur le terrain pour justifier son action d'éducation. Toutefois, alors que les contacts directs des membres du comité central avec les Juifs nord-africains sont peu fréquents, les correspondances et les rapports transmis depuis le Maroc par des Juifs français de passage ou des Juifs marocains

francisés, faisant partie du personnel de l'AIU, témoignent de leur adhésion à ce discours. L'analyse de ces correspondances et de ces rapports dévoile un discours sur les Juifs marocains empreint de paternalisme, repris dans des documents tels que les *Instructions générales pour les professeurs* et le livre *Les 70 ans de l'École normale israélite orientale*. On peut voir comment les propos des uns sont repris par les leaders de l'organisation et participent à la radicalisation de la perception qu'ils se font de leurs coreligionnaires chérifiens. Ces extraits de documents adressés au comité central alimentent le discours officiel de l'organisation d'une rhétorique clairement orientaliste.

Selon ces documents, le développement du système scolaire « allianciste » au Maroc s'effectue, d'après ses statuts, à la demande des leaders communautaires locaux (au moins dix rassemblés au sein d'un comité local) et à la suite de l'accord officiel des autorités locales. Ces écoles sont alors ouvertes, avec le concours financier de l'organisation et celui des notabilités locales. Il convient de remarquer qu'à la suite de la fondation des premières institutions scolaires, notamment dans les villes de Tanger, Tétouan, Mogador et Safi entre 1862 et 1866, les requêtes de ce type se multiplient. L'étude des missives envoyées au comité central révèle que les demandeurs tiennent un discours différentieliste et civilisationnel hiérarchisant les populations, présentant les enfants juifs comme des « indigènes » baignant dans l'ignorance et ne pouvant être « sauvés » que par le contact avec la « civilisation » européenne. Afin de donner du poids à leur argumentaire, en plus de proposer un portrait de leur communauté, les notables demandant l'ouverture d'une école présentent les transformations sociales engendrées par la fondation d'établissements dans d'autres villes du Royaume. C'est par exemple le cas de la communauté de Casablanca dans les années 1870 et 1880. Venant de fonder une petite école, Isidore Cohen, un Français de passage, et Yahia Benasayag, d'origine tangéroise, interpellent, en 1889, les dirigeants de l'AIU dans l'optique d'obtenir leur appui moral et matériel. Une des demandes est exprimée en ces termes :

N'est-il pas de notre devoir de soutenir et encourager un établissement de ce genre ? Ne voyons-nous pas que, tandis que plusieurs communautés de notre pays marchent grâce à vos écoles, dans la voie de la civilisation et du progrès, nos enfants restent plongés dans la plus profonde ignorance ? N'est-ce pas grâce à l'instruction et à l'éducation puisée dans vos écoles que la classe pauvre se relève tous les jours à Tétouan, Tanger, Mogador, etc<sup>25</sup>.

Si ce cas illustre bien le rôle de l'Alliance comme recours pour l'éducation des populations plus démunies, celui de l'École d'El Ksar, en



1901, témoigne, à son tour, de l'ambition de s'émanciper en combattant l'ignorance. Dans une lettre adressée au comité central, un instituteur justifie ainsi la nécessité d'une intervention de l'Alliance :

Tout nous porte à croire que El Ksar ne tardera pas à s'ouvrir au progrès et à la civilisation, il serait lamentable de laisser nos enfants croupir dans l'ignorance, ce qui, non seulement ne le mettrait pas à même de profiter des bienfaits de la civilisation, mais les mettrait au contraire dans un état d'infériorité d'autant plus grande que le pays s'ouvrirait davantage au progrès. Bien que la population israélite d'El Ksar soit une des plus misérables du Maroc, nous sommes décidés à nous imposer les sacrifices voulus pour faciliter la création d'une de vos écoles ici <sup>26</sup>.

De nombreuses lettres rédigées pendant cette même décennie par les interlocuteurs de l'Alliance dans les communautés juives locales traduisent une vision/division « entre eux et nous », un mécanisme qui alimente le sentiment d'altérité. De façon similaire – et peut-être encore plus radicale – à celle des fondateurs de l'Alliance, cette représentation contribue à légitimer la demande d'aide de la part de communautés qui, par ailleurs, tiennent à conserver jalousement leur autonomie. Ces correspondances témoignent aussi des divisions internes aux communautés, entre tenants de la tradition et de la religion et tenants de l'occidentalisation et de la modernité; une modernité toute relative, comme l'a très bien montré Emily Gottreich <sup>27</sup>. Réciproquement, les propos tenus dans ces correspondances laissent croire aux leaders de l'AIU que la perception qu'ils se font des Juifs marocains est juste et que leurs interventions sont nécessaires au bien-être de milliers d'individus.

*L'exportation de l'israélitisme français au Maroc* On retrouve ces mêmes représentations de l'altérité dans les nombreux rapports d'instituteurs datant de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et au sein des documents produits par le comité central de l'AIU que nous avons dépouillés. Le cas du guide d'instructions adressé au personnel des écoles de l'Alliance est éloquent, comme en témoigne cet extrait :

Quel était, quel est le but de l'Alliance en dotant d'écoles primaires les communautés d'Orient et d'Afrique ? En premier lieu, d'apporter un rayon de civilisation de l'Occident dans les milieux dégénérés par des siècles d'oppression et d'ignorance : ensuite, en fournissant aux enfants les éléments d'une instruction élémentaire et rationnelle de les aider à trouver un gagne-pain plus sûr et moins décrié que le colportage; enfin, en ouvrant les esprits aux idées occidentales, de détruire certains préjugés et certaines superstitions surannées qui paralyseraient l'activité et l'essor des communautés. Mais l'action de l'Alliance visait aussi et

principalement à donner à la jeunesse israélite et, par suite, à la population juive tout entière une éducation morale plus encore qu'une instruction technique, à former, plutôt encore que des demi-savants, des hommes tolérants, bon, attachés à leurs devoirs de citoyens et israélites, dévoués au bien public et à leurs frères, sachant concilier enfin les exigences de la vie moderne avec le respect des traditions anciennes<sup>28</sup>.

Ce discours de promotion de la « civilisation » européenne recèle une dimension fataliste qui résulte aussi du sentiment d'altérité. Pour les tenants de l'éducation française en effet, il semble n'y avoir que deux choix : ou l'éducation occidentale qui mène à l'« émancipation » des Juifs « orientaux », ou le refus de celle-ci. Pour les tenants de l'Alliance, la seconde option équivaut à choisir la misère, l'ignorance, le chaos et la barbarie. En ce qui concerne le Maroc, principale région d'activités de l'Alliance, avec pas moins de 10 305 enfants inscrits dans ses écoles en 1931, on remarque l'émergence d'un discours spécifique. Ainsi, dans le livre célébrant les 70 ans de l'École normale israélite orientale, le directeur de l'établissement, Abraham Navon, fait l'éloge des changements qui se sont opérés dans des régions d'intervention de l'AIU. Au sujet du Maroc, il soutient que « l'évolution [y] fut plus tardive, parce que le mal y était plus profond<sup>29</sup> » et reprend à son compte les observations de Jacques Bigart citées en introduction.

Les conférences et journées d'étude organisées par le Comité oriental des amis de l'Alliance<sup>30</sup> permettent simultanément de trouver des soutiens plus larges à l'effort de solidarité envers ces populations présentées comme vulnérables et dans le besoin et à la diffusion d'un savoir et d'un imaginaire sur les Juifs « d'Orient ». Sous la houlette de son président, l'orientaliste Sylvain Lévi, spécialiste des études indiennes et de « l'Extrême-Orient » et professeur au Collège de France, l'AIU contribue à la production et transmission de « connaissances » sur les sociétés et les peuples « orientaux ». Ainsi, le professeur de droit et d'économie William Oualid, membre du comité central de l'AIU, lui-même né à Alger, aborde « la crise du judaïsme oriental et l'Alliance Israélite » à l'occasion d'une journée d'étude organisée en décembre 1931 au Temple de l'Association culturelle sepharadite de Paris (animée par des Juifs originaires de Turquie et d'autres régions de l'ancien Empire ottoman). On retrouve dans son allocution, reproduite dans les *Cahiers de l'Alliance* de décembre de la même année, le tropisme d'une rencontre entre une civilisation supérieure ou évoluée avec un monde « primitif ». Après avoir fait un tour d'horizon de la situation économique, sociale et politique des Juifs d'URSS, de Pologne, des Balkans, de Grèce et du

Proche-Orient, l'orateur évoque les conditions de vie des Juifs d'Afrique du Nord ; il note que cette communauté est « demeurée figée dans une immobilité hiératique<sup>31</sup> ». Concernant précisément les Juifs nord-africains et du Moyen-Orient, il discute de l'impact des écoles de l'Alliance et de la nécessité de poursuivre cette « œuvre », citant la Turquie, où les autorités nationales entreprennent la turquisation des écoles de l'Alliance à cette même époque<sup>32</sup> :

[l'Alliance] est restée fidèle à son programme, elle a armé nos coreligionnaires pour la lutte pour l'existence. En les sortant du ghetto moral où ils vivaient, en leur inculquant les façons de penser de s'exprimer propres à leur faire comprendre non pas seulement la langue, mais les mentalités européennes, en leur enseignant qu'en dehors de leurs occupations ataviques, il en était d'autres aussi utiles à l'humanité et aux individus, elle leur a facilité, non seulement l'exercice de leur activité dans leur propre pays, mais aussi en dehors. Et lequel des Juifs orientaux et saloniens, si nombreux à Paris, manquerait au devoir de reconnaissance qu'il a contracté avec l'Alliance, grâce à qui l'acclimation en France lui a été si facile? [...]. Par conséquent, par la poursuite de son œuvre éducation, d'élévation morale, l'Alliance a contribué à combattre la crise chronique et la crise passagère du judaïsme oriental<sup>33</sup>.

Tout en reconnaissant la très grande résilience des communautés juives multiséculaires en terre d'Islam, il considère que l'action de l'Alliance leur est désormais salutaire pour surmonter la crise qu'elles traversent ; cette crise est présentée comme « l'inadaptation sociale, la crainte et l'insécurité, [...] comme une sorte d'état normal » qui, à l'inverse d'une notion classique de crise, doit être abordée comme un état permanent, mais non pas irréversible. Cette insécurité est ressentie par certains Juifs comme un des ressorts de leur appel à l'Alliance. Si, un demi-siècle plus tôt, ils souhaitent obtenir le concours de l'Alliance pour fonder des écoles et/ou maintenir leurs activités éducatives, il s'agit désormais pour eux d'adopter l'éducation française comme moyen de sortir de leur isolement. Les missions ponctuelles de membres du comité central de l'Alliance, qui les mettent en contact avec le personnel enseignant et les populations marocaines, n'invalident pas ce discours, bien au contraire, comme en font foi les rapports d'instituteurs, datant des années 1930, que nous avons dépouillés.

Ainsi, un rapport trimestriel, rédigé en 1932 par une institutrice de Casablanca, M<sup>me</sup> Harrache, révèle l'état d'esprit de cette personne. Sous le titre « [Les] coutumes des Juifs marocains », elle décrit la lutte qu'elle mène, dans le cadre de ses fonctions, pour mettre fin à des croyances qu'elle associe à la sorcellerie et au fanatisme. Ces pratiques et croyances

constituent selon elle des obstacles au processus « civilisationnel » dont elle a elle-même bénéficié et auquel elle souhaite faire participer ses coreligionnaires. À la question « Comment combattre ces idées qu'elles [les élèves filles] ont sucées avec le lait de la mère ? », elle répond :

Il faut user de ruse, si j'ose dire, ne pas les choquer avec des critiques, ils verraient alors en nous un ennemi. Or, c'est en ami, en guide protecteur et bienveillant qu'il faut agir [...]. Tous les jours, je m'efforce de leur démontrer que la pratique d'une morale saine et des règles d'hygiène, que l'instruction – flambeau des esprits – acquise sur les bancs de l'école, peuvent seule, conjurer bien des maux et nous mettre en garde contre les dangers innombrables qui nous guettent dans la vie. Je tâche, ainsi, d'arracher de ces jeunes cerveaux ces funestes croyances<sup>34</sup>.

D'autres rapports témoignent de l'enthousiasme des institutrices qui se félicitent de l'europanisation des enfants, évoquant le fait que désormais leurs élèves ressemblent à de petites Françaises. Et de fait, nombre de ces enfants devenus adultes sont attirés par un Occident mythique, en rupture avec le mode de vie traditionnel de leurs parents. On peut se demander dans quelle mesure ces discours ne sont pas des formes convenues pour justifier les efforts importants consentis par les Juifs de France pour aider les Juifs « d'Orient » et, pour les communautés juives locales, une manière d'obtenir une aide financière utile. Toujours est-il que ces discours véhiculent une image négative et paternaliste d'une population mineure, qui aurait besoin de l'aide de ses grands frères. Dans les décennies suivantes, bien que l'idée de la supériorité européenne s'effrite, le discours civilisationnel reste particulièrement tenace au sein de l'Alliance, comme en témoigne la (re)publication de récits mettant en scène l'arrivée d'instituteurs dans les villes et villages du Maroc, souvent représentés comme des confins isolés, et ce jusque dans les années 1970. Toutefois, le choc de la défaite française en 1940 et l'instauration des lois antisémites de Vichy au Maroc en 1941 vont définitivement disqualifier les discours émancipateurs français, même si les activités scolaires de l'Alliance subsistent et que leurs effets sur la culture et l'identité judéo-marocaine sont majeurs et massifs.

La francisation et l'attachement à la culture française de pans entiers de la population juive du Maroc contribuent à accentuer les divisions internes au sein des communautés. Pour le segment occidentalisé, l'adoption du français signifie aussi la sortie du monde traditionnel, judéo-arabe, le déplacement du *mellah* vers la ville nouvelle ou les quartiers européens et l'espoir d'une migration et d'une naturalisation française. Au Maroc, comme en Algérie et en Tunisie, l'engagement de

quelques figures juives dans le mouvement en faveur de l'indépendance masque difficilement ce qui est perçu par la population marocaine comme un soutien global des Juifs au colonisateur français. Toutefois, à la toute fin de la guerre, la migration de la grande majorité de cette population en Israël tend à contredire l'emprise de l'Alliance sur elle, rendant son influence désormais caduque. De fait, seul un petit segment occidentalisé opte pour la culture et la langue française et fait le choix de la France (et du monde francophone) comme lieu d'établissement lorsqu'advient le moment de la migration. Embrassant la langue et la culture française, ce segment de la population se retrouve dans une position complexe et vit une altérité différente en fonction du territoire sur lequel il se trouve : s'ils sont perçus comme Français au Maroc, ils sont considérés comme Marocains une fois établis en France. L'arrivée de ces populations, encouragée par plusieurs institutions juives françaises, et qui témoigne encore de leur volonté de solidarité avec leurs coreligionnaires plus démunis, provoque toutefois des ajustements qui participent à la reconfiguration majeure de la judaïcité française après la Shoah. Délaissant la vision négative et supérieure des années d'avant-guerre, plusieurs dirigeants communautaires entrevoient l'arrivée de ces populations comme une façon de régénérer le judaïsme français, une solution pour remédier à ce que plusieurs qualifient alors de « crise » du judaïsme français.

*Crises du judaïsme français et reconfigurations communautaires* Amorcé discrètement au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le phénomène de migrations des Juifs du Maroc prend des proportions sans précédent dans les années 1960. Si jusqu'à cette date, les départs se font principalement à destination d'Israël, la France et le Canada deviennent alors des destinations privilégiées pour les franges de la population qui ont été les plus influencées par la culture et la langue française<sup>35</sup>. Précédés par leurs coreligionnaires tunisiens et français originaires d'Algérie, quelques dizaines de milliers de Juifs marocains s'établissent en France dans les années 1960, principalement dans la région parisienne, et sont accueillis et parfois pris en charge par les institutions juives, qui leur fournissent une aide de première nécessité. Doublant les effectifs de la population juive de France, ces migrations ont pour effet de renforcer l'hétérogénéité de la communauté en modifiant en profondeur son profil culturel et cultuel. Cette diversification de la population juive fait émerger de nouvelles préoccupations

parmi les dirigeants des grandes institutions juives, en particulier à la tête du Fonds social juif unifié (FSJU). Déjà soucieux de l'avenir du judaïsme français, ces dirigeants accordent un intérêt accru à ces nouveaux enjeux et sont particulièrement préoccupés par la gestion de la différence que ce phénomène leur impose. À partir du dépouillement d'articles publiés dans *L'Arche*, mensuel du FSJU, nous verrons comment se déploie le discours de cette institution sur la situation marocaine et sur les Juifs d'Afrique du Nord dans les années 1950 et 1960. Bien qu'à cette période une vision négative persiste, elle fera graduellement place, durant la décennie suivante, à un discours de valorisation des pratiques culturelles et culturelles des Juifs marocains.

Créé dans le but de participer à la reconstruction de la communauté juive de France et d'assurer l'accueil des réfugiés d'Europe centrale et orientale qui affluent en France après la Shoah, le FSJU a une expertise certaine en matière d'accueil des migrants. Ainsi, lorsque les Juifs tunisiens, marocains, et algériens – qui ont massivement quitté l'Algérie au lendemain des accords d'Évian – arrivent par milliers, le FSJU, par l'entremise du CASIP, possède les structures pour faciliter leur arrivée et leur établissement. Si l'arrivée de Juifs nord-africains est perçue comme une promesse de renouveau et d'avenir pour le judaïsme français, il reste que dans les années 1950, comme le révèle l'étude de *L'Arche*, plusieurs figures de la communauté ont une vision très critique des communautés juives d'Afrique du Nord, et la transformation des mentalités ne s'effectue que lorsque l'on passe de la période de migration à la période d'établissement. Ce processus connaît trois phases distinctes. Comme le montre Colette Zytnicki, les activités d'accueil sont surtout d'ordre matériel et visent à faciliter l'insertion avant la décennie 1960, puis, en 1961 et 1962, elles sont plutôt définies et guidées par le sentiment d'urgence<sup>36</sup>. La période subséquente est celle à laquelle nous accorderons le plus d'intérêt : marquée par la volonté des dirigeants communautaires de « gérer les difficultés à long terme de l'exode » et de résoudre les problèmes auxquels fait face la communauté juive de France, elle est aussi caractérisée par l'émergence de discussions valorisant la dimension plurielle de la communauté.

En 1956, dans un contexte marqué par l'accession du Maroc et de la Tunisie à l'indépendance – ce qui a propulsé le phénomène migratoire –, huit acteurs communautaires se réunissent à l'initiative du FSJU pour discuter des « problèmes » posés par l'établissement de familles nord-africaines en France<sup>37</sup>. Dans une édition consacrée aux migrations, *L'Arche* publie la retranscription de ces débats. Pour les uns, le souci

principal se résume à leur fournir une aide matérielle directe, tandis que d'autres intervenants, comme le rabbin Chekroun<sup>38</sup>, d'origine algérienne, reprennent au sujet des Juifs nord-africains des propos dévalorisants qui font écho au discours orientaliste de l'AIU pendant plus d'un siècle :

Le Juif nord-africain n'a pas la résistance morale des Ashkénazim, qui ont subi des siècles de persécutions où leur foi s'est trempée. Il est plus passif, ayant toujours connu une vie assez misérable, sans doute, mais somme toute paisible. Il est à prévoir que leur passivité les amènera à choisir la ligne du moindre effort. Ils se tourneront vers la communauté juive de France si elle leur offre plus de facilités [...]. Ils chercheront toujours à s'épargner le maximum de soucis sans tenir compte de l'avenir spirituel de leur famille<sup>39</sup>.

Établissant une comparaison hiérarchisante entre les ashkénazes et les sépharades, l'un de ses collègues, le rabbin Zaoui, établit également une distinction entre les capacités d'insertion des Juifs d'Algérie et celles des Juifs marocains et tunisiens<sup>40</sup>. Celui-ci affirme en effet que si les Juifs d'Algérie, étant français, peuvent venir en France, en contrepartie, « les autres [Marocains et Tunisiens] seront perdus par l'assimilation, la conversion ou le communisme<sup>41</sup> ». C'est pourquoi, il suggère que les organisations juives de France travaillent de concert avec des institutions israéliennes pour rediriger ces populations vers l'État hébreu. Les positions de ces deux rabbins nés en Algérie, qui perçoivent une population tunisienne et marocaine inerte, peu intégrable ou succombant aux sirènes communistes, rappellent celles de l'Alliance, où encore dans les années 1950, l'altérité façonne toujours les relations entre les Juifs de France et ceux d'Afrique du Nord. Originaires d'Algérie, de nationalité française, ces deux rabbins, qui ont intériorisé les stéréotypes sur les nord-africains, adoptent l'israélitisme des Juifs français, qui leur permet de se dissocier de leur groupe d'origine. En ce sens, ils partagent une vision homogène de la société nord-africaine, comme en témoigne l'article du journaliste et responsable communautaire Émile Touati sur ce phénomène migratoire dans ce même numéro de *L'Arche*. Celui-ci qualifie en effet l'Afrique du Nord de « pauvre et surpeuplée, et se dégageant à peine de l'économie de type féodal et artisanal<sup>42</sup> ».

Au début des années 1960, même si ce type de discours tend à se marginaliser graduellement pour faire place à une valorisation du caractère pluriel du judaïsme français, on entend, dans certains articles de *L'Arche*, un écho persistant de la vision orientaliste propagée par l'Alliance pendant plus d'un siècle. Influent philosophe de l'« école de

pensée juive de Paris » avec Emmanuel Levinas et Léon Ashkenazi, André Neher contribue régulièrement aux *Cahiers de l'Alliance israélite universelle*. En 1960, *L'Arche* publie son article « L'esprit du judaïsme français ». Les propos tenus fournissent un exemple éloquent de la ténacité du discours différentialiste présentant les ashkénazes comme un « être universel », et les sépharades comme une population vivant dans l'immobilisme :

Malgré des exceptions individuelles, malgré le rôle joué par des personnalités sefardites hors pair, il faut bien reconnaître que la moelle du judaïsme français contemporain est achkénazite. Moelle qui s'est enrichie par les apports des immigrés d'Europe centrale et orientale à Paris [...]. La fusion entre les Achkénazim 'autochtones' et Achkénazim immigrés a fini par s'opérer, parce que les deux groupes réagissaient à des schémas spirituels identiques. Mais elle ne s'est pas opérée massivement entre Juifs achkénazites et les communautés séfardites de France qui sont restées isolées et fermées sur elles-mêmes<sup>43</sup>.

L'auteur de ces lignes perçoit l'établissement des Juifs nord-africains comme un défi considérable que les leaders du judaïsme français devront surmonter. Pour lui, l'inclusion des sépharades doit se concrétiser par l'intégration des Juifs d'Afrique du Nord à la grande communauté juive de France, particulièrement sur le plan moral et spirituel :

Hisser les valeurs spirituelles juives du niveau des moyens à celui d'une fin; provoquer une symbiose spirituelle et sociale entre des Achkénazim et des Sefardim : ce sont, me semble-t-il, des objectifs que l'esprit du judaïsme français se fixe tout naturellement dès qu'il se situe au point de l'histoire où les choses sont simplement difficiles et nécessaires<sup>44</sup>.

On le voit, malgré d'importants efforts pour reconnaître l'altérité des nouveaux venus et promouvoir une symbiose entre les différents segments de la communauté juive, et malgré les échanges féconds au sein de l'école Gilbert Bloch à Orsay depuis l'immédiat après-guerre par exemple, certains rapports d'altérité demeurent, modulant les relations entre les Juifs « autochtones » et ceux issus de l'immigration récente pendant les premières années de cohabitation. Durant cette période, ou première phase d'orientation, des questionnements relatifs à l'avenir des Juifs nord-africains au sein du judaïsme français persistent. Au contact plus prolongé avec les nouveaux migrants et à la suite d'une période de cohabitation – phénomène qui n'a pas eu cours au Maroc –, une transformation majeure de leurs rapports commence à s'opérer. Celle-ci se traduit par une ouverture accrue des Juifs français à l'endroit des pratiques culturelles et culturelles de leurs coreligionnaires méditerranéens, ainsi que par l'affaiblissement de la prégnance de l'orientalisme



dans la perception que les premiers entretiennent vis-à-vis les seconds. Divers articles parus dans *L'Arche* et dans *Les Nouveaux Cahiers de l'Alliance* témoignent de l'émergence d'un discours valorisant la pluralité culturelle, comme on le constate aussi de la part des dirigeants du FSJU, qui désormais encouragent l'intégration des élites de ces communautés au sein des institutions juives françaises.

*Les premières années de cohabitation et les possibilités d'entrevoir un avenir commun* Au début des années 1960, le vécu des Juifs au Maroc – notamment en ce qui concerne l'expérience des départs – est marqué par des événements politiques internes et externes, en particulier l'accès du Maroc à l'indépendance, le conflit israélo-palestinien, et la crise des passeports. L'analyse des numéros de *L'Arche* parus dans les années 1960 révèle que la politique marocaine, notamment l'affaire des passeports, suscite un intérêt soutenu. Alors que le Protectorat accorde plus de 20 000 passeports à des Juifs à la veille de l'indépendance, le gouvernement chérifien veut les invalider après l'indépendance en sorte de limiter les départs massifs, particulièrement à destination d'Israël<sup>45</sup>. La presse juive s'y réfère de manière récurrente pour illustrer la situation dangereuse dans laquelle les Juifs marocains se trouvent alors. Le climat d'urgence – réelle ou non – suscité par cette mesure et sa médiatisation contribuent aux changements des rapports entretenus par les Juifs français avec leurs coreligionnaires marocains. Leurs relations sont marquées par une volonté d'apporter de l'aide à leurs coreligionnaires, par souci de garantir leur sécurité collective dans un monde qui a connu la Shoah. La régénération de la communauté française prend un tout autre sens désormais.

Si de la fin des années 1950 au milieu de la décennie suivante, on remarque que la majorité des articles de *L'Arche* concernant les Juifs marocains s'inquiètent de leurs conditions de vie précaires au Maroc, ceux qui paraissent à la fin des années 1960 traitent plutôt de leurs migrations et des questions liées à leur insertion. L'immigration des Juifs d'Afrique du Nord fait passer la population juive de France de 300 000 à 500 000 personnes, ce qui en fait numériquement la plus importante communauté juive d'Europe occidentale; une réalité qui pousse Michel Salomon, le rédacteur en chef de *L'Arche*, à formuler ce commentaire en 1965 : « Une grande communauté juive vient de naître en France ». Cette nouvelle communauté « renaissante » affirme désormais sa pluralité comme une force pour affronter les défis nouveaux

auxquels elle est confrontée. Ce changement d'attitude, amorcé au milieu des années 1960, apparaît après quelques années de cohabitation et d'implication active de Juifs originaires d'Afrique du Nord au sein des structures communautaires. Perceptible dans la revue *L'Arche* dès cette époque, ce phénomène se traduit par la multiplication d'articles sur le séphardisme et/ou faisant état de cette culture, témoignant de la volonté d'effacer les anciens rapports d'altérité. Ainsi en 1965, le sociologue d'origine tunisienne Claude Tapia signale le double mouvement de reconfiguration de la communauté et de transformation des rapports d'altérité entre les différents groupes qui la composent :

Dès lors l'intention [de procéder à un examen de conscience de la communauté d'accueil] est purifiée par cette attitude nouvelle dans l'affrontement des problèmes, les enquêtes et les recherches sur la population nord-africaine n'apparaissent plus comme l'expression d'un paternalisme dénoncé par les plus lucides et accepté par les autres parce qu'il favorise des conduites de dépendance, de soumission, malheureusement inhérentes aux couches économiques les plus défavorisées. [...] le judaïsme français a peut-être renoncé à être le « père » pour devenir le « frère » du judaïsme nord-africain<sup>46</sup>.

Le renoncement dont parle Claude Tapia est révélateur de son hésitation à caractériser ce changement. Observation lucide ou vœu pieux, le changement d'attitude annoncé coïncide avec le 15<sup>e</sup> anniversaire du FSJU et l'adoption de nouveaux statuts et d'une nouvelle charte. La volonté de (re)définir ce qu'est la communauté juive de France et de déterminer les orientations qui en assureront l'avenir signale un nouveau départ pour celle-ci, comme en témoigne aussi le titre de l'éditorial de Michel Salomon en décembre 1965 : « L'an I de la communauté juive de France? ». Présentant le FSJU comme un outil susceptible de renforcer les structures communautaires, Michel Salomon donne un avant-goût de l'attitude qui sera adoptée par le Fonds dans les années suivantes. Différents collaborateurs de la revue prennent part à la discussion sur l'identité – voire les identités – et l'avenir de la communauté, alors que le FSJU initie des projets et programmes culturels, dont certains sont destinés à la jeunesse, afin de lutter contre l'assimilation et « l'atomisation » qui guetteraient en particulier les jeunes originaires d'Afrique du Nord<sup>47</sup>. En ce sens, dans les années 1960, l'heure est au changement, et *L'Arche* y participe en publiant des dossiers avec des titres-chocs, comme « France : La symbiose communautaire », avec les contributions de penseurs nord-africains comme Émile Touati ou Claude Tapia. Si le premier soutient qu'il ne faut, selon ses propres termes, ni « ashkénazifier » ni « séphardiser » mais plutôt re-judaïser la

communauté, le second souligne l'importance de procéder à des études permettant de voir quelles sont les modalités qui permettront la réussite de cette symbiose :

L'avenir du judaïsme français ne se joue pas nécessairement et uniquement autour des structures stables et de la pyramide d'institutions qu'il s'est donné, mais aussi au niveau du vécu collectif des masses, créateur de valeurs, de symboles, de mythes autour desquels de nouvelles communautés peuvent s'organiser dans l'avenir<sup>48</sup>.

Si Claude Tapia propose en 1969 la collaboration des populations concernées pour créer cette nouvelle symbiose communautaire, Bernard Attali, secrétaire général du FSJU dans les années 1970<sup>49</sup>, suggère quant à lui dans un article publié en 1972 de valoriser la diversité et le maintien d'identités propres :

Le Fonds social est un organisme ouvert qui n'accepte qu'une conception du mot communauté, la conception tolérante, la conception plurielle ou pluraliste. Notre communauté, pour minoritaire et menacée qu'elle soit, est une communauté divisée. Pour nous, cette division est à la fois la meilleure et la pire des choses<sup>50</sup>.

Bernard Attali, qui défend l'idée selon laquelle l'arrivée des sépharades est une richesse pour le judaïsme français, est loin d'être le seul acteur communautaire à entretenir une vision positive de la pluralité. À l'occasion de la 50<sup>e</sup> conférence de l'Appel juif unifié de France, Armand Lévy, alors membre du comité exécutif et de la commission restreinte du FSJU, soutient que le Fonds est une organisation « ouverte et pluraliste », et défend l'idée selon laquelle seule une conception plurielle et marquée par la tolérance permettra le maintien de l'appartenance à l'identité juive. Or, pour lui, il ne s'agit pas simplement de tolérer la diversité et d'accepter les différences culturelles des nord-africains ; le FSJU devrait considérer la contribution de ces populations comme bénéfique pour la prospérité du judaïsme français. Interrogé sur la « fusion » des judaïsmes français et nord-africain par un journaliste de *L'Arche*, un représentant du Fonds, dont l'identité n'est pas révélée, répond :

Pourquoi parler en termes de fusion ou d'intégration? Pourquoi les Nord-Africains devraient-ils s'intégrer? Plutôt que de se fondre dans la masse des juifs français, les Nord-Africains ont revitalisé la communauté française, par une relance de la vie juive. Le judaïsme métropolitain s'est enrichi de ce judaïsme populaire<sup>51</sup>.

*Conclusion* Ainsi, en vingt ans, l'attitude de certaines personnalités quant à la gestion de la diversité de la communauté juive de France s'est transformée en profondeur dans un contexte marqué par une cohabitation des sépharades et des ashkénazes d'orientations politiques et religieuses variées. Si dans les années 1950, il est principalement question d'assimilation, ou plutôt de l'impossible assimilation des Nord-africains en France, on voit durant la décennie suivante l'attitude paternaliste reculer pour laisser place à des relations plus fraternelles d'inclusion ou de cooptation de ces derniers.

Les judaïcités nord-africaines apparaissent alors comme une solution à la « crise », régulièrement évoquée dans différentes éditions de *L'Arche*, que traverse le judaïsme français. Cette « crise » du judaïsme français, qui est surtout celle de l'après-Shoah et de la décolonisation, illustre bien la transformation des rapports d'altérité qu'entretiennent les Juifs de France à l'endroit des populations juives d'Afrique du Nord. Si l'arrivée des Juifs nord-africains permet une croissance numérique de la communauté juive, il est facile d'entrevoir comment elle pourrait aussi devenir l'un des éléments de la reconstruction du judaïsme français.

Si l'on peut penser que l'esprit de solidarité et d'échanges, dans la perspective maussienne du don<sup>52</sup>, prévaut dans l'action de l'Alliance dans les années 1930 à l'égard des populations juives d'Orient, la conquête coloniale complexifie la nature de cette solidarité en la teintant de paternalisme. Et, bien que ce soit dans un esprit de reconstruction et de refondation du judaïsme français à laquelle ces derniers sont conviés dès les années 1950 et 1960, la mémoire de ces rapports inégaux mine les efforts de cohésion et d'intégration communautaire, tant l'israélitisme reste ancré dans l'histoire de la judaïcité française. En ce sens, et malgré l'incontestable réussite de Juifs originaires du Maroc au sein des grandes institutions juives françaises comme le Consistoire (dirigé depuis une dizaine d'années par Joël Mergui, originaire du Maroc) et le FSJU (dont le mensuel *L'Arche* est dirigé depuis près de 30 ans par Salomon Malka, également originaire du Maroc), c'est dans ce contexte de très grand morcellement communautaire que l'on peut comprendre la construction d'un imaginaire postcolonial par la diaspora juive nord-africaine, dont le séphardisme et l'attachement à Israël seraient les marques identitaires spécifiques. Porteurs de traditions multiséculaires, les Juifs du Maroc poursuivent ainsi la construction de pôles de référence pour leurs identités hybrides.

## NOTES

1. Ce texte présente les résultats de notre enquête sur la section française de notre projet de recherche, dirigé par Yolande Cohen avec Christine Chevalier Caron comme assistante de recherche, qui porte sur les *Migrations des Juifs du Maroc au Canada/Québec et en France de 1948 à nos jours : Une insertion individuelle, communautaire, diasporique, transnationale ?* Cette recherche bénéficie d'une subvention Savoir du Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada. Les autrices tiennent à exprimer toute leur gratitude au Conseil, ainsi qu'à Valérie Assan, qui par ses conseils judicieux, a permis d'en améliorer la teneur.
2. L'Alliance ouvre sa première école à Tétouan en 1862. Voir Michel Abitbol, « L'école de Tétouan », in André Kaspi (dir.), *Histoire de l'Alliance israélite universelle de 1860 à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 228-230.
3. L'Alliance utilisait ce terme afin de définir sa mission d'émancipation civique et politique des Juifs des pays où elle œuvrait. Pour l'Alliance, qui se disait, en 1865, « destinée à devenir le foyer du progrès moral », la régénération était un processus émancipateur des communautés juives d'Afrique du Nord et « d'Orient » dont l'école était le principal mécanisme. Voir Alliance israélite universelle, « III. Statut », *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 1860, p. 6; Aron Rodrigue, *De l'instruction à l'émancipation : les enseignants de l'Alliance israélite universelle et les Juifs d'Orient*, Paris, Calmann-Lévy, 1989.
4. Si, en 1865, seulement 630 enfants fréquentaient les écoles de l'Alliance du Maroc, les effectifs grimpent à 5 240 enfants en 1912, puis à 10 305 en 1931. Ainsi, au début des années 1930, un tiers des enfants scolarisés par l'Alliance sont marocains. Christine Chevalier-Caron, « Femmes, éducation et identités au Maroc sous domination française (1862-1962) », Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2015.
5. Jacques Bigart, « L'Alliance israélite au Maroc », *Paix et droit*, 7, 1932, p. 14-17.
6. Claude Tapia, « Le rapatrié en 1965 : portrait d'un inconnu ? », *L'Arche*, 96, 1969, p. 16.
7. Même s'il n'est pas possible de connaître le nombre exact de Juifs marocains établis en France à cette époque, on peut tenter une approximation en s'appuyant sur des chiffres trouvés dans les archives de la Coopération féminine, où le nombre de Juifs d'Afrique du Nord en France est estimé à près de 380 000 (FSJU, « Le Fond social juif unifié à 30 ans », *Coopération féminine*, 33, 1981, p. 5).
8. L'orientalisme est un concept repris et popularisé par l'ouvrage d'Edward Saïd : « Tout autant que l'Occident lui-même, l'Orient est une idée qui a une histoire et une tradition de pensées, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident. Les deux entités géographiques se soutiennent ainsi et, dans une certaine mesure, se reflètent l'une sur l'autre ». Nous abordons ainsi l'orientalisme comme un système de connaissances et de représentations développé par les Occidentaux au sujet de ceux qu'ils qualifient d'Orientaux. Ce système est une construction qui s'appuie sur une vision stéréotypée des populations dites « d'Orient » (Edward Saïd, *L'Orientalisme: L'Orient créé par l'Occident*, traduit et adapté de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 2005 (1<sup>e</sup> éd. : 1980), p. 34).

9. Catherine Fhima et Roland Lardinois, « Sylvain Lévi passeur d'Orient : autorité savante et conscience morale », in Michel Espagne (dir.), *Passeurs d'Orient*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2013, p. 163-184, ici p. 176.
10. L'effacement de l'Alliance au Maroc est aussi dû à la nationalisation de ses écoles et à la transformation du statut de l'Alliance au Maroc par l'État marocain (voir Michel Abitbol, « Décolonisation et indépendances : l'impact en Afrique du Nord », in André Kaspi (dir.), *Histoire de l'Alliance israélite universelle de 1860 à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 387-403, ici p. 395-398.
11. Le dépouillement des *Cahiers de l'Alliance israélite universelle* datant des années 1960 et 1970 nous révèle que l'AIU montre très peu d'intérêt pour les populations juives marocaines établies en France; à l'exception de mentions ponctuelles annonçant la mise en place du bureau d'Accueil et d'orientation destiné aux nouveaux arrivants d'origine nord-africaine et, à partir de la fin des années 1970, lorsqu'il est question de la clientèle de l'école de Pavillons-sous-Bois.
12. L'AIU fait désormais partie de la constellation des organisations du judaïsme français après 1945 : inclusion dans le CRIF et réorientation de ses activités, repositionnement de son réseau scolaire qui disparaît de nombreux pays musulmans et se développe en France et en Israël jusqu'à aujourd'hui (voir Catherine Nicault, « L'Alliance au lendemain de la Seconde Guerre mondiale : ruptures et continuités idéologiques », *Archives juives. Revue d'histoire des Juifs de France*, vol. 34, 1<sup>er</sup> sem. 2001, p. 23-53 ; Anne Grynberg, « Reconstruction et nouvelles orientations », in André Kaspi (dir.), *op. cit.*, p. 331-355.
13. Archives du Joint, New-York, Rapports financiers du JOINT, 1956-1966.
14. Entre 1948 et la fin du XX<sup>e</sup> siècle, Israël aurait accueilli environ 355 000 immigrants d'Afrique du Nord, dont un peu plus de 270 000 venus du Maroc, 60 000 de Tunisie et 25 000 d'Algérie. À la même période, quelque 240 000 Juifs d'Afrique du Nord (dont la moitié viennent d'Algérie) s'installent en France (Jacques Taïeb, « Immigrés d'Afrique du Nord : combien ? Quand ? Pourquoi ? » in Colette Zytnicki (dir.), *Terre d'exil, terre d'asile. Migrations juives en France au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2010, p. 149-170).
15. Martin Messika, « Politiques de l'accueil : États et associations face à la migration des juifs d'Afrique du Nord en France et au Canada des années 1950 à la fin des années 1970 », thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, Montréal, Version électronique, Archipel, 2016, p. 273-275.
16. Voir en particulier André Kaspi (dir.), *op. cit.* ; Aron Rodrigue, *op. cit.* ; Esther Benbassa, « L'éducation des filles au Moyen-Orient : l'école de filles de l'Alliance israélite universelle à Galata, Istanbul (1879-1912) », *Histoire, économie et société*, 4, 1991, p. 529-559; Jérôme Bocquet (dir.), *L'Enseignement français en Méditerranée : Les missionnaires et l'Alliance israélite universelle*, Rennes, PUR, 2010; André Chouraqui, *L'Alliance israélite universelle et la renaissance juive contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1965 ; Ariel Danan, « Une institutrice de l'Alliance israélite universelle, Oro Semach », *Les Cahiers du judaïsme*, 12, 2002, p. 58-62 ; *Id.*, « Les instituteurs de l'Alliance israélite universelle (1860-1939) : Étude à partir de l'outil informatique et statistique », *Archives juives*, vol. 37/1, 2004, p. 111-120 ; Sylvie Fogiel-Bijaoui, « Un chemin d'émancipation: L'Alliance israélite universelle et les femmes juives en Palestine

- (1872-1939) », *Archives juives*, vol. 46/1, 2013, p. 107-119 ; Elias Harrus, *L'Alliance en action: les écoles de l'Alliance israélite universelle dans l'Empire du Maroc (1862-1912)*, Casablanca, Paris, Nadir, 2001 ; Joy A. Land, *Corresponding Lives: Women Educators of the Alliance Israelite Universelle School for Girls in the City of Tunis, 1882-1914*, Ph.D, Université de Californie, Californie, 2006 ; Frances Malino, « The Women Teachers of the Alliance Israélite Universelle, 1872-1940 », in Judith Baskin (dir.), *Jewish women in historical perspective*, Detroit, Wayne State University Press, 1998, p. 249-269.
17. Lisa Moses Leff, *Sacred Bonds of Solidarity: The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 2006.
  18. Alliance israélite universelle, « III. Statut », *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 1860, p. 22.
  19. Alliance israélite universelle, « Procès-verbal de l'Assemblée générale de l'Alliance israélite universelle tenue le 18 juin 1863 », *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 1863, p. 3.
  20. Sur la diffusion de la francophonie par les écoles de l'AIU voir notamment : Patrick Cabanel (dir.), *Une France en Méditerranée. Écoles, langue et culture françaises XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Creaphis, 2006 ; Jérôme Bocquet (dir.), *op. cit.*
  21. Aron Rodrigue, *op. cit.* ; Christine Chevalier-Caron, *op. cit.*
  22. Edward Saïd, *op. cit.*
  23. Lisa Moses Leff, Ethan B. Katz and Maud S. Mandel (dir.), *Colonialism and the Jews*, Bloomington, Indiana University Press, 2017.
  24. Ces termes sont couramment utilisés par l'Alliance et nous les retrouvons dans différentes éditions du *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*. Alliance israélite universelle, *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 1892-1913, [En ligne] Récupéré de : <http://web.nli.org.iVsites/JPress/French/Pages/Bulletin-de-lAllianceIsraelite-Universelle.aspx>.
  25. Harvard University Archives, *Alliance Israelite Universelle archives : Morocco*, JPCDAIUP202, correspondances, 1889.
  26. Harvard University Archives, *Alliance Israelite Universelle archives : Morocco*, JPCDAIUP202, correspondances, 1901.
  27. Cette historienne considère en effet que l'intégration de courants messianiques au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, surtout portés par les communautés sépharades arrivées au Maroc après l'Inquisition, a permis leur restructuration, un élément essentiel de leur modernité, Emily Benichou Gottreich, « Of Messiahs and Sultans: Shabbatai Zevi and Early Modernity in Morocco », *Journal of Modern Jewish Studies*, 2, 2013, p. 184-209.
  28. Alliance israélite universelle, *Instructions générales pour les professeurs*, Paris, [s. n.]1903, p. 94-95.
  29. Albert H. Navon, *Les 70 ans de l'École normale israélite orientale*, Paris, Alliance israélite universelle, 1937, p. 53.
  30. Actif au début des années 1930, le Comité oriental des amis de l'Alliance, qui rassemble d'anciens élèves des écoles de Turquie et de l'ancien Empire ottoman, a été fondé par un certain Philippe Danon.
  31. William Oualid, « La crise du judaïsme oriental et l'« Alliance israélite » », *Paix et droit*, 10, 1931, p. 7-11. Voir aussi la biographie de ce personnage important

- et marquant du judaïsme français par Valérie Assan, « Israël William Oualid, juriste, économiste, professeur des Universités », *Archives juives*, vol. 46/1, 2013, p.130-143.
32. Un scénario et un discours similaire seront observables un quart de siècle plus tard au Maroc au lendemain de l'indépendance.
  33. *Ibid.*, p. 11
  34. Harvard University Archives, *Alliance Israelite Universelle archives : Morocco*, JPCDAIUP202, Rapports trimestriels, 1932.
  35. Michael Laskier, *The Alliance Israelite Universelle and the Jewish Communities of Morocco, 1862-1962*, New York, State University of New York Press, 1983; Mireille Calle-Gruber, Yolande Cohen et Élodie Vignon, *Migrations maghrébines comparées : genre, ethnicités et religions : France/Québec, de 1945 à nos jours*. Paris, Riveneuve, 2014.
  36. Cité dans : Martin Messika, « Politiques de l'accueil », *op. cit.*, p. 279 ; Colette Zytnicki, « Gérer la rupture : les institutions sociales juives de France face aux migrations des juifs tunisiens (1950-1970) », in Sonia Fellous (dir.), *Juifs et Musulmans en Tunisie*, Paris, Somogy, 2003, p. 203-218.
  37. Mme Brahim, Rabbin Chekroun, Léo Hamon, M<sup>me</sup> Levy-Willard, M<sup>me</sup>, J. Samuel, M<sup>lle</sup> Schwon, Émile Touati et Rabbin Zaoui, « La communauté et l'intégration des Juifs Nord-Africains », *L'Arche*, 15, 1956, p. 33-35.
  38. Né en 1919 à Ghardaïa, en Algérie, le rabbin André Chekroun arrive à Paris en 1934 et fait ses études secondaires au Petit Séminaire de la rue Vauquelin dans le 5<sup>e</sup> arrondissement de Paris, puis à l'École Maïmonide. Il retourne à Alger en 1939 et rejoint en 1941, à l'appel du grand rabbin Maurice Liber, le Séminaire replié à Chamalières. Échappant à la déportation, il revient rue Vauquelin en 1944. Il est Grand Rabbin de Toulouse de 1947 à 1952, puis dans diverses synagogues parisiennes, dont celle de la rue des Tournelles, synagogue des Constantinois. Président du temple de la Victoire de 1963 à 1989, il est aussi vice-président des Amitiés judéo-chrétiennes et incarne le renouvellement de la judaïcité française. Nous remercions Valérie Assan de nous avoir signalé l'article de Jacques Canet, « Portrait du Grand Rabbin André Chekroun », in Jacques Canet et Claude Nataf (dir.), *La Synagogue de la Victoire : 150 ans du judaïsme français*, Paris, Porte-Plume, 2017, p. 314-315.
  39. *Ibid*, p. 34.
  40. André Zaoui arrive en 1936 en France pour y faire ses études rabbiniques et contribue à l'aile libérale du judaïsme en France, au sein de la synagogue de la rue Copernic ; Émile Touati réside à Paris au lendemain de la Seconde guerre mondiale après avoir été reçu au concours de Sciences-Po.
  41. *Ibid.*, p. 34.
  42. Émile Touati, « Analyse de l'immigration nord-africaine », *L'Arche*, 15, 1956, p. 36.
  43. André Neher, « L'esprit du judaïsme français », *L'Arche*, 44, n/d.
  44. *Ibid.*, p. 36.
  45. Michel Abitbol, *Le Passé d'une discorde : Juifs et Arabes depuis le VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2003, p. 452-453.
  46. Claude Tapia, « Le rapatrié en 1965 : portrait d'un inconnu ? », *op. cit.*, p. 16.



47. Victor Émile, « Le DEJJ et le regroupement de la jeunesse juive », *L'Arche*, 96, 1965, p. 36-37.
48. Claude Tapia, « Communauté et judaïsme de masse », *L'Arche*, 152, 1969, p. 55.
49. Samuel Ghiles-Meilhac, « Naissance et institutionnalisation de la soirée annuelle du Conseil représentatif des institutions juives de France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2014/2, 122, p. 109-119, ici p. 112.
50. Bernard Attali, « Notre communauté », *L'Arche*, 178, 1972, p. 40.
51. N/i, « L'intégration communautaire dans l'Hexagone », *L'Arche*, 182, 1972, p. 56.
52. Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994.