

# LES JUIFS DANS L'ISLAM MÉDITERRANÉEN

## la mémoire au prisme de l'actualité (1950-2012)

Frédéric Abecassis

Les archives audiovisuelles conservées par les télévisions de Méditerranée concernant le judaïsme dans l'islam méditerranéen sont contemporaines du conflit israélo-palestinien et des grandes migrations postcoloniales qui ont marqué l'effacement de la présence juive dans le monde arabo-musulman. Elles suggèrent, plus qu'elles ne donnent à voir, l'image d'un monde disparu, présent à travers la seule parole des témoins, des historiens ou des images d'archives.

Le regard porté sur le judaïsme dans ces films est intimement lié à ce contexte. Ce regard est aussi déterminé par l'origine géographique et politique des télévisions qui présentent des reportages en rapport avec le judaïsme ou les relations judéo-musulmanes, et il n'échappe pas aux prismes idéologiques ni parfois aux stéréotypes plaqués sur l'image des juifs au cours de la période coloniale et de celle qui l'a suivie.

Une première partie, "La statue de sel", présente des documents allant de 1952 à 1989. Ce sont tous des films produits pour la télévision française, au plus fort de cette période de migration, achevée pour l'essentiel en 1975. Ces films évoquent la douleur des ruptures et l'espoir, envisageable seulement dans la longue durée, d'un éternel retour. Mais vues de France, qui fut avec Israël et les Amériques, l'une des destinations privilégiées, le sens de ces migrations postcoloniales est implicitement compris comme un sens unique. Comme le beau roman d'Albert Memmi à qui elle emprunte son titre, cette partie témoigne du passage d'un monde ancien à un

monde moderne où les identités sont susceptibles de se fondre ou de se perdre.

Une deuxième partie, "Des Andalousies toujours recommencées", présente des documents liés au «moment 1992», à la fois rejeu mémoriel de l'expulsion de 1492 et, entre la conférence de Madrid et les accords d'Oslo, moment où l'espoir d'une paix au Proche-Orient permet de revenir de façon explicite sur cette histoire, dans l'espoir de la dépasser. Cette décennie est aussi l'âge d'or du mythe andalou, inauguré par l'exposition universelle de Séville. Des reportages des télévisions marocaine et jordanienne, mais aussi catalane et française, donnent, chacune à leur manière, leur vision de l'histoire.

La troisième partie, Entre mémoire, exils et patrimoines, présente des documents allant de 2004 à 2012. Elle est centrée sur les enjeux patrimoniaux, derrière lesquels émergent rapidement des discordances de transmission, des conflictualités identitaires et politiques. Les regards portés sur le judaïsme par les télévisions marocaine, jordanienne et palestinienne doivent se lire à l'aune de l'échec du "processus de paix" et des rivalités politiques pour apparaître comme les seuls héritiers légitimes d'âges d'or révolus.

### 1. *La statue de sel (1952-1989)*

Les migrations qui affectent, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les communautés juives du monde musulman méditerranéen ne sont pas uniquement liées au conflit israélo-arabe.

Elles ne peuvent se comprendre sans référence au mouvement d'émancipation en situation coloniale qui a précédé, aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, l'essor des nationalismes en terre d'islam. Ce point est d'autant plus important à relever qu'à l'exception du reportage sur Edmond Jabès, exilé à Paris, la figure du "juif émancipé", vivant à l'occidentale est totalement absente des films de cette première période. Ces derniers mettent plutôt l'accent sur le judaïsme comme religion et les figures bibliques et supposées éternelles des judaïcités rurales, dont on pressent la proche disparition.

a) Un processus d'émancipation en situation coloniale

L'âge colonial, qui fut aussi celui du libéralisme et de l'émancipation politique, remet en cause le pouvoir musulman et le pacte de la dhimma sur lequel se fondaient, traditionnellement, les relations entre le pouvoir et les communautés juives et chrétiennes. Ce statut, à la fois juridique et fiscal, remonte à l'époque de la conquête musulmane. Tardivement codifié à l'époque abbasside, il entend rappeler que c'est la nouvelle religion, l'islam, qui fonde à présent l'ordre social et politique. La condition de ces protégés fut extrêmement variable selon leur catégorie sociale, selon les lieux et les époques. Elle oscille entre une protection bienveillante exercée par le pouvoir et le rappel périodique de leur infériorité juridique et sociale : refus de les incorporer dans l'armée, interdiction de construire de nouvelles églises ou synagogues, obligation de porter des vêtements discriminatoires et de payer un impôt marquant leur soumission... L'expansion coloniale européenne coïncide indéniablement avec une aggravation de la situation des dhimmis. Et c'est sous la pression des Européens que ce statut est aboli dans l'Empire ottoman, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Le principe de l'égalité de tous devant la loi et

devant l'impôt alimente les rancœurs à l'encontre des juifs et des chrétiens qui bénéficient de protections européennes ou les recherchent.

L'émancipation politique trouve son point d'aboutissement avec la transformation des juifs d'Algérie en citoyens français par le décret Crémieux en 1870. Cette naturalisation collective vient conforter le processus d'acculturation des juifs de Méditerranée aux langues et aux mœurs européennes. La France peut alors se prévaloir d'une double tradition : protectrice des chrétiens d'Orient, elle est aussi la nation qui, la première en Europe, permit l'émancipation des juifs. C'est surtout dans le domaine scolaire que les bénéfices de cette protection sont avérés. Avec les missions catholiques, l'Alliance israélite universelle a fortement contribué, à partir des années 1860, à l'instruction des communautés juives du monde musulman du Maroc à l'Iran. En les francisant, elle les relie au judaïsme occidental et assure la promotion sociale de leurs membres à une époque où le français est la langue dominante des échanges en Méditerranée. Dans les faits, des enfants musulmans ou chrétiens ont pu volontiers fréquenter ces écoles. Plus tardivement, à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle, les lycées de la Mission laïque en Orient ont scolarisé des enfants de familles aisées de toutes les communautés, avec une forte proportion d'élèves juifs. Ces établissements représentent une voie d'accès aux métiers modernes : ingénieurs, juristes et médecins.

À rebours de cette évolution, qui est loin de concerner toutes les judaïcités du Maghreb et du Machrek, le reportage de Philippe Este sur Djerba, tourné en mai 1950 et présenté au Festival de Cannes en 1952 donne de l'île l'image d'un lieu où le temps est suspendu depuis la plus haute antiquité. Tourné avant les travaux de restauration de l'ancienne voie romaine qui reliait l'île au

continent, il précède l'investissement touristique massif qui démarre dans les années 1960, mais il est contemporain des premières vagues d'émigration, aux allures d'exode, qui ont déjà affecté à cette date les communautés juives de Libye, d'Irak et du Yémen.

Paysages de carte postale, tisserands, potiers et commerçants de Houmt Souk, moissonneurs et batteurs de blé aux méthodes ancestrales font de l'île, selon le commentaire, une "parcelle de Bible vivante restée identique à ce qu'elle était au temps de Babylone".

#### b) Le mythe de l'éternel retour

L'engagement de Lord Balfour en 1917 de créer un foyer national juif, mis en place en Palestine sous mandat britannique, est lui aussi l'aboutissement de la politique des minorités qui a contribué à légitimer la colonisation et à affaiblir l'Empire ottoman. Au moment où celui-ci est démembré, à l'issue de la Première Guerre mondiale, d'anciens réseaux de relations sociales et commerciales sont coupés par la mise en place de frontières. Les nouveaux États, contraints de légitimer leur pouvoir et ses fondements, sont conduits à définir des nationalités qui marginalisent ou excluent leurs minorités, soupçonnées d'être des traîtres à la nation. Avant même la création d'Israël (1948), beaucoup de juifs ont commencé à se sentir étrangers dans des États jaloux de leur indépendance, qui mettent en avant leur caractère arabe ou musulman. Et cela, au moment même où l'intensification de l'immigration juive en Palestine, puis, après la Seconde Guerre mondiale, l'afflux des rescapés de la Shoah est perçue par le monde arabe comme une entreprise coloniale. La guerre de 1948 en Palestine et les exactions qui l'accompagnent ouvrent une longue séquence de guerres israélo-arabes dont 1956, 1967 et 1973 sont les points d'orgue. Avec elles, le départ des

Britanniques de Libye et d'Irak, la guerre d'Algérie et les troubles liés à la décolonisation au Maroc et en Tunisie précipitent le départ de communautés entières pour Israël, l'Europe et l'Amérique, dans des conditions souvent difficiles.

Le départ des juifs du monde musulman après la Seconde Guerre mondiale s'inscrit dans les grandes vagues de migrations postcoloniales. Les juifs ne sont pas les seuls à s'engager dans ces migrations, qui voient partir d'autres "minoritaires", mais aussi l'installation durable en Europe, et notamment en France, de "Nord-Africains" musulmans. Pour les juifs, Israël n'est pas non plus la seule destination : les plus fortunés et les mieux formés s'orientent vers l'Europe et les pays neufs. Beaucoup de départs, volontaires ou forcés sont marqués par la peur, la précipitation et de nombreuses spoliations, nécessitant l'intervention d'associations humanitaires internationales. Au terme de cette grande migration, qui se tarit en 1975, seuls le Maroc, l'Iran et la Turquie abritent encore un judaïsme vivant, quoique numériquement très affaibli. Partout ailleurs, les partants n'ont laissé derrière eux que des communautés-reliques et un patrimoine à l'abandon. (...)

Plus de trente ans après le reportage de Philippe Este sur *Djerba, l'île biblique*, Antenne 2 consacre en 1984 un long documentaire à la remise en vigueur, quatre ans plus tôt, du pèlerinage à la synagogue de la Ghriba. Comme dans le premier film, c'est par la mer que le spectateur arrive sur l'île, mais les quais et les plages sont vides et les bâtiments désolés, tandis que s'élève une chanson nostalgique. C'est désormais par la route, dans des cars de tourisme, qu'arrivent les pèlerins. Rien n'est dit sur l'ampleur des départs

des juifs de Djerba et de Tunisie, accélérés au fil des crises internationales (Suez, Bizerte, Guerre des Six jours), et c'est plutôt l'idée d'un retour temporaire qui marque le reportage, à l'occasion de la remise en vigueur du pèlerinage à la Ghriba, sous protection des autorités tunisiennes.

c) Une migration sans retour vers la modernité

La fin des années 1980 et les débuts de l'Intifada (1987) voient s'évanouir toute perspective de paix au Proche-Orient. En France, une décennie de crise a tari les flux migratoires en provenance du Maghreb. Dans le sillage de la Marche des Beurs (1983) et de la fondation de SOS Racisme (1984), une "deuxième génération" s'enracine dans le pays, et les "travailleurs immigrés" deviennent des "communautés minoritaires" à intégrer.

Un an avant que "l'affaire du foulard islamique de Creil" embrase durablement les esprits français, la laïcité s'inscrit dans le sens d'une histoire assignée à ces communautés. La perte des traditions alimentaires, question à laquelle FR3 consacre une chronique en 1988, apparaît comme le signe même de cette assimilation. Et c'est aussi l'idée d'une page définitivement tournée qui marque le très beau reportage consacré à l'écrivain Edmond Jabès en 1989. Né en 1912, Edmond Jabès a été contraint de quitter l'Égypte en 1957. Comme lui, plusieurs milliers de juifs d'Égypte furent expulsés à la suite de la crise de Suez, soit parce qu'ils étaient de nationalité française ou britannique, soit parce que, installés comme lui en Égypte depuis plusieurs générations ou venus du monde ottoman, mais de langue et de culture française, ils n'avaient pas de documents attestant de leur nationalité égyptienne et furent alors considérés comme étrangers. Certains furent contraints de signer une renonciation à leur nationalité égyptienne et devinrent apatrides.

## 2. "Des Andalousies toujours recommencées" (1992-2002)

La décennie qui s'ouvre en 1991 avec l'effondrement de l'URSS voit la fin de la guerre froide. L'idée que le triomphe de la démocratie libérale correspondrait à un seuil indépassable et marquerait "la fin de l'histoire", l'aspiration, après la guerre du Golfe à un "nouvel ordre mondial" sous l'égide américaine favorisent l'essor du mythe andalou comme modèle possible du vivre ensemble : les communautés, tout comme les nations "réveillées" après l'éclatement de l'empire soviétique, trouvent une nouvelle visibilité et donnent l'impression d'avoir traversé le temps ; elles apparaissent comme des objets ayant une existence autonome, dont une bonne gouvernance doit à présent organiser la coexistence. Ce moment de retour vers des expériences anciennes constitue une rupture forte avec la période précédente où l'avenir (radieux) était une boussole pour le présent et justifiait qu'il soit fait table rase du passé. L'expérience andalouse s'impose d'abord comme la nostalgie d'un âge d'or révolu. Mais le passé sert aussi de mode de légitimation, voire de justification au retour à un ordre naturel des choses. Il ouvre enfin la voie à une réflexion sur la fin brutale de ces cohabitations séculaires. Celle-ci n'est plus seulement le fait de télévisions françaises, mais aussi de chaînes télévisées d'Espagne, de Jordanie ou du Maroc : en même temps que le conflit israélo-arabe, la migration des juifs et ses causes commencent à devenir un objet d'histoire.

a) Le murmure des fantômes

Quelques semaines après l'ouverture de la conférence de Madrid qui voit réunis à la table des négociations Israéliens, Palestiniens et pays arabes, sous le double patronage des États-Unis et de la Russie, l'ouverture de l'exposition uni-

verselle de Séville, au printemps 1992, est l'occasion de célébrer un âge d'or de l'Espagne d'avant 1492 où, selon un discours un peu convenu, musulmans, juifs et chrétiens vivaient en paix. Les trésors du patrimoine architectural, les jardins de l'Alcazar suffisent d'ailleurs à attester de la capacité de la civilisation arabo-andalouse à rayonner et à porter à travers le temps et l'espace la pensée des philosophes, les arts des ingénieurs et les mélodies des chanteurs. Dans sa leçon de clôture au Collège de France, Jacques Berque avait appelé à "des Andalousies toujours recommandées" en précisant que nous en portions à la fois "les décombres amoncelés et l'intarissable espérance". La fonction du mythe andalou n'est pas de porter un regard complaisant sur le passé, mais d'y puiser la conviction, nécessaire à l'action, que les liens entre communautés et la convivance entre elles sont non seulement possibles, mais féconds.

C'est pourtant une profonde nostalgie qui s'exprime en 1992 dans un reportage sur les derniers juifs d'Alexandrie. Le film s'ouvre sur quelques plans généraux d'une ville "*aux multiples identités*", découvrant une architecture éclectique. Ce tour d'horizon est l'occasion d'évoquer l'histoire d'une ville entrée de plain-pied dans la mondialisation à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, devenue un El-Dorado à l'échelle de l'Empire ottoman et de l'Europe sous la dynastie des khédives, à la faveur du boom cotonnier des années 1860 et de l'ouverture du canal de Suez (1869). La cité fait figure de modèle de formation d'une communauté citadine au moment du heurt des impérialismes en Méditerranée, des années 1880 à la Belle Époque. Structurés par leur appartenance religieuse ou leur origine nationale, "*des dizaines de groupes ethniques entrent en*

*commerce amoureux ou financier. À leurs côtés, l'islam, immobile, tolère...*"(...)

Jouant sur les apparences trompeuses et les identités plurielles, le reportage suit les traces de Joe-Joseph Harrari, modeste mercier, exerçant sa profession dans "*une boutique au teint blafard*". Le terme de capharnaüm utilisé pour la qualifier nous plonge dans un temps et un espace bibliques. Et de fait, Joe Harrari est présenté comme le dernier commerçant juif de la ville. S'exprimant en arabe et plaisantant avec ses clients, il retrouve le français face à la caméra et ce n'est que petit à petit qu'on découvre que ce monsieur âgé, connu et estimé dans son quartier, est le président de la communauté juive d'Alexandrie, ou du moins ce qu'il en reste. Avec Younès, "*son fidèle serviteur nubien*", et Lina Mattatia, trésorière, il gère l'asile de vieillards et le patrimoine d'une communauté réduite à quelques individus, tous très âgés. Le personnage enjoué redevient sérieux et empreint de tristesse dans les locaux vides de la synagogue Eliahu Hanabi, attenante au siège de la communauté, rue Nebi Daniel. Construite vers 1850, c'est la dernière en activité et la plus imposante synagogue d'une ville qui en comptait une douzaine, auxquelles il faut ajouter pas moins de huit oratoires privés. Si le chiffre avancé de 80 000 juifs est sans doute surestimé – les recensements en dénombrent 90 000 pour toute l'Égypte au sommet de la courbe, en 1947 –, les photographies exposées témoignent de la richesse architecturale des diverses fondations, écoles, dispensaires, asiles ou synagogues de cette communauté "*totalelement désagrégée*" dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Après une visite au cimetière en partie désaffecté, le reportage se clôt sur un triste shabbat, ne parvenant pas même à réunir le *minyán*, c'est-à-dire les dix hommes majeurs nécessaires à la célébration de l'office.

En moins d'un quart d'heure, cet émouvant reportage a su saisir ce moment historique particulier et troublant. Si la vision de l'islam est éminemment réductrice, celle du judaïsme ne l'est pas moins. Le début du film joue, comme ses personnages, des stéréotypes attribuant aux juifs humour et autodérision, sens des affaires, goût du pouvoir et amour de l'argent. La rigueur des relations intercommunautaires et leur hiérarchie se devinent au ton impérieux utilisé à l'égard de Younès, le serviteur nubien. Mais au fil de leur parole, c'est l'humanité des acteurs qui resurgit, et des parcours qu'on devine solitaires, assumant bon gré, mal gré, le fait d'être restés. Choix ou impuissance à refaire sa vie ailleurs ? Illusion d'être les derniers représentants d'un hellénisme et *"d'un groupe humain implanté dans la ville depuis Alexandre le Grand"* ou bien conscience de n'être qu'une communauté allogène à l'Égypte, construite au fil des migrations des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, comme le suggère une musique nostalgique issue non du monde séfarade, mais du folklore yiddish ? Volonté d'être *"la mémoire de tout un peuple victime d'une exclusion pacifique et silencieuse"* ou attachement viscéral à sa ville ?

b) Des droits sacrés à la nécessaire négociation politique

La décennie des années 1990 est aussi marquée par les espoirs que fait naître au Proche-Orient le processus de paix israélo-palestinien initié par la conférence de Madrid et les accords d'Oslo. Les deux reportages qui suivent montrent, de façon symétrique, comment le religieux vient légitimer la revendication politique. L'ancrage de l'histoire de la Palestine dans une narration biblique, présentée par la télévision française, semble plaider en faveur de la légitimité d'Israël et la reconnaissance de l'État hébreu par ses voisins arabes. Au moment où une ouverture semble se dessiner vers la paix au

Proche-Orient, le documentaire invite à dépasser les perspectives théologiques et les mémoires stratifiées depuis plusieurs siècles pour s'acheminer vers des solutions politiques, passant par l'acceptation de l'autre et de nécessaires compromis.

De son côté, en se prévalant du double héritage de la révolte arabe et de son ascendance chérifienne, c'est-à-dire d'une filiation avec le Prophète, la monarchie jordanienne saisit l'occasion d'une commémoration officielle en 1993 pour signifier qu'elle considère au contraire la Palestine comme terre d'islam. Une subtile distinction est établie entre juifs et sionistes sur cet espace. Si "les sionistes" y apparaissent comme de dangereux aventuriers, les juifs, à la différence des Britanniques, ne sont pas considérés comme "des occupants". Cette porte entr'ouverte dans le discours entend poser la monarchie jordanienne comme un arbitre et un acteur incontournable dans la reconfiguration du Proche-Orient qu'on imagine alors toute proche. De fait, la paix entre Israël et la Jordanie est signée en 1994.

c) Douloureux retours sur un passé commun

La deuxième partie de la décennie met rapidement un terme à ces espoirs de paix. L'assassinat d'Itzhak Rabin à Tel-Aviv par un étudiant ultra-religieux (4 novembre 1995) puis l'arrivée au pouvoir d'une coalition dirigée par Benyamin Netanyahou regroupant le Likoud, l'extrême droite et les partis religieux (mai 1996) marquent un coup d'arrêt brutal au processus issu des accords d'Oslo. En septembre 1996, l'ouverture décidée par la municipalité d'un tunnel archéologique dans la vieille ville de Jérusalem, en contrebas de l'esplanade des Mosquées, suscite des affrontements meurtriers.

Le mythe andalou a néanmoins conservé toute sa force. Il reste la référence de films des télévisions marocaine ou espagnole faisant de la



cohabitation inter-religieuse un objet d'histoire et de sa fin une lancinante interrogation, plaçant les politiques devant leurs responsabilités. C'est à ce moment que le Maroc choisit de mettre en avant la figure de l'écrivain Edmond Amran Elmaleh, né en 1917 à Safi. Figure de militant engagé au sein du parti communiste clandestin jusqu'à l'indépendance du pays, également connu pour ses prises de position hostiles au sionisme, c'est à partir de 1965 qu'en exil à Paris, il se lance dans l'écriture. Il y publie ses œuvres marquantes, parmi lesquelles *Parcours immobile* (1980), *Aïlen ou la nuit du récit* (1983), et surtout *Mille ans, un jour* (1983), roman écrit au moment de l'invasion israélienne au Sud-Liban, dont le titre renvoie à la brutalité du départ des juifs du Maroc au regard de la longue durée de leur enracinement dans le pays.

En 1996, c'est un écrivain consacré qui accorde deux longs entretiens sur son écriture, comme si celle-ci faisait le lien entre ses engagements de jeunesse et l'émotion qu'il entend traduire pour la peinture marocaine contemporaine, dont il est l'un des promoteurs. À la différence de Joe Harrari l'Alexandrin, Edmond Amran Elmaleh fait partie de ceux qui ont rompu "*le pacte tacite selon lequel les juifs ne font pas de politique*". Il est représentatif d'une génération de militants juifs entrés en politique à la faveur de l'émancipation, de l'Égypte au Maghreb, dès le début des années 1930, en même temps que les premières revendications d'indépendance. Pour beaucoup de ces militants issus de l'Alliance israélite universelle et réservés face au processus d'assimilation à la culture française, les institutions communautaires furent le premier mode d'accès au politique. Et c'est dans ce terreau que le sionisme a pris racine. Mais d'autres formes de socialisation ou de scolarisation, marquées par une coexistence interconfessionnelle, ont conduit

un certain nombre d'entre eux à s'engager dans les mouvements nationaux, tandis que les grilles d'analyse marxistes posaient le primat de la question sociale sur les appartenances nationales ou religieuses, expliquant l'attrait du parti communiste. (...)

La télévision catalane n'est pas en reste pour célébrer l'âge d'or de l'Andalousie multiculturelle. Un reportage poétique de 2001 propose une promenade architecturale et d'histoire de l'art dans la grande mosquée de Cordoue, le palais de Medinat al-Zahra, qui est aussi un voyage à travers l'histoire de l'Espagne musulmane, des Ommeyyades aux Rois Catholiques. Le documentaire file la métaphore du jardin pour célébrer la présence de trois cultures et leur hybridation, les valeurs de tolérance qui ont permis ces somptueuses réalisations. Mais c'est aussi Tétouan qui revendique cet héritage. Un bref reportage consacré par la deuxième chaîne de télévision marocaine à la ville de Tétouan en 2002 vient rappeler, au moment où la deuxième Intifada achève d'enterrer le "processus de paix", que le Maroc fut lui aussi terre d'accueil aux exilés andalous, qui surent y reconstruire une ville à l'image de celle qu'ils venaient de quitter. Il est aussi une invitation au voyage vers cette cité du Nord du Maroc, région qui, depuis le nouveau règne de Mohammed VI (1999), fait l'objet d'importants projets de développement, notamment par le tourisme. La référence à l'Andalousie demeure centrale, mais c'est désormais à distance de son espace originel, et tout autour de la Méditerranée que les États vont se réclamer de cet héritage.

### 3. Entre mémoire, exils et patrimoine (2004-2012)

La dernière période de ce tour d'horizon du regard des télévisions méditerranéennes sur le judaïsme s'inscrit dans le monde de l'après 11

septembre, celui des guerres d'Afghanistan et d'Irak, des attentats de Djerba, de Casablanca ou d'Istanbul, qui semblent apporter leur caution aux théories du choc des civilisations. L'impossible relance du processus de paix au Proche-Orient, la faillite de l'Union pour la Méditerranée s'inscrivent dans une décennie marquée par les cinquanteièmes des indépendances et conclue par les révolutions arabes, qui semblent rejouer la geste nationale.

Le temps qui passe pose la question du souvenir et de sa transmission ; et le vieillissement ou la disparition des cadres sociaux de la mémoire, celle du devenir du patrimoine culturel des Juifs en terre d'Islam. Cimetières, synagogues, livres et objets de culte, fondations scolaires ou hospitalières ont souvent été laissés à l'abandon ou au soin des instances communautaires demeurées sur place. Désormais, les actions de patrimonialisation doivent davantage engager les autorités politiques du pays, et des communautés dispersées à l'étranger. S'y ajoute la quête permanente de mécènes et de soutiens diplomatiques susceptibles d'initier une action de sauvetage ou de valorisation de lieux ou objets de mémoire. Expression de sociétés civiles dispersées, une multitude de sites Internet, émanant d'associations les plus diverses se réclament de ce patrimoine. Elles sont structurées à la fois par pays d'origine et par pays d'accueil, et elles font vivre, à travers le monde, des communautés virtuelles de Juifs originaires d'Égypte, du Maroc, de Tunisie, d'Irak ou d'Algérie. Consacrés à des recherches généalogiques, au recueil de témoignages, de traditions culinaires, de bibliographies, de photos de classes ou de vie quotidienne, ces sites sont un lieu d'investissement mémoriel important.

Les documents retenus au cours de cette période attestent de la diversité des relations que les différents États arabes entretiennent avec le

judaïsme, ou plus exactement, de l'image que leurs régimes entendent donner à ces relations via la télévision. Parmi eux, le Maroc est celui qui semble avoir la relation la plus apaisée. Les trois derniers documents, qui mettent en parallèle des émissions récentes de télévisions marocaine, jordanienne et palestinienne, attestent de la rivalité et des décalages de leurs régimes mémoriels.

#### a) La diversité des politiques mémorielles

Plus que tout autre, la télévision est un média sensible aux injonctions du politique. Il n'est, de ce point de vue, pas étonnant de trouver dans ce corpus une représentation particulièrement riche de films en provenance du Maroc. Elle ne fait que souligner l'originalité de la politique mémorielle du royaume, qui contraste avec la frilosité d'autres États du Sud de la Méditerranée, pour la plupart absents de ce corpus. Le Maroc constitue un exemple peut-être unique de création en 1995 d'une fondation destinée à entretenir un Musée du Judaïsme marocain, implanté dans le quartier de l'Oasis à Casablanca. Les attentats de Casablanca du 16 mai 2003 qui avaient visé, outre des propriétés appartenant à des juifs, un centre communautaire et l'ancien cimetière juif de la ville, furent suivis d'une imposante manifestation de solidarité avec les victimes et de refus de l'antisémitisme. Ils furent aussi l'occasion d'un rappel par la télévision nationale, au-delà de la simple tolérance, des principes de solidarité devant prévaloir aux relations entre les religions du Livre. La révision constitutionnelle qui a suivi le "printemps arabe" de 2011 fut enfin l'occasion d'affirmer les "affluents africain, andalou, hébraïque et méditerranéen" de l'identité nationale marocaine et "l'attachement du peuple marocain aux valeurs d'ouverture, de modération, de tolérance et de dialogue pour la compréhension entre toutes les cultures et les civilisations du monde."



Il existe néanmoins aujourd'hui, dans le monde musulman, des entreprises délibérées d'éradication des communautés juives, de leur mémoire et des traces qu'elles ont pu laisser. Le développement de l'islamisme radical et de nouvelles orthodoxies favorisent des tentatives de purification des pratiques. Si les premières visées sont celles de l'islam confrérique, toutes celles qui n'affirment pas par principe la supériorité de l'islam deviennent suspectes. À Oran, dès 1971, la grande synagogue a été transformée par la wilaya en centre culturel islamique malgré l'opposition du consistoire de Paris, demeuré responsable des communautés juives de l'Algérie indépendante. La guerre civile des années 1990 a fait rejouer des blessures remontant à la guerre d'indépendance, et l'ancrage de la légitimité du régime dans cet épisode fondateur fait peser une chape de plomb sur la possibilité d'une avancée dans la reconnaissance de la diversité religieuse du pays, qu'elle soit passée ou présente.

C'est en exil que se reconstruit la mémoire des juifs d'Algérie. Largement confondue avec celle des pieds-noirs, elle peine à s'en détacher et à faire valoir son antériorité sur le territoire. La parution de l'ouvrage de Benjamin Stora, *Les trois exils, juifs d'Algérie*, est l'occasion de revenir sur une histoire bi-millénaire. La fin de l'entretien évoque le discours du président Bouteflika, le 5 juillet 1999, qui reconnaissait une composante juive dans l'identité algérienne, vite démentie par l'annulation de la tournée d'Enrico Macias prévue à Constantine. Une décennie de tensions internationales et une politique de "réconciliation nationale" ont eu raison de ces velléités d'ouverture, au moins au niveau officiel. La question du rapport au judaïsme est peut-être emblématique du décalage entre la société algérienne et son régime, qui affirmait au journal arabophone Ash-Shorouk, par la voix de sa ministre

de la culture, en février 2009 vouloir "déjudaïser la culture algérienne".

#### b) Le Maroc : une mémoire apaisée ?

C'est un tout autre rapport à la mémoire qui s'exprime et se met en pratique au Maroc. La politique de développement par le tourisme initiée à la fin des années 1990, qui accompagne la transition démocratique engagée par Hassan II et poursuivie par Mohammed VI, est aussi une politique de valorisation et de reconnaissance des cultures régionales et un drainage de toutes les potentialités des diasporas marocaines. La ville de Fès avait ouvert le mouvement dès 1994 avec la création d'un festival des musiques sacrées du monde, dédié au dialogue inter religieux. Mais la cité avait déjà une aura universelle. Dans ce dispositif de développement par la culture, la ville d'Essaouira, sous l'impulsion d'André Azoulay, conseiller du roi du Maroc depuis 1991, fut à la fois pionnière et modèle, imitée par Rabat, Agadir, Ben Guerir et d'autres villes du Maroc qui ouvrirent chacune leur festival dans les années 2000. L'entrée dans l'été est célébrée depuis 1998 par le festival Gnaoua et musiques du monde, qui rappelle les liens avec l'Afrique sub-saharienne et la dimension métisse de toutes les circulations musicales. Le printemps musical des Alizés met en valeur depuis 2001 la musique classique et le lien ancien de la ville avec l'Europe de la révolution industrielle, qui fut un de ses modèles. Deux ans plus tard est mis en place le festival des Andalousies atlantiques qui s'ouvre à l'automne et cherche à promouvoir l'héritage musical arabo-andalou, où s'illustrèrent artistes juifs et musulmans. L'année 2012 devait voir naître, au mois d'août, la première édition du festival des arts de la rue.

Outre le patrimoine musical, la télévision offre la possibilité d'explorer la mémoire vive du pays,

et notamment sa dimension amazighe. Diffusé en 2008 dans l'émission Amouddou (voyage), qui s'y consacre depuis 2002, sur la première chaîne de télévision publique marocaine, un reportage s'attache à la mémoire juive de la petite ville d'Ifrane de l'Anti-Atlas, qui fut au XIXe siècle une oasis relativement prospère, au carrefour de routes caravanières. Le cimetière, les vestiges de ce qui est considéré comme le plus ancien mellah d'Afrique du Nord, témoignent d'une présence juive ininterrompue, que la tradition orale fait arriver par vagues successives depuis le premier millénaire avant J.-C., avant même la destruction du temple de Salomon.

Les murs de l'ancienne synagogue, désormais déserte, se font l'écho, par la magie du cinéma, d'anciennes cérémonies. Les habitants âgés évoquent d'heureux souvenirs d'enfance et de bon voisinage avant la grande vague d'émigration des années 1960, présente dans quelques images d'archives. D'autres, plus jeunes, tentent de susciter des recherches et d'entretenir le souvenir d'une ville qui fut, à leurs yeux, un modèle de sociabilité et d'entente entre communautés.

Ce reportage, en arabe et en tachlihit, est emblématique de la manière dont le Maroc de Mohammed VI a entrepris d'explorer la mémoire de ses différents héritages. Il illustre une volonté d'écriture plurielle de l'histoire du royaume et une attention particulière accordée, dans ce contexte, aux spécificités régionales et à la tradition orale. Cela au risque d'embellir certains épisodes ou de passer sous silence d'autres plus sombres. De ce point de vue, la tradition juive n'aurait pas manqué d'évoquer les troubles qui ensanglantèrent le Souss à la mort de Moulay Yazid (1792), faisant des victimes parmi les fidèles des deux religions. L'épisode, connu comme l'histoire des «brûlés d'Oufrane», s'est transmis de génération en génération dans le judaïsme marocain pour illustrer

une résistance à la conversion jusqu'au martyre. L'absence des juifs d'Ifrane-Oufrane n'est pas seulement celle d'anciens compagnons de jeux ; c'est aussi la possibilité d'une confrontation des traditions orales qui s'en est allée.

#### c) La concurrence des mémoires :

Ce dernier point de notre réflexion réunit et décline deux regards arabes récents sur le judaïsme. Elle atteste des enjeux politiques attachés aux conflits mémoriels. En même temps, au-delà des vicissitudes des conflits, ces deux regards attestent de l'importance attachée à l'autre en tant que tel, dans la construction de l'image de soi.

Un bref reportage réalisé pour la télévision jordanienne en 2009, évoque le retour à la mosquée Al-Aqsa du Minbar de Salah ed-Din (Saladin) détruit au cours de l'incendie criminel du 21 août 1969, peu après la guerre des Six-jours et les débuts de l'occupation israélienne. Comme l'explique dans le film l'actuel mufti de Jérusalem, le retour du minbar de Salah ed-Din à son emplacement initial après 38 ans d'absence permet d'espérer *«une proche libération de la ville»*. Au-delà de l'enjeu rendu ici très sensible de la préservation du patrimoine, la figure de Salah ed-Din vient rappeler que l'enjeu fondamental reste celui du rapport du politique au religieux, et de l'administration de la preuve, par tout pouvoir politique se réclamant du religieux, que c'est lui qui est le plus apte à protéger les autres religions.

L'illustration de ce point est donnée par un reportage de la télévision palestinienne, tourné en 2010, qui présente la petite communauté samaritaine implantée près de Naplouse sur le mont Garizim. C'est, selon leur tradition, le lieu même du sacrifice d'Abraham, celui où s'élevait le Temple avant sa destruction à la fin du IIe siècle avant notre ère, par le roi hasmonéen

Jean Hyrkan, dans le cadre d'une politique de centralisation religieuse autour de Jérusalem. Le reportage décrit, à travers une série d'entretiens, les coutumes de la communauté, son originalité revendiquée de plus ancienne religion monothéiste descendant en ligne directe de l'une des douze tribus d'Israël, sa fierté d'avoir su conserver et transmettre d'antiques traditions, comme la guématrie, savoir divinatoire utilisé en direct comme aide au choix des conjoints. Mais l'intérêt du film réside surtout dans le message politique qu'il délivre. Aucune mention n'est faite de la communauté samaritaine de Holon, qui a commencé à s'installer en Israël, au sud de Tel-Aviv, à partir des années 1950 et s'est progressivement acculturée au nouvel État. Celle du mont Garizim se présente comme une communauté arabophone revendiquant une continuité d'implantation en Cisjordanie depuis plus de trois millénaires, et une proximité plus grande avec l'islam qu'avec les autres religions monothéistes, en qui elle ne voit qu'une succession de déviances et de persécutions à son encontre. En affichant des liens intimes avec leurs compatriotes palestiniens, les Samaritains du mont Garizim assument le fait d'être une caution de l'Autorité palestinienne, qu'elles reconnaissent comme un pouvoir respectueux des traditions du véritable Israël. Ce reportage, à contre-courant des idées reçues, illustre la complexité des relations intercommunautaires, l'enracinement des croyances et des appartenances. Il révèle aussi de façon implicite l'enjeu de légitimation politique que représente la protection des communautés et la reconnaissance de leur liberté de culte.

Inscrites dans la plupart des cas dans une temporalité qui dépasse largement celle des témoignages, les représentations que livrent

ces différentes émissions télévisées renvoient davantage au judaïsme comme religion qu'à une sociologie des juifs dans l'islam méditerranéen, ou à une approche des relations passées ou présentes entre musulmans et juifs : manière sans doute d'euphémiser les différends du moment et de panser des plaies encore vives. C'est aussi que le regard sur le judaïsme a accompagné le processus de nationalisation des sociétés du Sud de la Méditerranée ; et que ce regard reste souvent empreint de passion. Tantôt repoussoir des identités nationales, tantôt mobilisée comme la justification d'un retour aux traditions des pieux ancêtres, tantôt assumée comme un héritage, voire une nostalgie, la figure du judaïsme continue de hanter, près de quarante ans après les derniers départs, les consciences arabes et musulmanes. La poursuite du conflit israélo-palestinien tend à perpétuer un regard qui demeure généralement hostile : on a pu mesurer à quel point les discours des médias étaient indexés sur les avatars du processus de paix. Mais au-delà de l'enjeu immédiatement politique, on ne peut s'empêcher de penser que cette hostilité sert de justification *a posteriori* à une séparation devenue effective, et qu'elle permet surtout une lecture de l'histoire récente destinée à naturaliser l'ordre du monde : en d'autres termes, selon la formule de Jacques Berque, à « prophétiser l'advenu ».

La démarche mémorielle dont témoignent les télévisions marocaines ou palestiniennes atteste au contraire de la complexité et de la richesse des relations judéo-musulmanes, y compris dans le passé le plus récent. Sans doute pourrait-on objecter que la tolérance n'est pas la liberté de conscience et qu'elle n'est jamais totalement désintéressée ; mais la question soulevée au fil de ces reportages de la relation à l'autre va bien au-delà des calculs économiques. Elle concerne la définition du lien social, des fondements du

pouvoir, la construction d'un État de droit et d'une société démocratique. Espérons que, de ce point de vue là, les révolutions arabes soient en mesure de tenir leurs promesses. La seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle a vu partir de ces pays les juifs, mais aussi des pans entiers des forces vives de ces nations, faisant émerger sur l'âge qui est en train de se clore un regard sans appel. Un proverbe algérien affirme qu'« un pays sans juifs, c'est comme un tribunal sans témoins ». Peut-être faut-il puiser, dans cet adage populaire, la certitude d'une histoire inachevée et l'espérance de nouvelles formes de cautions solidaires.

## Bibliographie

Benjamin Lellouch, Antoine Germa, Évelyne Patlagean (dir), *Les Juifs dans l'histoire, de la naissance du judaïsme au monde contemporain*, Paris, Champ Vallon,

Michel Abitbol, *Le passé d'une discorde, Juifs et Arabes du VII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, Perrin, 2003.

Frédéric Abécassis, Karima Dirèche et Rita Aouad (dir), *La bienvenue et l'adieu, Migrants juifs et*

*musulmans au Maghreb*, Casablanca, La Croisée des chemins, Paris, Karthala, 2012.

Albert Memmi, *La statue de sel*, Paris, Gallimard, 1953

Lucette Valensi et Abraham L. Udovitch, *Juifs en terre d'islam : les communautés de Djerba*, Paris, Archives contemporaines, 1984.

Robert Ilbert, *Alexandrie, 1830-1930*, IFAO, Le Caire, 1996, 2 volumes

Association internationale Nebi Daniel - Patrimoine des Juifs d'Égypte <http://www.nebidaniel.org/>

Benjamin Stora, *Les Trois Exils, Juifs d'Algérie*, Paris, Stock, 2006

Alain David Crown et Jean-François Faü, *Les Samaritains rescapés de 2700 ans d'Histoire*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001

« Version abrégée d'un article publié sur le site [www.medmem.eu](http://www.medmem.eu), tous droits réservés, et disponible avec images d'archives au lien suivant : <http://www.medmem.eu/fr/folder/28/les-juifs-dans-laislam-mediterraneaen> »

Remerciements à Maxime Sanson, adjoint au chef de projet Med-Mem INA