

Christine Chevalier-Caron

L'héritage des activités de l'Alliance israélite universelle dans les relations entre accueillants.es et accueillis.es à Montréal et en France des années 1950 aux années 1980 : le cas des migrations d'origine marocaine

Abstract

In the 1950s and 1960s, the Jewish communities of Morocco left the Kingdom en masse. While a large majority migrated to Israel, tens of thousands chose France and Canada as their place of settlement. These migrants had in common that they had attended the schools of the Alliance Israélite Universelle, a very active institution with establishments in Morocco and scientific activities in France. Through this schooling, these individuals learned French and had close contact with French culture, which had some influence on their choice of migration process. In this article, the objective is to look at the different ways in which IAU activities had an impact on the settlement processes of Moroccans in Montreal and Paris. As we shall see, those who chose Montreal generally wished to set up activities that mirrored those of the IAU and that allowed for the maintenance of the French language. On the other hand, a very different reality awaited those who arrived in Paris and were confronted with an image of themselves that was disseminated by the Alliance. In this article, the author discusses the settlement – through the prism of otherness and orientalism – of the two phenomena that marked the relations with the Jewish communities already present in these societies.

Résumé

Dans les années 1950 et 1960, les communautés juives du Maroc quittent massivement le Royaume. Si une forte majorité migre en Israël, des dizaines de milliers choisissent la France et le Canada comme lieu d'établissement. Ces derniers ont souvent en commun d'avoir fréquenté les écoles de l'Alliance israélite universelle, institution très active par ses écoles au Maroc et ses activités scientifiques en France. Par cette fréquentation scolaire, ces individus ont appris le français et eu des contacts étroits avec la culture française, ce qui a eu une certaine influence dans leur choix de processus migratoire. Dans cet article, l'objectif est de voir les différentes manières par lesquelles les activités de l'AIU ont eu un impact sur les processus d'installation des Marocains tantôt à Montréal, tantôt à Paris. Comme nous le verrons, ceux et celles qui ont choisi Montréal souhaitent généralement mettre en place des activités à l'image de celles de l'AIU et qui permettent le maintien du français. En contrepartie, une réalité bien différente attend ceux et celles qui arrivent à Paris et qui sont alors confrontés à une image d'eux-mêmes diffusée par l'Alliance. Dans cet article, l'auteur aborde l'établissement — à travers le prisme de l'altérité et de l'orientalisme — de/deux phénomènes qui marquent les relations avec les communautés juives déjà présentes dans ces sociétés.

Dans les années 1950 et 1960, les populations juives du Machrek et du Maghreb quittent massivement ces régions où leur présence était pourtant millénaire. Bien que la majorité privilégie l'immigration en Israël, ils sont des centaines de milliers à s'établir en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord. En ce qui concerne spécifiquement le cas du Maroc, on remarque l'émergence de cette dynamique migratoire — généralement dirigés vers Israël — dès 1948. Ce phénomène s'intensifie et se diversifie à la suite de l'indépendance du pays en 1956, et d'autant plus au lendemain de la guerre des Six jours en 1967. Cette diversification se caractérise notamment par l'intensification des flux migratoires vers la France et l'apparition de trajectoires dont l'aboutissement est Montréal.

Vu son ampleur, ce phénomène a suscité l'intérêt de nombreux.es historien.es. Depuis quelques décennies, ils et elles tentent d'expliquer les causes des départs, le choix du lieu d'établissement et les processus d'insertion. Plusieurs expliquent l'intensification de ces départs par la montée du nationalisme, les politiques d'arabisation et de marocanisation, l'incertitude quant à l'avenir, la crainte croissante provoquée par le conflit israélo-palestinien qui résonne jusqu'au Maroc ainsi que par l'effet d'entraînement provoqué par les migrations de leur entourage. Une autre dimension majeure de cette historiographie est la place qu'y occupe la mémoire, ce qui mène à l'émergence d'une foule d'interprétations qui fluctuent au fil du temps et des événements politiques qui secouent le Moyen-Orient. En ce qui concerne la diversification des flux migratoires, comment l'expliquer ? L'historienne Emanuela Trevisan Semi et l'historien Michael Laskier rappellent que les choix de destination ne sont pas anodins¹ et s'inscrivent dans un processus amorcé au XIX^e siècle. Sans tomber dans l'explication simpliste, les auteurs.es avancent que les franges occidentalisées et francisées par le biais des écoles de l'Alliance israélite universelle (AIU) se sont majoritairement établies en France et au Canada, tandis que celles plus influencées par le sionisme ont surtout migré en Israël, et, dans une moindre mesure, en France². L'origine de classe a aussi joué un rôle déterminant, comme en témoigne le fait que les populations juives d'origine rurale — beaucoup moins touchées par l'intervention de l'AIU et vivant dans des conditions plus précaires que les urbains — se sont principalement dirigées vers Israël où ils ont dû faire face à de nombreuses inégalités découlant de leur origine culturelle et sociale. Ainsi, les parcours migratoires des populations juives montréalaises et parisiennes d'origine marocaine sont indissociables des activités de l'AIU menées au Maroc comme en France.

Face à ce constat, dans le cadre du projet *Migrations des Juifs du Maroc au Canada/Québec et en France de 1948 à nos jours : une insertion individuelle, communautaire, diasporique, transnationale*?³ Yolande Cohen et moi-même avons entrepris d'étudier le rôle et l'impact des actions de l'AIU dans le processus d'insertion des populations juives du Maroc s'établissant à Montréal ainsi qu'à Paris entre 1956 et 1980. Dans cet article, dont une partie des propos a été présentée à l'occasion du colloque « Au-de-

là des frontières : les Juif.ve.s et les autres », nous nous intéressons à ces processus d'insertion en focalisant notre attention sur les rapports entre les accueillants — c'est-à-dire les dirigeants communautaires à la tête de grandes institutions juives parisiennes et montréalaises en charge de l'accueil des migrants.es — et les accueillis.es à la lumière des actions menées par l'AIU au Maroc à partir de 1862 et du discours orientaliste diffusé en France par l'institution. Notre période d'études s'étend jusqu'aux années 1980, moment marqué par un net recul de ces flux migratoires. Si dans le cas de Montréal, nous verrons que c'est l'attitude des accueillis.es qui est traversée par l'action de l'Alliance, nous démontrerons que ce sont plutôt les accueillants.es qui en sont marqués dans le contexte français.

Pour bien saisir ces rapports, mais surtout pour comprendre l'attachement à la langue et à la culture française dans le contexte montréalais ainsi que le regard que les accueillants portent sur les accueillies en France, nous devons inévitablement faire un détour par le Maroc. À partir des bulletins publiés par l'Alliance israélite universelle et les guides destinés aux instituteurs.rices, nous allons débiter en nous intéressant aux écoles que l'AIU y a fondées⁴. À l'instar de plusieurs historien.nes s'étant intéressés à l'AIU, nous verrons que l'enseignement dispensé dans ces écoles a profondément transformé certaines pratiques sociales, religieuses et culturelles, marquant l'identité de ceux et celles qui les ont fréquentés, tout en leur assurant une mobilité sociale généralement ascendante⁵. Ce processus de changement s'est déployé sur une période relativement longue. S'il débute incontestablement en 1862 avec la fondation d'une première école, il s'opère sur plus d'un siècle, alors que l'action de l'AIU au Maroc et l'influence de l'institution ne cessent de s'accroître jusqu'à la veille de l'indépendance. En France, son action se traduisait principalement par la formation des maîtres, la diffusion de publications et la tenue de conférences dont plusieurs visaient à diffuser des savoirs « sur » les populations juives du Maghreb et du Machrek. Ces activités ont participé à la diffusion d'un imaginaire orientaliste au sujet de ces populations au sein du judaïsme en France, ce qui a incontestable été facilité par les productions artistiques, littéraires et savantes orientalistes, c'est-à-dire qu'un important corpus de connaissance et d'un imaginaire relatif aux populations alors communément qualifiées « d'orientales⁶ » s'est constitué⁷. Certes, ce phénomène n'est pas inédit. Toutefois, comme le rappelle avec justesse Edward Saïd, ces productions — tout particulièrement celles produites par les sciences humaines — se différencient : elles sont de moins en moins le fruit de voyageurs et d'explorateurs, et sont dorénavant le résultat des travaux d'universitaires reconnus. Le contexte aussi s'avère différent, alors qu'au tournant du siècle, la France était en pleine consolidation de son empire colonial et que les sociétés dites scientifiques⁸ se multipliaient. En conséquence, Saïd n'hésite pas à qualifier Paris — ville où se trouve le comité central de l'AIU et son école normale — de capital de l'orientalisme. Ce n'est donc pas un hasard si les dirigeants de l'Alliance semblent inspirés par le courant que constitue l'orientalisme, et que certains des acteurs clés de l'institution participent activement

à la production ainsi qu'à la diffusion de ces savoirs. Dans ce texte, je souhaite donc réfléchir à l'impact des activités de l'AIU sur les rapports d'altérité entre accueillants, es et accueillis.es lors des vagues migratoires des années 1950 à 1980 à Montréal et à Paris au regard du poids de l'orientalisme dans les actions et orientations de l'Alliance au Maroc et en France durant le siècle précédent.

L'Alliance israélite universelle : transformation identitaire et diffusion d'un imaginaire coloniale

À l'initiative d'Alphonse Crémieux, l'Alliance israélite universelle est fondée à Paris en 1860 par un groupe de six notables juifs voulant améliorer les conditions d'existence de leurs coreligionnaires de partout. Sa mise en place s'inscrit d'ailleurs dans un contexte marqué par la multiplication d'épisodes antisémites se déployant tout autant en Europe (affaire Mortara en Italie et pogroms en Russie⁹) qu'au Moyen-Orient (affaire de Damas¹⁰), qui ont pour effet de provoquer un mouvement de solidarité au sein des grandes organisations philanthropiques juives ouest-européennes et nord-américaines. La fondation de l'AIU s'inscrit dans cette foulée, ce qui rend son action profondément transnationale. Afin de rendre compte de l'influence qu'ont eu les actions de l'AIU sur les représentations que se font les acteurs, rices communautaires juifs de France au sujet des Juifs du Maroc et de l'impact de ces actions sur l'identité des populations juives de cette région, nous allons débiter en nous penchant sur les discours et activités de l'Alliance de sa fondation jusqu'au début du XX^e siècle.

Bien que l'idéologie et le travail de l'Alliance sont déjà l'objet d'une abondante historiographie¹¹ et que l'étude du processus de francisation identitaire et linguistique a été abordée par plusieurs historiens.es, il est tout de même souhaitable d'en faire un rappel afin de bien saisir les dynamiques propres à l'établissement des marocains.es de culte et/ou de culture juive à partir des années 1960. Bien que s'appuyant sur la riche littérature historiographique existante, notre étude s'en différencie de deux manières. D'abord, contrairement à la forte majorité des études, la nôtre se concentre exclusivement sur les Marocains.es. Ensuite, nous avons eu accès à des dizaines de milliers de rapports et de correspondances rédigés par le personnel en poste au Maroc ou des notables du pays. Ces précieux documents d'archives n'ont pas été restitués à l'AIU avant les années 2000, c'est-à-dire ultérieurement à la majorité des dates de parution de ces publications.

Dès leur mise en place, les statuts de l'AIU se déclinent comme suit : « 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'Israélites ; 3. D'encourager toute publication propre à amener ce résultat¹² ». Imprégné par l'imaginaire orientaliste

et colonial — qu'ils finirent par alimenter et diffuser —, les fondateurs de l'AIU adhèrent inévitablement aux discours hiérarchisant les populations en plaçant les européens de l'ouest tout en haut et les populations nord-africaines beaucoup plus bas. Tel qu'il en ressort des publications et des procès-verbaux de l'AIU, le regard porté sur ces dernières est incontestablement paternaliste et condescendant, ce qui n'est pas sans rappeler le discours des dirigeants coloniaux et fait écho à l'orientalisme¹³. Le rapport d'altérité est profond et traverse les orientations de l'organisation. En fait, tel qu'il est possible de l'observer à travers le *Bulletin de l'Alliance israélite universelle* dont la première édition paraît en 1860, les communautés juives nord-africaines apparaissent aux yeux des dirigeants de l'organisation comme des populations « déshéritées » vivant dans le chaos et devant être « régénérées¹⁴ ». Ce processus de « régénération » — dont l'aboutissement devait être « l'émancipation » — passait par ce que les dirigeants de l'organisation qualifiaient de redressement moral et matériel. Fervents républicains, cette « régénération » ne pouvait être assurée que par la transmission des valeurs et idéaux dont la Révolution française était supposément porteuse¹⁵, et — pour reprendre leurs mots — par « l'instruction et les lumières de la civilisation occidentale¹⁶ ». Le paternaliste et l'orientalisme dont est imprégné le discours tenu par les dirigeants de l'Alliance sur leurs coreligionnaires du bassin méditerranéen semble d'autant plus évident lorsque nous nous référons à l'analyse que fait Edward Saïd de l'usage de tels qualificatifs pour parler d'un groupe qui serait non seulement d'une autre région, mais aussi biologiquement autre. Si le désir de « régénération » sous-entend que le groupe visé par ce processus est aux prises avec une « dégénération » à laquelle il faut remédier, cette volonté — perçue comme étant de bonne intention par ceux qui le souhaitent — est clairement condescendante, comme le démontre Saïd :

« En même temps que d'autres peuples désignés de diverses manières : arriérés, dégénérés, non civilisés, retardés, les Orientaux étaient vus dans un cadre construit à partir de déterminisme biologique et de remontrance moralo-politique. L'Oriental était ainsi relié aux éléments de la société occidentale (les délinquants, les fous, les femmes, les pauvres) qui avaient en commun une identité qu'on peut décrire comme lamentablement autre. Les Orientaux étaient rarement regardés ; ils étaient percés à jour, analysés non comme des citoyens, ou même comme des personnes, mais comme des problèmes à résoudre¹⁷ ».

Ainsi, la fondation d'un réseau scolaire républicain de langue française leur apparaissait comme l'avenue idéale, voire unique, à emprunter pour réaliser leurs aspirations, c'est-à-dire régénérer ces populations dont l'état était perçue comme lamentable. Si l'action de l'AIU a profité à la France coloniale souhaitant alors conquérir l'ensemble de l'Afrique du Nord, la France coloniale avec la mission civilisatrice — marquée par les idées présentées dans la citation ci-dessus — semble aussi avoir facilité l'intervention de l'Alliance dans cette région. Ella Shohat a d'ailleurs fait remarquer que

l'intervention de l'AIU n'est qu'une autre version de cette « mission civilisatrice » et que son objectif était d'exercer « une nouvelle et possessive hégémonie sur leurs coreligionnaires vivant dans des espaces "arriérés" ». C'est donc dans un contexte marqué par les grandes conquêtes coloniales justifiées par une soi-disant mission civilisatrice devant « résoudre les problèmes » auxquelles des populations « déshéritées », voir « dégénérées » faisait face, que l'Alliance a initié ses actions éducatives au Maroc (objectif 1 présenté plus haut) et « scientifiques » en territoire européen (objectif 3). Dans un cas comme dans l'autre, ceux et celles qui ont été en contact avec l'AIU — que ce soit par la fréquentation scolaire ou par les savoirs diffusés — semblent avoir été finalement marqués par cet orientalisme. Notons d'ailleurs que ces deux types d'activités finirent par s'alimenter, alors que les « connaissances » produites participaient à justifier l'action scolaire au sein des territoires coloniaux. Voyons maintenant l'ampleur de ce réseau scolaire et quelques dimensions du cursus enseigné.

En 1862, l'Alliance israélite universelle initiait ses activités scolaires en fondant une première école pour garçons à Tétouan, dans le nord du Maroc. Dès sa première année d'activité, cette institution accueillait 160 élèves. Dès lors, le développement du réseau scolaire accélère rapidement. Alors qu'en 1865, celui-ci comptait seulement quatre écoles scolarisant 500 garçons et 130 fillettes, ils sont plus de 5 240 enfants à les fréquenter en 1912 — année au cours de laquelle le Protectorat français est établi — puis 10 305 étudient dans trente-huit écoles en 1931. Ils et elles sont près de 27 000 à la veille de l'indépendance. Plusieurs générations sont donc passées par ces écoles. L'ampleur des activités de l'AIU au Maroc a eu pour effet de transformer le socle identitaire d'une importante frange de sa population juive. Pour plusieurs d'entre eux et elles, le français est incontestablement devenu une pierre angulaire de leur identité. Nous verrons d'ailleurs comment les processus d'insertion de ceux et de celles qui ont choisi Montréal comme lieu d'établissement sont profondément marqués par cet attachement linguistique et culturel. Cette caractéristique identitaire est accompagnée d'un attachement aux rites et aux traditions sépharades¹⁸ constituant une part majeure de l'identité de ces populations. La tendance de ceux et celles qui se sont établis.es à Montréal à s'identifier comme sépharades témoigne de l'importance de cette dimension identitaire.

Le cursus scolaire était calqué sur celui des écoles en France, à la différence qu'un enseignement du judaïsme y était juxtaposé. L'enseignement des matières profanes se faisait uniquement en français, ce qui explique le processus de francisation des élèves. Ce choix découle du fait que les leaders de l'AIU étaient persuadés que seule cette langue pouvait transmettre les valeurs et les idéaux républicains, éclairer les populations des « lumières de la civilisation occidentale¹⁹ », donc assurer la « régénération » morale dont ils et elles avaient supposément besoin²⁰. L'enseignement religieux était quant à lui dispensé en hébreu. Jugeant leur pratique du judaïsme

quelque peu « archaïque », divers objectifs expliquaient l'enseignement religieux pourtant contraire à l'école républicaine²¹. D'une part, les dirigeants croyaient que la dimension religieuse de l'enseignement allait davantage attirer les familles. De plus, ils souhaitaient dépouiller le judaïsme marocain de toute superstition — ce qui était fortement méprisé par les leaders de l'AIU²² — et voir émerger un judaïsme unifié à l'ensemble du bassin méditerranéen. La tâche des instituteurs et des institutrices ne se limitait pas à l'enseignement des matières scolaires au programme, ils et elles avaient aussi la charge d'occidentaliser physiquement leurs élèves en éliminant les habits marocains et les pratiques jugées « arriérées » par l'Alliance. Les enfants ne devaient pas seulement embrasser la culture et les valeurs françaises, ils devaient l'incarner physiquement.

L'Alliance était aussi très active en France, mais d'une autre manière. Hormis le bureau central se trouvant à Paris, les futurs instituteurs et les futures institutrices — généralement issus.es des régions où elle opérait ses activités éducatives — y poursuivaient leur formation à l'École normale israélite orientale située dans cette ville. L'expérience parisienne du futur corps enseignant devait être l'un des maillons de ce processus d'occidentalisation. Notons aussi — et surtout — les multiples conférences et séminaires organisés par l'institution, la partition en 1935 du livre *Les 70 ans de l'École normale israélite orientale*²³, ainsi que la publication du *Bulletin de l'Alliance israélite universelle* qui deviendra par la suite *Paix et droit*, les *Cahiers de l'Alliance* et les *Nouveaux Cahiers de l'Alliance*. Par ces conférences et ces publications, l'Alliance participe à la consolidation et à la diffusion d'une représentation stéréotypée et orientalisée des populations juives nord-africaines, elles-mêmes alimentées par les rapports trimestriels transmis par le corps enseignant au Comité central basé à Paris. Même si ce n'est pas l'AIU qui s'assurera de l'accueil des immigrants.es originaires du Maghreb quelques décennies plus tard — mais plutôt le Fond social juif unifié, principalement par l'entremise du CASIP et du COJASOR — la représentation des Juifs marocains qu'elle aura contribué à diffuser par le biais de ses activités a aussi marqué les discours et les pratiques de ceux et celles qui en seront en charge. L'attitude paternaliste n'était pas limitée qu'à l'Alliance : elle était généralisée aux divers acteurs communautaires. Tel que nous allons le voir, les idées diffusées par l'AIU au sujet des populations juives d'Afrique du Nord et plus particulièrement du Maroc, sont perceptibles dans le discours et les actions du FSJU au tournant des années 1960.

Dans le cadre de nos recherches sur les rapports entre accueillants.es et accueillis.es à Paris, Yolande Cohen et moi-même avons mobilisé le concept d'altérité hiérarchisante pour mieux saisir les dynamiques intercommunautaires et intracommunautaires. Dans l'article « Imaginaire colonial et reconfigurations du judaïsme en France : une régénération ? » publié dans *Archives juives* en 2020, nous le présentions comme suit :

« 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”²⁴ »

À partir de quelques extraits datant de l'époque de fondation et des années 1930 (moment que l'on peut qualifier d'apogée des activités scolaires de l'Alliance), tirés des publications précédemment répertoriées, nous allons voir comment l'AIU a participé à nourrir ce système de connaissances qui a par la suite imprégné les pratiques et les discours d'autres grandes institutions juives de France. Notons toutefois que l'Alliance n'est pas à l'origine de ce système de pensée orientalisant les Juifs du Nord de l'Afrique : elle en est tout de même une actrice clé, surtout au Maroc et en Tunisie²⁵. Si la présentation des activités scolaires de l'AIU au Maroc permet de mieux saisir les relations entre accueillants.es et accueillis.es dans le contexte montréalais, cette partie de la démonstration contribue à l'analyse des relations entre ces deux acteurs en France.

Le discours présentant les populations du Maroc comme « dégradées » et devant être « secourus » par le biais de l'éducation est perceptible dès la fondation de l'organisation, comme en témoigne le dernier paragraphe d'un appel lancé à la communauté juive de France dans le but d'obtenir un appui, notamment financier, qui devait favoriser l'expansion du réseau scolaire précisément dans l'Empire chérifien. Dès 1865, les dirigeants expriment comme suit l'urgence de fonder des écoles dans l'ensemble du bassin méditerranéen :

« Il faut en faire une force productive ; c'est à eux de donner l'élan à ces nations parmi lesquelles ils sommeillent et d'en relever le niveau. Peut-être grâce à nous, sont-ils destinés à être un jour l'élément le plus intelligent et le plus actif de ces peuples qui les méprisent.

Il faut des écoles pour les garçons.

Il faut des écoles pour les filles.

Les premières formeront une génération d'hommes aptes à toutes les fonctions de la société, des citoyens utiles, faisant honneur à la religion qu'ils professent. Les secondes formeront des mères de famille comme il en faut à cette génération nouvelle.

Les femmes qui, de plus en plus, doivent agir sur les mœurs, diriger la première éducation, inculquer des principes de morale durable, donner à l'enfant le sens

divin de la religion, semer dans les âmes ces enseignements naïfs dont le souvenir ne s'efface jamais, que sont-elles presque partout, parmi les populations pauvres et dégradées dont nous parlons?²⁶ ».

Si cet appel a eu pour effet d'obtenir le concours matériel de plusieurs personnes et d'ainsi bénéficier au développement du réseau scolaire pour filles, il a également eu pour conséquence de diffuser une représentation des populations juives d'Afrique du Nord comme étant sans grande moralité, des « dégradés » à « sauver ». Près de quarante ans après la publication de cet appel, on remarque le recours à une terminologie similaire dans le *Guide d'instruction* du personnel scolaire de l'AIU datant de 1903 et en vigueur jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Comme nous l'avons déjà noté, ce guide offre quelques consignes et conseils. On peut y lire :

« 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 technique²⁷ ».

Cette représentation des juifs.ves du Maroc et plus largement d'Afrique du Nord est aussi propagée par la tenue de conférences et de séminaires en France. À ce titre, nous pouvons penser aux propos de William Oualid qui, à l'occasion d'une conférence organisée par l'Association culturelle sépharadite de Paris²⁸, soutenait que les populations juives de cette région étaient « demeurées figées dans une immobilité hiératique²⁹ », ou à l'orientaliste Sylvain Lévi défendant que « l'évolution fût plus tardive [au Maroc], parce que le mal y était plus profond³⁰ » lors d'une conférence du début des années 1930. S'il est possible de croire que dans les années 1950, dans un contexte marqué par les mouvements de décolonisation et de remise en question des discours coloniaux, cette vision dévalorisante et hiérarchisante se serait estompée, détrompons-nous. Dans une édition des *Cahiers de l'Alliance* de 1956, on peut lire : « Les tâches au Maroc sont gigantesques. L'an dernier un journaliste américain a publié dans *Commentary* une série de notes de route sous le titre : "Le judaïsme marocain accède au XXe siècle". C'est exact, à condition de bien préciser au préalable que, dans sa majeure partie, celui-ci se trouve actuellement au XVe siècle³¹. » Il ne s'agit que d'un exemple parmi plusieurs autres, et qui font écho aux représentations qu'avaient les Européens.nes des populations arabes et amazighes desquelles, après

tout, les Juifs.ves faisaient partie³². Des termes comme « immobilisme », la « dégradation » et « l'arriération » sont particulièrement présents dans le champ lexical utilisé par l'AIU et ses collaborateurs.rices que ce soit pour décrire l'état des populations nord-africaines ou faire l'éloge des « progrès » — vers lesquels l'action de l'Alliance aurait mené cette population.

Ce discours et cet imaginaire sont aussi alimentés par des publications et des rapports cherchant à témoigner de la réalisation des objectifs de l'AIU. Nous pouvons, entre autres, penser à l'ouvrage de Narcisse Leven — fondateur et historien de l'AIU — sur les cinquante ans de l'Alliance dans lequel nous pouvons lire : « Les efforts des maîtres ont produit des résultats déjà visibles. Les enfants dépouillent leurs manières désordonnées, leurs expressions grossières, s'habituent à respecter et à obéir. Ceux qui ont fréquenté les classes avec quelques assiduités semblent transformés. Le progrès frappe surtout chez les fillettes. Les gentilles créatures propres, bien peignées, aux effets soigneusement raccommodés, qui viennent à l'école, sont loin de ressembler aux petites Bohémiennes qui encombrant les ruelles du mellah³³ ». Des remarques de cet ordre étaient particulièrement présentes dans les rapports trimestriels des institutrices qui se félicitaient lorsque leurs élèves avaient des apparences de petites Françaises. Par leurs propos, les instituteurs et institutrices ont alors alimenté ce système de connaissances orientalistes, ce qui a aussi servi de socle sur lequel les dirigeants pouvaient s'appuyer pour légitimer leurs discours et leurs interventions³⁴.

Rapports entre accueillants.es et accueillis.es : le cas français³⁵

Nous avons précédemment montré le rôle qu'a joué l'Alliance israélite universelle dans la consolidation et la diffusion en France d'un imaginaire orientalisant — et souvent dégradant — des populations juives marocaines. Souvent abordé dans des lieux de savoirs, cet imaginaire est appréhendé par les acteurs communautaires en France comme une vérité. En dépouillant *L'Arche* — mensuel du *Fond social juif unifié*, organisme fondé dans le but d'assurer la reconstruction de la communauté juive de France au lendemain de la Shoah et qui joue un rôle déterminant dans l'accueil des immigrants.es par le biais d'organisations qu'il coordonne et subventionne, nous avons remarqué que cette vision orientaliste marque le discours des acteurs du FSJU au sujet des populations nord-africaines. Les articles et résumés de tables rondes portant sur les populations juives d'Afrique du Nord et leur migration en France publiés à la fin des années 1950 et au début de la décennie 1960 sont éloquentes. Toutefois, les publications de la période subséquente démontrent que la cohabitation a altéré cette vision négative et hiérarchique, sans la faire disparaître complètement.

En 1956, *L'Arche* publiait des extraits verbatim d'une table ronde organisée par le FSJU et dont la thématique était l'immigration nord-africaine en France. Si l'on se fie à la

présentation faite de la table ronde, ce phénomène migratoire était abordé comme un problème à résoudre : « L'objet de cette réunion est d'examiner les problèmes que pose l'installation en France de nombreuses familles juives d'Afrique du Nord et les mesures que notre communauté pourrait prendre pour faciliter leur intégration économique, morale et spirituelle³⁶ ». Lors de cet événement, des intervenants partagent leur crainte face aux (im)possibilités d'insertion de ces populations à la communauté juive et à la société française. Nous pouvons notamment penser aux propos du Rabbin Zaoui allant comme suit : « Les autres [Marocains et Tunisiens] seront perdus par l'assimilation, la conversion ou le communisme³⁷ », ou encore de ceux du Rabbin Chekroun qui décrit la situation en ces termes : « Le Juif nord-africain n'a pas la résistance morale des Achkénazim, 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 famille³⁸ ».

Dans un cas comme dans l'autre, comme nous l'avons démontré, ces deux acteurs communautaires perçoivent les populations nord-africaines comme inertes, ce qui fait profondément écho au lexique de l'Alliance dans lequel le terme d'immobilisme était bien présent. Cette idée de population immobile et misérable est reprise par le rabbin André Néher — collaborateur du FSJU — qui décrit les populations séfarades déjà établies en France comme étant « restées isolées et fermées sur elles-mêmes³⁹ ». Bien que d'autres exemples auraient pu être mis en avant, nous allons nous limiter à ceux qui témoignent amplement de la permanence du rapport d'altérité hiérarchisant qui marque les rapports entre les deux groupes. Cependant, à partir du milieu des années 1960, on remarque qu'un changement s'opère dans l'attitude des dirigeants communautaires. En 1965, la sociologue Claude Tapia écrivait dans *L'Arche* que : « Le judaïsme français a peut-être renoncé à être le "père" pour devenir le "frère" du judaïsme nord-africain⁴⁰ ».

Des articles publiés dans *L'Arche* après cette date et l'orientation du FSJU témoignent de ce changement d'attitude observé par Tapia. À force de cohabiter avec les populations d'origine nord-africaine, le rapport tend à se transformer : celles-ci ne sont plus perçues comme nuisibles à la communauté juive de France, mais comme une richesse, une valeur ajoutée, donc un moyen d'assurer la reconstruction, la vitalité et l'unité de la communauté juive de France encore affaiblie par la Shoah⁴¹. Les exemples sont nombreux, retenons-en un qui nous semble parlant et gardons en tête que ce genre de propos devient de plus en plus présents dans *L'Arche*. Cet exemple est extrait d'un article datant du début des années 1970 et signé par Armand Lévy, occupant un poste de direction au sein du FSJU :

« 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 populaire⁴² ».

Si l'utilisation du terme « populaire » pour définir le judaïsme nord-africain démontre que l'attitude paternaliste n'est pas complètement disparue, l'idée d'un enrichissement et d'une revitalisation provoqués par la présence des populations d'origine nord-africaine témoigne qu'un changement d'attitude est amorcé. Notons d'ailleurs que cette idée — ainsi que cette terminologie — devient récurrente à cette époque.

Rapports entre accueillants.es et accueillis.es : le cas montréalais

Ce n'est qu'en 1956 que les premiers.ères immigrants.es marocains.es de culte et/ou de culture juive se sont établis à Montréal — et plus largement au Canada — où se trouvait une communauté importante présente depuis plus d'un siècle. L'émergence tardive de ces flux migratoires peut notamment s'expliquer par les lois canadiennes d'immigration qui étaient très restrictives pour les populations africaines. Toutefois, dans les années 1950, des dirigeants communautaires montréalais, voulant assurer l'accroissement numérique de la communauté⁴³ et craignant pour la sécurité de leurs coreligionnaires marocains, ont exercé des pressions sur le gouvernement canadien afin de rendre possible l'immigration de ces populations au Canada. Les pressions ont porté fruit : après quelques familles arrivées à la fin 1956 et au début de l'année 1957, ce sont 1286 personnes qui prennent pied à Montréal de mars 1956 à août 1957⁴⁴. Des milliers d'autres leur ont emboîté le pas dans les décennies suivantes.

Généralement venue avec l'aide de la *Hebrew Immigrant Aid Society* (HIAS), la première vague de nouveaux arrivants.es, pour la plupart, est aidée par la JIAS⁴⁵ à son arrivée (emploi, logement, orientation). S'ils sont incontestablement reconnaissants.es de l'aide obtenue, des frictions finissent par émerger : les accueillants.es et les accueillis.es n'entrevoyaient pas leur avenir au sein de la société québécoise de la même manière. En fait, il semblerait qu'avant même leur arrivée, les accueillants.es avaient déjà défini les modalités d'insertion de leur coreligionnaire à la communauté juive de Montréal. Comme nous l'avons démontré dans l'article « La langue française chez les Sépharades du Québec : une stratégie de préservation culturelle et d'intégration sociale (1960-1980) », ces nouveaux.elles arrivants.es entrevoyaient différemment cette insertion. D'abord, il est nécessaire de souligner que cette communauté était anglophone et de rite ashkénaze, contrairement aux marocains.es qui étaient francophones et de rite sépharade. Les dirigeants.es communautaires montréalais,

forts.es de leur expérience d'accueil de leurs coreligionnaires originaires d'Europe de l'Est, semblaient convaincus.es que, comme eux, les immigrants.es marocains.es allaient simplement s'intégrer à la communauté juive majoritaire et fréquenter les institutions déjà en place. Ce processus impliquait que ces nouveaux.elles venus.es allaient à leur tour s'angliciser. Seulement, les membres de la communauté marocaine tenaient à la dimension francophone de leur identité et souhaitaient avoir accès à des institutions religieuses de rite sépharade⁴⁶. S'établissant dans un contexte marqué par la consolidation de l'identité québécoise se déployant par une affirmation et une défense du fait français, les Sépharades étaient loin d'avoir anticipé de devoir faire face à une telle expérience avec leurs coreligionnaires. Les tensions ont rapidement émergé, tout comme la mobilisation de la jeune communauté d'origine marocaine qui a lutté pour préserver ses pratiques culturelles et culturelles spécifiques.

Bien que l'action des accueillants.es (anglophones et ashkénazes) était pleine de bonne volonté, elle devient rapidement une menace pour la préservation de l'identité judéo-marocaine marquée par l'action de l'AIU, l'attachement à la langue française et la transmission des traditions sépharades. La question scolaire est rapidement devenue un enjeu primordial. Orientés vers des écoles anglophones de la commission scolaire protestante – fréquentées par les enfants juifs depuis le début du siècle, les parents et les dirigeants communautaires craignaient l'anglicisation de la communauté, processus qui représentait une menace pour l'identité du groupe. À ce problème, ajoutons l'absence de lieux de culte leur permettant de pratiquer selon leurs propres rites et traditions.

Souhaitant assurer la survie de leur communauté, ces nouveaux dirigeants communautaires se sont organisés au sein d'associations dont le changement de nom témoigne de la reconfiguration et de l'affirmation identitaire du groupe : Association juive nord-africaine (1959) ; Groupement juif nord-africain (1961) ; Fédération des Sépharades de langue française (1965) ; Association Sépharade francophone (1966). Maintenant organisés au sein de la Communauté sépharade unifiée du Québec (CSUQ), les leaders communautaires ont développé des structures et des institutions qui ont assuré la transmission de la langue et de la culture française ainsi que des rites sépharades. La fondation de l'École Maïmonide en 1969 est sans doute la manifestation la plus éloquente de cette volonté de préservation d'une identité spécifique. Ses trois principes sont, à ce titre, parlants : « Le premier, le judaïsme dans la tradition sépharade, le second l'enseignement de la langue française, et le troisième, l'acquisition d'une connaissance de base de l'anglais⁴⁷ ».

Cette école, en plus d'assurer le maintien de la place du français au sein de la communauté, a permis — et permet toujours — la transmission des rites sépharades qui occupent une place importante du cursus scolaire. Le choix de migrer dans une région francophone, le processus d'affirmation culturelle de la communauté sépharade

du Québec face à la communauté anglophone et l'importante place qu'occupe l'École Maïmonide traduisent l'ampleur de l'action de l'AIU au Maroc. L'expérience d'établissement de cette communauté est donc indissociable des transformations provoquées par l'action de l'Alliance israélite universelle au Maroc pendant plus d'un siècle.

Conclusion

Dans cet article, nous avons entrepris d'étudier les migrations judéo-marocaines en nous intéressant aux relations entre les accueillants.es et les accueillies.es dans les contextes montréalais et français à la lumière des actions menées par l'Alliance israélite universelle au Maroc et en France à partir de 1862. Dans le cas français, nous avons vu qu'au départ, les accueillants.es semblaient percevoir d'un mauvais œil l'immigration nord-africaine en France, notamment parce qu'ils percevaient ces populations comme recluses et immobiles. Cet imaginaire fait écho au discours diffusé par l'Alliance israélite universelle à leur sujet. En ce qui concerne le cas montréalais, nous avons constaté qu'en réaction à l'attitude des dirigeants communautaires majoritaires, des membres influents de la communauté d'origine marocaine se sont organisés de manière autonome afin de préserver ses spécificités culturelles — particulièrement la dimension francophone acquise aux contacts des représentants.es de l'AIU œuvrant au Maroc — et dans le but de transmettre leurs traditions séparées aux générations futures. Si nous avons conclu que certaines réalités persistent, notamment des rapports de pouvoir, nous avons aussi constaté que la cohabitation a eu pour effet de transformer les représentations entre les différentes franges de la communauté, mais surtout, le regard des dirigeants communautaires sur les populations juives d'origine nord-africaine.

1

Emanuela Trevisan Semi, « Différents récits sur le départ des Juifs du Maroc dans les années 1960–1970 », dans Frédéric Abecassis, Karima Dirèche et Rita Aouad, dir., *La bienvenue et l'adieu*, Casablanca, Centre Jacques-Berque et La Croisée des Chemins, 2012.

2

E. Trevisan Semi, *Op. cit.*

3

Ce projet est dirigé par l'historienne Yolande Cohen, réalisé par le groupe de recherche Histoire, femmes, genre et migration et financé par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH). Ce papier est d'ailleurs une synthèse de différents articles co-écrits avec Yolande Cohen, de mon mémoire de maîtrise et de mes recherches doctorales.

4

Le corpus sur lequel repose la recherche dans laquelle s'inscrit cet article est constitué de nombreuses publications de l'Alliance israélite universelle parues de sa fondation aux années 1960. Notons, d'abord : *Bulletin de l'Alliance israélite universelle* (1860–1913); *Cahiers de l'Alliance israélite universelle-Paix et droit* (1921 à 1940, 1944 à 2003). Nous avons aussi dépouillé : le *Guide d'instruction destiné au personnel scolaire (1903)*, *Les 70 ans de l'École normale israélite orientale (1865–1935)* d'Albert Navon et des centaines de rapports trimestriels rédigés par du personnel posté au Maroc s'adressant au comité central de l'AIU à Paris (1865–1940).

5

Ce processus a été étudié par plusieurs historiens.nes. Cette historiographie, doublée des recherches effectuées pour mon mémoire

de maîtrise, me sert de base afin de voir en quoi consiste ce processus qui aura ensuite un impact considérable dans le processus d'établissement des Marocains. nes de culte et/ou de culture juive. Il est important de noter que les premières études sur le sujet (Rodrigue, Malino) ne portent pas toujours spécifiquement sur le Maroc et ont souvent été réalisées (Laskier) avant la restitution des archives que j'ai dépouillé pour mon mémoire et dans le cadre du projet précédemment nommé.

6

Comme le mentionne Edward Saïd dans *L'orientalisme*, Paris est un lieu phare de l'orientalisme, donc des savoirs – qu'ils soient représentatifs d'une réalité ou propres à l'imaginaire – sur les populations dites « d'Orient ». Si la démonstration de Saïd concerne davantage les populations musulmanes que juives lorsqu'il discute des représentations que se font les occidentaux des populations de cette région, ce système de connaissances et cet imaginaire colonial concernent tout autant les populations juives du Maghreb et du Machrek. Ella Shohat a d'ailleurs démontré dans son ouvrage *Colonialité et ruptures*, que jusqu'au début du XXe siècle, les populations juives du Maghreb et du Machrek n'avaient pas encore été dépouillées de leur arabité et que leur origine géographique ainsi que le fait d'être arabes étaient beaucoup plus déterminants dans les représentations que s'en faisaient les européens. nes que leur appartenance et pratique religieuse. Voir : Edward W. Saïd, *L'orientalisme : L'orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2003; Ella Shohat, *Colonialité et ruptures : écrites sur les figures juives arabes*, Montréal, Lux, 2021.

7

Ce système de connaissances et de représentations est ce que nous appelons orientalisme.

8

Un « dites » a été ajoutée pour souligner que le si certaines sociétés scientifiques le sont réellement à cette époque, il faut tout de même garder en tête qu'à cette époque, les sociétés de ce type qui s'intéressaient aux populations africaines et asiatiques étaient parfois influencées par différents biais et une forte altérité. Nous sommes aussi à l'époque où les sciences raciales se déploient.

9

L'affaire Mortara fait référence à l'histoire d'une jeune domestique qui a baptisé l'enfant

d'une famille juive pour laquelle elle travaillait. À la suite de cet événement, la police pontificale a enlevé de force l'enfant à sa famille. Se déroulant en 1858 à Bologne, cette histoire a suscité de vives passions et témoigne de l'antisémitisme qui régnait alors en Europe. En ce qui concerne les pogroms en Russie, nous faisons référence à de nombreux massacres qui ont eu lieu à l'encontre des Juifs. ves à partir de la décennie 1880, moment marqué par de fortes tensions politiques dans l'Empire russe. Ces violences ont causé la mort de milliers de Juifs. ves et provoqué l'immigration massive des populations voulant fuir l'antisémitisme.

10

En 1840, un groupe de Juifs est arrêté et accusé d'avoir enlevé un moine à des fins rituelles.

11

André Kaspi, *Histoire de l'Alliance israélite universelle de 1860 à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2010; Michael Laskier, *The Alliance Israelite Universelle and the Jewish Community of Morocco*, Albany, SUNY Press, 1984; Frances Malino, « The Women Teachers of the Alliance Israélite Universelle », dans *Jewish Women in Historical Perspective*, (dir. Judith Baskin), Détroit, Wayne State University Press, 1998; Aron Rodrigue, *De l'instruction à l'émanicipation: les enseignants de l'Alliance israélite universelle et les Juifs*, Paris, Calman-Lévy, 1994.

12

Alliance israélite universelle, *Nouveaux statuts de l'Alliance israélite universelle*, Paris, Imprimerie A. Wittersheim, 1861, 3.

13

Christine Chevalier-Caron, *Femmes, éducation et identité au Maroc sous domination française (1862–1962)*, Université du Québec à Montréal, Mémoire en histoire, 2016.

14

Il s'agit d'un terme récurrent dans les publications de l'Alliance israélite universelle. Les guillemets sont mobilisés puisque nous faisons référence au lexique de l'AIU et pour nous en détacher.

15

Saïd évoque d'ailleurs l'idée propre à l'orientalisme stipulant que la notion de liberté – au cœur même du républicanisme français – était complètement étrangère à ces populations dites « orientales ». Edward Saïd, *Op. cit.*

16

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, 3.

17

Edward Saïd, *Op. cit.*, p. 356

18

Nous utilisons ici le terme sépharade, puisque c'est ainsi que s'autoqualifient les Montréalais d'origine juive marocaine. Malgré tout, il faut être conscients.es que comme le souligne Julien Cohen-Lacassagne dans son essai *Berbères juifs*, Paris, La Fabrique, 2020 et Ella Shohat *Op. cit.*, une part significative de la population juive du Maroc sont des autochtones de cette région et leur présence y est millénaire.

19

Alliance israélite universelle, « Procès-verbal de l'Assemblée générale de l'Alliance israélite universelle tenue le 18 juin 1863 », *Op. cit.*

20

Alliance israélite universelle, *Guide enseignant*, 1903.

21

Ibid.

22

Alliance israélite universelle, *Instructions générales pour les professeurs*, Paris, 1903, p. 92.

23

Albert H. Navon, *Les 70 ans de l'École normale israélite orientale*, Paris, Durlacher, 1937, p. 53.

24

Yolande Cohen et Christine Chevalier-Caron, « Imaginaire colonial et reconfigurations du judaïsme en France : une régénération », *Archives juives*, n° 53, 2020, p. 106–107.

25

Le cas de l'Algérie est bien différent. Sous domination coloniale depuis 1830, le processus de francisation est assuré par la puissance coloniale qui fait de cette région un département français et non une simple colonie.

26

Alliance israélite universelle, « L'œuvre des écoles », *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 1865, V-VI.

27

Alliance israélite universelle, *Instructions générales pour les professeurs*, Paris, 1903, p. 94-95.

28

Yolande Cohen et Christine Chevalier-Caron, « Imaginaire colonial et reconfigurations du judaïsme en France : une régénération », *op. cit.* p. 111.

29

William Oualid, « La crise du judaïsme oriental et l' "Alliance israélite" », *Paix et droit*, n°10, 1931, p. 7–11.

30

Albert H. Navon, *Les 70 ans de l'École normale israélite orientale*, Paris, Durlacher, 1937, p. 53.

31

Rabi, « Le destin des Juifs marocains nous engage tous », *Les cahiers de l'Alliance israélite universelle*, n° 90, 7

32

Si, comme le démontre Ella Shohat, la situation au Moyen-Orient a fait des qualificatifs Arabe juif et Juif arabe des oxymores, ce n'était pas du tout le cas jusqu'aux années 1930 et 1940. L'origine « sémite » et géographique étaient alors beaucoup plus déterminantes dans la conception que les européens. nes se faisaient des populations du Maghreb et du Machrek. Juifs.ves et musulmans.es étaient, à leurs yeux, avant tout « sémites », arabes, amazigh, kabyle, etc. La distinction religieuse ferme est très récente et a gagné en importance avec la création de l'État d'Israël. Le processus de « blanchissement » des populations juives de ces régions se serait fait plus tardivement, mais sans pour autant avoir éliminé les frontières entre ce qu'il est aujourd'hui commun de qualifier d'ashkénazes et de sépharades. Ella Shohat, *Op. cit.*

33

Narcisse Leven, *Cinquante d'histoire: l'Alliance israélite universelle (1860–1910)*, tome 2 Paris, Librairie Felix Alcan, 1911–1920, p. 100.

34

Yolande Cohen et Christine Chevalier-Caron, « Imaginaire colonial et reconfigurations du judaïsme en France : une régénération », *Op. cit.*

35

La démonstration qui suit est tirée de l'article « Imaginaire colonial et reconfigurations du judaïsme en France : une régénération ? ». Yolande Cohen et Christine Chevalier-Caron. « Imaginaire colonial et reconfigurations du judaïsme en France : une régénération ? », *Archives juives*, vol.1, n° 53, 2020, p. 103–126.

36

Mme Brahim, Rabbin Chekroun, Léo Hamon, Mme Levy-Willard, Mme, J. Samuel, Mlle Schwon, Émile Touati et Rabbin Zaoui, « La communauté et l'intégration des Juifs Nord-Africains », *L'Arche*, n° 15, 1956, p. 33.

37

Mme Brahim, Rabbin Chekroun, Léo Hamon, Mme Levy-Willard, Mme, J. Samuel, Mlle Schwon, Émile Touati et Rabbin Zaoui, « La communauté et l'intégration des Juifs Nord-Africains », *Op. cit.*, p. 34.

38

Mme Brahim, Rabbin Chekroun, Léo Hamon, Mme Levy-Willard, Mme, J. Samuel, Mlle Schwon, Émile Touati et Rabbin Zaoui, « La communauté et l'intégration des Juifs Nord-Africains », *Op. cit.*, p. 34.

39

André Neher, « L'esprit du judaïsme français », *L'Arche*, n° 44, n/d.

40

Claude Tapia, « Le rapatrié en 1965 : portrait d'un inconnu ? », *L'Arche*, n° 96, 1965, p. 16.

41

Cette thématique semble gagner l'intérêt d'un nombre grandissant d'historiennes des judéités en France. Nous pouvons notamment penser aux récents travaux de Maud Mandel et de Martine Cohen. Martine Cohen, « Laïcité et intégration des vagues migratoires juives et musulmanes en France », dans Patrick Weil (dir.), « Politique de la laïcité en France », 2007, p. 571–589; Maud Mandel, « Philanthropy or Cultural Imperialism? The impact of American Jewish Aid in Post-Holocaust France », *Jewish Social Studies*, vol. 9, n° 1, 2002, p. 53–94; Maud Mandel, *Muslims and Jews in France: History of a conflict*, Princeton,

Princeton University Press, 2014. Martin Messika, *Politique de l'accueil: États et associations face à la migration juive du Maghreb en France et au Canada des années 1950 à la fin des années 1970*, Rennes, Presses de l'Université de Rennes, 2019.

42

/I, « L'intégration communautaire dans l'Hexagone », *L'Arche*, n° 182, 1972, p. 56.

43

Jacques Bensimon, *20 ans après...*, ONF, 1977, 56 minutes.

44

M. Messika, *Op. cit.* et 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 et Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2016, p. 117.

45

Jewish immigrant aid services a facilité une part considérable des migrations des années 1950 et 1960.

46

Il y avait certes la synagogue espagnole et portugaise d'appartenance sépharade, mais les rites et la liturgie étaient très différentes de la pratique des Juifs originaires du Maroc.

47

Jean-Claude Lasry, cité dans : Christine Chevalier-Caron, « De l'Alliance israélite universelle à l'école Maimonide », dans *Les Sépharades du Québec : parcours d'exils nord-africains*, Montréal, Del Busso éditeur, p. 110.