

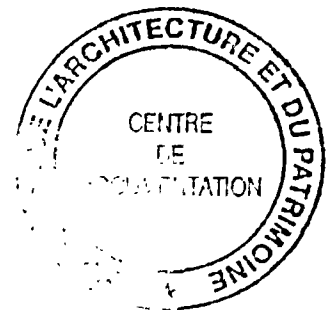
91

A O Y O F R G O

Ethnographie d'une minorité ethnique

Les juifs nord-africains

en haïce -



Joelle Bahloul

1981.



145112

Une étude qui se donne pour objectif d'appréhender avec les outils méthodologiques et théoriques de l'ethnographie les conditions d'existence des Juifs nord-africains en France et en tant que minorité ethnique, voit très rapidement son champ d'observation se circonscrire de lui-même dans les mécanismes familiaux.

Cette première considération amène trois rappels, concernant la perspective ethnologique de notre étude.

1 . Une telle approche envisage en effet le groupe juif nord-africain comme une "minorité ethnique" : cela suppose déjà que le Judaïsme et la judaïcité soient perçus dans leur dimension collective . Rejetée ici la perspective de la sociologie ou de l'anthropologie des religions qui ne s'intéresserait, en l'occurrence, qu'aux messages spirituels et éthiques sinon mystiques contenus dans la tradition juive, et qui concluerait à percevoir le Judaïsme comme une réalité purement religieuse. De même est évitée l'approche qui viserait à s'interroger dans des termes quelque peu mystiques eux-mêmes, sur la singularité existentielle de l'être juif. Notre étude envisage cette réalité juive spécifique, celle originaire d'Afrique du Nord, dans les termes de l'analyse barthienne de l'ethnicité , à savoir comme une forme d'organisation sociale a. fondée sur le partage de valeurs fondamentales (éthiques, culturelles, historiques), b. bâtie sur un type défini de communication et d'interactions et c. sur un système de détermination de l'appartenance qui identifie le groupe pour lui-même et à l'égard d'autrui : dans ces mécanismes complexes est inscrit son propre mode de reproduction. (1) Ainsi puisque cette étude se proposait d'envisager le Judaïsme comme une organisation sociale, c'est la collectivité structurée qui en devenait l'objet sociologique et non l'"être juif" d'origine nord-africaine. Il était inutile alors de poser le problème de la définition de l'être juif comme définition de l'objet, que tant de recherches sociologiques sur les Juifs se donnaient comme préalable.

(1) BARTH, F., (ed.) Ethnic Groups and Boundaries, Little, Brown & co, Boston, 1969, p.10 .

Ce qui nous intéresse ici, ce sont les mécanismes d'appartenance des individus au groupe juif nord-africain, le fonctionnement social d'une collectivité qui trace ses frontières et définit son mode de socialisation interne dans la société majoritaire.

Or la famille juive nord-africaine semble se trouver au coeur de nombres d'enjeux sociaux et culturels propres à l'existence minoritaire qui fait quotidiennement l'expérience de la différence. Dans la plupart des cas, ce sont les mécanismes familiaux, dans une gamme très diversifiée de formulations, qui s'attachent à définir la dualité de cette expérience en traçant des frontières entre un univers, un champ existentiel, où l'on se préserve et le monde extérieur où l'on doit établir des relations équilibrées avec l'Autre. Pour nombre de ces Juifs nord-africains, ce sont la domesticité, le temps et le domaine familiaux qui constituent cet univers intime. Car cette famille apparaît d'abord comme un vaste réseau de relations complexes dans lesquelles se trouve formulée une logique fondamentale : celle qui articule l'insertion, l'inscription des individus dans la collectivité juive elle-même.

Transposée
à d'autres
SP

2. Nous nous étions proposée, dès le début de notre étude, de saisir les formes d'expression de cette différence juive nord-africaine par le questionnement des modes de vie quotidiens envisagés comme systèmes de signes distinctifs. Autrement dit, il s'agissait d'appréhender la condition de cette minorité ethnique comme condition d'existence quotidienne. Car tandis que les sciences humaines se sont beaucoup interrogées sur la "religion juive", sur l'histoire et les messages spirituels particuliers à la tradition hébraïque, peu d'entre elles se sont intéressées aux modes de vie juifs, à l'existence juive en France. Or cette existence, cette différence chaque jour réinventée par le groupe minoritaire s'articule dans nombre de pratiques domestiques, c'est-à-dire dans le foyer, là où précisément se déploient les relations familiales. Il semble en effet que quelle que soit sa formulation, la différence existentielle du juif nord-africain, son "ethnicité", soit inlassablement prise en charge par la famille qui élabore des codes domestiques et matériels immédiats et subtilement diffus dans le continuum de la vie de tous les jours dans lesquels l'individu puise les termes de son identité.

C'est donc d'une ethnographie curieuse qu'il va s'agir ici, d'un regard qui doit chercher les mécanismes sociaux dans le moindre détail de l'existence quotidienne.

3 . Cette ethnologie du Judaïsme nord-africain, étant celle d'un groupe minoritaire en France, est aussi un regard porté sur une collectivité brutalement déracinée de sa contrée d'origine . Un regard qui se propose non seulement d'étudier la position des frontières de la différence, entre le Soi et l'Autre, mais aussi d'enregistrer les réponses que le groupe apporte à son nouveau destin en Occident, après s'être séparé d'une contrée où il était enraciné depuis plus de vingt siècles.

Car "la seule constante historique du Maghreb, depuis l'aube de son histoire, écrit A. Chouraqui, est constituée par la présence ininterrompue des Juifs (...) Seul, parmi toutes les entités humaines présentes au Maghreb, le Juif a connu, sans perdre son identité, la longue série d'empires qui ont gouverné cette terre depuis Carthage jusqu'à la France."(1)

Les origines du peuplement juif en Afrique du Nord restent à ce jour encore très hypothétiques bien que d'aucuns s'accordent pour les faire remonter jusqu'à la plus haute Antiquité : des Hébreux auraient d'abord suivi les Phéniciens jusqu'en Numidie, vers le VIIIème siècle avant notre ère; la communauté de destin entre les deux peuples aurait alors été fondée sur des affinités d'ordre culturel et surtout linguistique, mais aussi économique : des Juifs ont pu avoir pris part aux activités commerciales développées par les Phéniciens sur le littoral ouest-méditerranéen. D'autres auteurs soutiennent cette thèse de l'origine palestinienne des premiers immigrants juifs en Afrique : ainsi la destruction du premier temple de Jérusalem, en 586 avant J.C. peut avoir eu pour conséquence des migrations massives de populations juives vers l'ouest méditerranéen, fuyant les grandes déportations en Babylonie.

De l'époque romaine, les découvertes archéologiques ont mis en évidence l'existence de nombreuses communautés juives organisées en Afrique septentrionale, et ce jusqu'aux IIIème et IVème siècles, communautés probablement grossies au IIème siècle par les migrations des Juifs de Cyrénaïque après la répression de la violente révolte contre Trajan.

Implantées en pays berbère ces communautés semblent avoir vécu au contact très étroit, et notamment dans l'arrière-pays, des populations

(1) CHOURAQUI, A., La Saga des Juifs en Afrique du Nord, Paris, Hachette, 1972, p. 9 .

autochtones : des solidarités d'ordre politique se tissent , contre les pouvoirs successifs, romain et byzantin, et des échanges divers , économique mais aussi culturel et linguistique circulent entre Juifs et Berbères, si bien que l'histoire est incapable aujourd'hui de dire si ce que l'on peut appeler , à l'évidence, la culture judéo-berbère, est issue de la berbérisation des Juifs ou de la judéisation des Berbères .

Avec la domination musulmane en Afrique du Nord, le statut des Juifs comme entité sociale et nationale est soigneusement règlementé dans les dispositions du système de la 'dhimma', à la fois protecteur et humiliant. Le Juif toléré par l'Islam est confiné dans une sorte d'incapacité légale qui veut signifier son infériorité dans le monde musulman dominant. Dans les grandes villes notamment où ils sont les plus nombreux, les Juifs sont contraints à la distinction vestimentaire , limités dans leurs actes et leurs comportements courants : simplicité et sobriété dans le port du vêtement, humilité devant son voisin musulman sont imposées au Juif qui, par ailleurs, est redevable d'un tribut et de taxes commerciales discriminatoires devant l'autorité islamique locale. Aucune pratique, quelle soit professionnelle, commerciale ou religieuse, aucun geste, aucune posture, ne sont permis au Juif qui le mettraient dans un rapport d'autorité sur son voisin musulman . Discriminé mais à la fois profondément intégré à la vie arabo-berbère locale, le Juif maghrébin acculture coutumes maghrébines et prescriptions bibliques et peu de signes, ^{le distinguent} dans ses comportements domestiques quotidiens, de son voisin musulman, si ce ne sont les pratiques commandées par la loi religieuse. Le Juif maghrébin pense, mange, se marie comme l'Arabe, la famille juive patrilinéaire et patriarcale diffère peu, dans son organisation, de la famille arabe et la tradition juive maghrébine inscrit sa personnalité dans cet univers maghrébin diversifié.

Pendant cette période islamique, les communautés juives sont soumises à l'arbitraire des multiples pouvoirs dynastiques, protégées par les uns, opprimées par les autres : au XIIème siècle , les Juifs de l'Ouest maghrébin, poursuivis par la répression almohade qui organise des conversions forcées, se réfugient en Espagne musulmane qui connaît alors l'Age d'Or du Judaïsme sépharade. Deux siècles plus tard, on assiste au mouvement inverse puisque le Maghreb accueille, dès 1391 et jusqu'en 1492, les Juifs fuyant l'Espagne , suivis après cette date par les Marranes. Ces immigrations massives modifièrent considérablement la configuration des communautés juive

du Maghreb où Juifs autochtones, très imprégnés des traditions arabo-berbères et Juifs d'Europe s'affrontent pour imposer leurs codes coutumiers respectifs. Enfin, ce Judaïsme nord-africain très diversifié accueille, vers les XVIème et XVIIème siècles, des Marranes portugais, des Juifs de France et d'Italie, (de Livourne notamment installés dans l'Est maghrébin), et de Constantinople; chacune de ces communautés apporte dans le creuset juif nord-africain sa personnalité linguistique, son code coutumier propre, constituant dans cette contrée qui connut tant de migrations d'origines multiples, une entité juive aux traditions riches de diversité. Une communauté se distinguant par sa pluralité mais aussi par son organisation interne qui, dans le régime ottoman mis en place dès la fin du XVIème siècle, acquiert toutes les caractéristiques d'un système minoritaire national : discriminé certes, par le vieux statut de 'dhimmi' , elle bénéficie d'une autonomie judiciaire et administrative, et de structures communautaires balisées par certaines fonctions traditionnelles telles le 'guizbar' (intendant), le 'gabay' (responsable des rites funéraires), le 'moqqadem', chargé de prélever l'impôt juif, mais encadrées surtout par le personnage du rabbin, leader spirituel et social à la fois. Des communautés organisées et structurées mais aussi concentrées géographiquement dans des quartiers "juifs", le mellah au Maroc, la hara en Tunisie.

L'arrivée des Français en Afrique du Nord va considérablement modifier le visage de ces communautés, et le destin des Juifs maghrébins qui entament alors leur long cheminement vers l'émancipation et l'acquisition de la citoyenneté, avec des situations diverses puisqu'au Maroc, les Juifs resteront sujets du sultan et protégés par les souverains chérifiens locaux jusque dans les années 1910 où certains d'entre eux pourront acquérir la nationalité française par naturalisation. Ceux qui résident dans la Régence de Tunisie, sous domination française depuis 1881, pourront également se naturaliser à partir du début du siècle.

En Algérie, la situation sera toute différente, puisque ce pays devient colonie française en 1830 et qu'en 1870, l'adoption du fameux décret Crémieux attribue la citoyenneté française à l'ensemble de la communauté juive.

L'occidentalisation des Juifs maghrébins n'a donc pas suivi les mêmes processus dans les trois pays du Maghreb, et n'a pas non plus été égale dans toutes les couches sociales. Les milieux les plus défavorisés

ont tendance à rester plus fidèles aux traditions que les grandes bourgeoisies très tôt francisées et fascinées par les modes de vie occidentaux . C'est par la scolarisation que le pouvoir colonial, soutenu par les instances consistoriales de France ici, par l'Alliance Israélite Universelle là, entame le puissant processus de francisation des Juifs du Maghreb. Dans les grandes villes surtout, ce processus démarre avec l'apprentissage de la langue. C'est la phase de l'école "civilisatrice" qui tente d'extraire les Juifs de leur univers puissamment traditionaliste. L'acculturation des modes de vie mêmes a donc ^{été} la plus effective dans l'usage de la langue. Plus on s'occidentalise, plus on abandonne les dialectes ancestraux, judéo-arabes ici, judéo-italiens ou judéo-espagnols là, pour les remplacer petit à petit par le français, et ne leur conservant que les moments les plus intimes de la vie quotidienne. Après la guerre 14-18, importante expérience militaire du Juif algérien sous les drapeaux français, la langue ancestrale de ces nouveaux citoyens de France est progressivement battue en retraite et les jeunes pères juifs de retour du front, participant au patriotisme stimulé par la victoire française, manifestent leur reconnaissance à l'égard de la métropole par la francisation des prénoms de la génération née après la guerre : les petits moïse, braham et rachel deviennent maurice , albert et mireille, et même parfois victor - traduire "victoire".

De même les immigrations vers la France ne se sont pas déployées dans les mêmes rythmes , pour les trois communautés : à partir des années soixante, si les Juifs d'Algérie ont massivement rejoint la France dont ils étaient citoyens, ceux du Maroc, et parmi les plus pauvres, se sont tournés en grande partie vers Israël, guidés d'ailleurs en cela par la dynamique action des mouvements sionistes . Nombre d'entre eux ont également émigré au Canada ; les immigrants juifs marocains en France sont issus de milieux sociaux plus aisés (1) . On peut dire en revanche que l'immigration des Juifs de Tunisie s'est déployée très progressivement et sur environ vingt années dès l'accession de ce pays à l'indépendance.

L'histoire contemporaine de ce Judaïsme maghrébin est donc fondamentalement liée d'une part à l'histoire coloniale de la France, et surtout au processus de décolonisation du Maghreb qui a conduit à l'émigration massive vers les pays occidentaux : déracinement géographique mais aussi séparation d'avec une contrée où s'est forgée la tradition de ces commu-

(1) Près de 18000 Juifs résident encore au Maroc et constituent l'une des communautés juives les plus importantes en pays arabe.

nautés depuis les temps les plus anciens.

Constituant plus des 60% du judaïsme français , les 400000 Juifs nord-africains de ce pays contribuent aujourd'hui à en faire la communauté juive la plus imposante d'Europe occidentale . Concentrés en région parisienne, dans le midi méditerranéen, le long de la vallée du Rhône et dans le Sud-Ouest, ces Juifs maghrébins dont la plupart sont partiellement ou totalement francophones sont désormais entrés dans une phase toute nouvelle de leur destin et se trouvent comme à la charnière entre deux époques : il nous intéressera ici de saisir les mécanismes par lesquels ils tentent de tracer le lien entre ces deux époques.

Car le grand départ des années soixante marque une profonde rupture à la fois dans les esprits et dans la mémoire collective, mais aussi dans les pratiques existentielles qui sont loin d'être restées insensibles aux bouleversements de l'histoire . La tradition juive maghrébine, érodée par l'eupéanisation des manières d'être et de penser , paye aujourd'hui le prix de la longue "marche vers l'Occident" : organisation familiale détruite, transformation des conceptions du temps et des rapports sociaux, le revers de l'émancipation, c'est aussi l'abandon progressif des valeurs culturelles qui faisaient la force et la richesse de la tradition juive dans ces pays du Maghreb. A force de transiger avec la culture majoritaire, cette tradition paraît s'être retranchée dans le refuge domestique et dans l'intimité des liens familiaux.

Ainsi c'est cette réalité sociale complexe, articulée à la fois dans l'expérience minoritaire , dans celle du déracinement et dans des processus historiques aux apports multiples que nous nous proposons ici de déchiffrer dans le cadre des mécanismes familiaux : il nous importera de comprendre comment la famille, cet antique bastion de maintien des traditions juives, s'inscrit dans cette grande rupture en formulant des réponses nouvelles, un dialogue équitable avec une expérience qui parfois menace la collectivité minoritaire.

x x x

La spécificité ethnologique de notre étude se situe également dans le choix de notre méthode d'investigation , guidée en même temps par des préoccupations d'ordre théorique : la famille est ici envisagée en sys-

tème de relations de parenté , en réseau généalogique . C'est donc d'un regard microscopique qu'il s'agira ici : saisir les mécanismes collectifs dans le détail pour les rapporter au contexte extérieur dans lequel cette famille baigne , une sorte de photographie de la famille juive nord-africaine qui, par la focalisation sur le statut et les relations des membres du groupe, tente de repérer le balisage des frontières , le rapport entre cette intimité familiale et le monde de l'Autre.

Nous avons donc élaboré notre observation dans le cadre de la famille elle-même, avec le souci de reconstituer d'abord ce réseau familial en faisant apparaître tous les individus qui le composent et leur place dans le schéma généalogique . Mais pas seulement. Il s'agissait aussi de mettre en relief la dynamique des rapports entre ces différentes personnes, leur manière de s'inscrire dans ce groupe et dans la société. Il est clair que le relevé généalogique nous a fourni de premiers éléments d'information, mettant en évidence la taille et les structures du réseau familial mais aussi son histoire, individuelle et collective, la terminologie de la parenté , les formes et les enjeux de l'attribution du prénom, les stratégies matrimoniales et la fonction du mariage dans les mécanismes familiaux.

Les entretiens non et semi-directifs ont permis d'"animer" ces relevés généalogiques, souvent structurés sur le plan généalogique eux-mêmes, ou sur le schéma biographique, ils complétaient les premiers éléments bruts par des informations de détail sur le destin et les rapports des individus, sur les occasions de rencontres familiales, l'évolution des mécanismes résidentiels.

Entretiens-récits également : ces documents relatent le déroulement des grands événements familiaux que sont les fêtes du calendrier hébraïque et celles du cycle de vie, ces "rites de passage" guidés et pris en charge par la famille : la naissance, le mariage, le deuil.

Notre observation ne s'est cependant pas limitée à ces entrevues. Nous avons tenté, dans la mesure du possible et là où la qualité de nos contacts nous le permettait, de pratiquer une observation ^{directe} des faits et processus relatés, c'est-à-dire une observation "en direct" : présence active dans les cérémonies nuptiales ou de naissance, dans les rencontres familiales festives du cycle hebdomadaire et annuel. Car il nous semble que la

collaboration méthodologique de l'entretien et de l'observation directe permet le redressement et le réajustement permanent et réciproque de l'information fournie par l'une ou l'autre de ces techniques . L'entretien qui valorise la parole en la sollicitant a souvent ouvert le contact sur une communication plus profonde, plus enrichissante dans l'observation : de cette complicité naissait l'invitation à participer à l'intimité de la rencontre familiale . Dans le plupart des cas, c'est l'entretien qui ouvrait la voie à l'observation directe, qui la préparait , non seulement parce qu'il facilitait le contact avec nos interlocuteurs mais aussi parce qu'il formulait des embryons d'information que l'observation directe savait ensuite compléter, approfondir.

Au total, une cinquantaine d'entretiens ont été effectués, individuels et parfois collectifs, dans une trentaine de familles : nous avons pris soin d'interroger, dans une même famille, différentes personnes, en tentant de faire apparaître la logique collective propre.

De plus, nous avons tenu compte de quatre types de variables :

- le statut social qui, bien entendu, intervient non seulement dans le destin des individus et dans leur intégration dans la société majoritaire, mais aussi dans les stratégies matrimoniales et le lien à la tradition juive;
- l'âge qui permet de mettre en relief les différences et l'évolution des comportements d'une génération à une autre;
- l'origine géographique (Maroc, Algérie, Tunisie) qui, comme nous l'avons vu, modifie considérablement les histoires familiales et les coutumes mais imprègne aussi fortement les manières de s'identifier;
- enfin la localisation géographique en France : jusque là nos enquêtes ont été effectuées en région parisienne, à Nice et à Marseille.

I. La famille comme "réseau"

La famille juive nord-africaine est une "grande famille", par sa taille effective mais aussi par son impact sur l'existence individuelle. On en parle en termes de "tribu", de "clan" ; elle est, pour nombre de ces Juifs, à la fois cette collectivité rassurante à laquelle on appartient et dont on se solidarise, et en même temps ce groupe qui exerce une pression parfois vécue comme contraignante sur la vie de chacun. Incontestablement, elle incarne un "idéal" de cohésion et d'unité solide, l'anti-solitude et le "lien". Tout se passe comme si cette réalité sociale fonctionnait sur un discours moral : la terminologie familiale elle-même relève d'un ordre quasi-éthique dans l'expérience juive.

* Idéal de convivialité d'abord : la famille, c'est "être ensemble", avoir le "sens de la famille", c'est "ils sont tous là", ils sont "tous les uns chez les autres" : un idéal de liens serrés, de chaleur et d'opulence relationnelle qu'incarnent les grandes réunions festives où nombreux sont les convives, abondante la nourriture, où l'on a rallongé les tables et les soupes, où épaisse est l'atmosphère, où il y a du bruit, où l'on se sent lourd en sortant de table, où l'on parle beaucoup, l'on rit beaucoup, où les enfants ne cessent de crier et de bourdonner ... Un idéal d'appartenance, un grand bâtiment de béton protecteur, telle est cette famille idéale.

C'est aussi la solidarité et la générosité, du moins l'attend-on de cette famille protectrice. C'est la présence des proches lorsque l'un d'entre eux est en difficulté : c'est le salut de l'individu au destin de solitude : on le visite, on l'invite pour les fêtes, pour shabbath, on lui attribue une fonction familiale qui est sa reconnaissance. Pourtant, il s'agit là d'une solidarité qui n'est pas toujours effective, une générosité qui n'est qu'attendue. C'est le modèle qu'imprègne tous les discours, toutes les représentations sociales. La famille constitue inmanquablement un "modèle", un "moyen de rationaliser (...) la structure sociale" elle-même.(1)

En quoi ce modèle est-il si prégnant dans un groupe minoritaire? La famille protège, nous dit-on, ses enfants en particulier; elle les protège "des autres" et de la société; or n'oublions pas que cette société

(1) BOURDIEU, P., Sociologie de l'Algérie, Paris, P.U.F., 1970 (3ème ed.), p. 18.

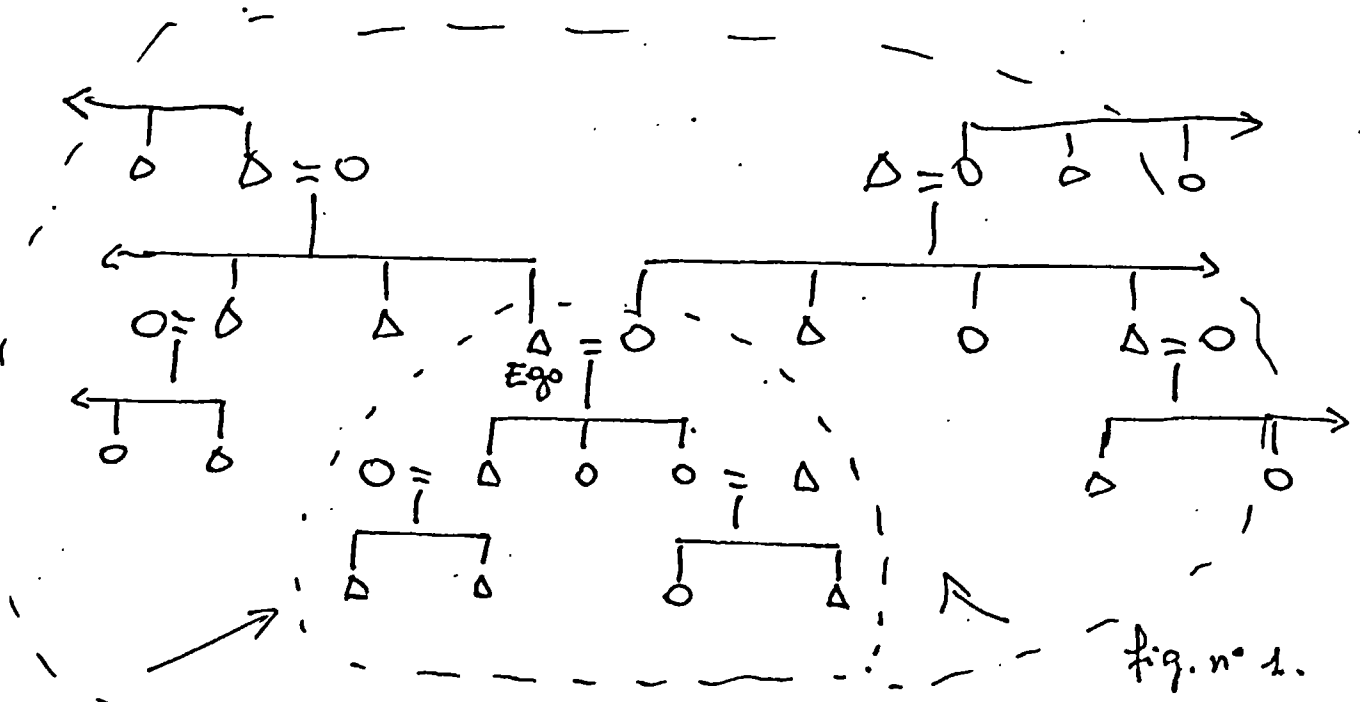
est celle des autres, celle où la famille juive nord-africaine fait quotidiennement l'expérience de sa différence. On nous dit : "S'ils pouvaient nous garder tout le temps, ils le feraient ." Ainsi, cette famille n'est pas le lieu d'apprentissage de la société mais celui de l'apprentissage de la différence. Pour cela elle aurait tendance à se replier sur elle-même, à dresser des frontières si étroites qu'elles en deviennent étouffantes, portant ^{dans} ses structures sa propre menace : trop se fermer c'est risquer l'éclatement des frontières : les individus ressentent ce béton comme un "carcan". Ainsi, il semble bien que le mécanisme familial, déchiré entre une tendance au repli excessif sur le soi chaleureux et protecteur, et la menace de l'éclatement vers l'extérieur, incarne de manière effective la réalité du groupe juif minoritaire et déraciné dans la société majoritaire.

* Réseau complexe de relations de parenté, la famille juive au Maghreb fonctionnait presque quotidiennement "au sens large" . Horizontalement, elle est nombreuse, 8 à 10 personnes en moyenne par cellule familiale, partageant leur vie domestique et professionnelle souvent. La résidence est patrilocale, on ne quitte pas le foyer du père avant le mariage et au mariage, les épouses des fils viennent vivre au domicile de leurs beaux-parents, de leur beau-père plus exactement. Plusieurs familles finissent par partager ce foyer, et verticalement, trois générations s'y co-toient : les grands-parents veufs sont pris en charge par leur descendance. De plus, pères et fils vivent d'une même entreprise , commerciale souvent : la famille prenait aussi en charge la formation professionnelle de ses membres.

Aussi, du fait de la concentration géographique des communautés juives, les rapports familiaux étaient très serrés : le réseau quotidien de relations familiales des parents et enfants, des frères et soeurs respectifs des deux parents, des grands-parents respectifs et même parfois au-delà, des soeurs et frères des deux parents (voir fig. n°1)

Dans ce réseau aussi se tissait, il n'y a pas moins d'une génération, un grand nombre d'activités quotidiennes et festives, amicales aussi souvent :

" On aimait tellement la famille qu'on y trouvait aussi nos amis."
Beaucoup de choses avaient déjà changé au Maghreb, et surtout après la



seconde guerre mondiale : réduction de la taille des familles , acquisition d'indépendance vis-à-vis du père, difficultés de nourrir de grandes familles sur une seule entreprise . De même , les réseaux de relations familiales s'étaient considérablement rétrécis.

Le déracinement géographique, l'éclatement des communautés et la dispersion familiale ont accentué ce processus . Aujourd'hui, les schémas généalogiques montrent une progression dans la réduction de la taille des familles (moyenne parents-enfants : 5 à 6 personnes).

Avec l'émancipation et la scolarisation, on assiste à un éclatement des familles comme unités socio-économiques : les fils travaillent moins avec leurs pères ou frères, bien que les associations professionnelles à l'intérieur de la famille restent encore de tradition. Ce processus a été en particulier l'un des effets du déracinement : dans bien des cas, lorsque le départ s'est effectué en famille, les problèmes soulevés par la réinsertion professionnelle se sont résolus de manière solidaire par le groupe familial, et l'association professionnelle (dans le cas commerçant notamment) a constitué une réponse collective à la pénibilité des effets du

déracinement dans la vie matérielle .

De fait pourtant, ces associations ont tendance à se raréfier en même temps que l'on descend dans la pyramide des âges et que l'on monte dans la hiérarchie sociale : dans la génération née après la deuxième guerre mondiale, l'apprentissage du métier n'est plus commandée par les règles collectives de subsistance familiale mais par des aspirations individuelles développées pendant la scolarisation. Dans bien des cas, et notamment parmi les plus défavorisés, l'école aura aidé les jeunes Juifs maghrébins à sortir de la précarité et de la vulnérabilité du statut social de leur famille en leur donnant les moyens d'insertion dans des professions plus "rentables". Telle était aussi l'aspiration des parents , visant à donner à leurs enfants des conditions de vie meilleures que celles dont ils étaient dotés. Finalement, l'école a joué non seulement au plan professionnel mais aussi à celui des relations domestiques et quotidiennes contre la famille : entraînant une mobilité sociale et une ascension remarquables , elle a souvent remplacé dans la recherche de la sécurité matérielle la solidarité familiale. Lorsqu'on observe l'évolution des activités professionnelles sur trois générations, celle née au début du siècle, celle née après la première guerre mondiale, et celle née après la deuxième guerre mondiale, on est frappés de voir à quel point l'ascension sociale a été rapide et assez radicale pour nombre de familles passant de métiers artisanaux ou d'emplois de petits ouvriers à de brillantes carrières libérales, et parfois même universitaires ou à la création de commerces substantiels (voir fig n°2).

De même les phénomènes de transmission du métier en ligne masculine, et aussi féminine autrefois si courants se sont aujourd'hui amoindris : les fils auraient plutôt tendance à rejeter la profession du père .

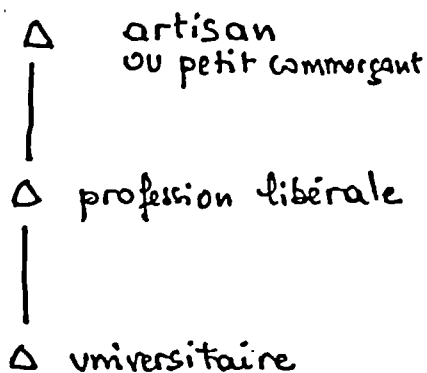


fig. n° 2.

Précisons enfin que ces processus d'ascension sociale se sont plutôt développés dans les milieux originaires des grandes et moyennes implantations urbaines où la francisation des Juifs s'est faite plus en profondeur, tandis que ceux issus des communautés les plus traditionalistes de l'arrière-pays maghrébin ont connu une mobilité sociale moins rapide et moins profonde.

Enfin il faut ajouter que le statut des femmes connaît lui aussi une certaine émancipation professionnelle, notamment pour celles originaires ^{d'Algérie} ou de Tunisie nées dans les années vingt ; elles vont commencer à travailler donc à sortir quelque peu de l'univers domestique : leur rôle au sein de la famille contribue alors remarquablement à aider l'organisation domestique à s'inscrire dans l'époque moderne .

Ainsi l'émancipation et la scolarisation progressives des jeunes Juifs a conduit à un rétrécissement considérable du volume et de l'étendue des rapports familiaux : la famille aujourd'hui est très rarement impliquée dans le devenir professionnel de ses membres ; tandis que celui-ci se déployait autrefois dans le cadre des relations familiales et prenait toute sa part dans le repli sur le soi intime, il est aujourd'hui devenu le lieu de l'échange avec l'Autre : c'est sur le lieu du travail , après la phase de l'école, que s'élaborent nombre de pratiques de la différence, et aussi le Dialogue, l'insertion dans la société majoritaire. Souvent le métier est vécu et désigné comme l'anti-famille : au travail, on vit dans les mêmes conditions et on connaît les mêmes expériences, ^{que l'Autre} on lui ressemble. Mais surtout, cet échange et ce dialogue se concrétisent, en même temps qu'ils sont symbolisés, dans des professions -libérales et commerçantes - où les Juifs nord-africains se sont spécifiquement concentrés : professions "libérales" mais aussi de l'échange, du dialogue avec l'Autre ; c'est le médecin , l'avocat, le commerçant, qui dans leur quotidien professionnel apprennent à dialoguer avec leur interlocuteur majoritaire, à se placer par rapport à lui et dans la société française d'une manière générale. Professions de la parole, du verbe et de l'interaction , elles contribuent à formuler la différence dans les mots et dans l'apprentissage quotidien et immédiat du dialogue.

Le contrecoup de cette évolution professionnelle , c'est donc l'appauvrissement des rapports familiaux : autrefois étendue ^{relations avec} aux oncles, tantes, cousins, l'expérience professionnelle est aujourd'hui quasiment individuelle et n'implique tout au plus que le noyau familial .

De même, les règles de résidence familiale ont été atteints par le processus d'émancipation. De ce point de vue également, la famille s'est souvent réduite au noyau parents-enfants. Dans bien des cas pourtant la grand-mère vivra au domicile d'un de ses enfants - fils ou fille aînés sou-

vent - après la disparition du grand-père (1). Dans bien des cas et parmi les familles les plus "aisées", ce noyau^{même} sera atteint dans ces règles de résidence : lorsque les enfants accèdent à la majorité, souvent ils désirent résider individuellement avant même le mariage, processus étroitement lié à l'assouplissement des règles concernant la sexualité . Mais cela est beaucoup moins fréquent dans les familles modestes, petits employés et ouvriers, où l'on ne laisse "partir" les enfants qu'au moment du mariage, et s'agissant des filles essentiellement.

Dans cette même logique de répartition sociale, si les lois de résidence se sont déstructurées, on constate cependant que dans une même famille, on a tendance à établir son lieu de résidence dans une zone de localisation relativement restreinte, ce qui permet aux enfants mariés ou vivant seuls de continuer à venir partager le repas avec leurs parents, aux cousins d'aller "prendre un café"chez les oncles ou les tantes .

Proximité résidentielle qui permet dans certains cas de maintenir une certaine richesse des rapports familiaux, mais dans l'ensemble, avec la dispersion géographique des communautés, les familles se sont éclatées et chacun aurait tendance à parler de ces relations en termes de "séparation", sinon de "solitude".

* Ainsi, si les relations quotidiennes et, pourrait-on dire "profanes" - activités professionnelles, domestiques - se sont resserrées sur le noyau familial et ont laissé progressivement la place du dialogue avec l'Autre, le temps de la fête est le moment où ces relations s'enrichissent ponctuellement, de manière remarquable : c'est dans la fête que la famille existe au sens large, qu'elle fait le plein.

Fête du calendrier hébraïque, mais aussi fête du cycle de vie. La fête, c'est l'union et la cohésion recouvrées , les conflits momentanément oubliés, c'est les "retrouvailles". Tout se passe comme si l'existence et le temps étaient dichotomisés , séparés en deux, deux univers, deux vies, deux types d'instant, une dichotomie dans laquelle ce Juif maghrébin inscrit sa différence : il y a le temps intime du soi au creux duquel on protège sa

(1) Cela est moins^{fréquent} dans le cas des grands-pères veufs qui préféreront vivre seuls et seront moins sollicités par la parentèle en vue d'une résidence familiale.

tradition et sa profonde identité, un temps de retrouvailles familiales, une sorte de rupture dans le déroulement de la vie quotidienne et qui est comme sanctifié par la bénédiction de la famille. Et puis il y a le temps du partage, celui de l'échange avec l'Autre, du dialogue avec la société majoritaire dans laquelle on cherche sa place.

Or dans le premier temps, il y a une sorte d'équation entre la tradition et le fonctionnement familial. Le temps de la famille, du repli sur l'univers domestique et parental est le temps sacré, le temps des bénédictions et du rituel : on croirait que dans cette équation est aussi formulée une certaine sacralisation de l'ordre familial qui est aussi l'ordre du soi intime. Cela est particulièrement manifeste dans les pratiques alimentaires, car les "retrouvailles" familiales sont essentiellement des regroupements commensaux et l'on vous dira combien il est agréable de voir ces "grandes tables" qui réunissent toute la famille ; la famille regroupée autour de la table, c'est l'incarnation de cet idéal de cohésion et de convivialité évoqué dans les lignes précédentes.

Ainsi la table familiale des jours de fête, en même temps qu'elle réunit d'épaisses et bruyantes convivialités, offre aussi l'opulence alimentaire. Cette fête qui se déroule impérativement dans l'univers domestique rassemble aussi impérativement tous les membres de la famille : les enfants n'iront pas danser le vendredi soir, veille de sabbat, ils resteront pour partager la solennité et la chaleur du repas familial. S'ils résident hors du foyer, ils reviendront spécialement pour la fête et pour reconnaître les saveurs de la nourriture maternelle intime. Dans le quotidien en revanche, la famille n'arrive pas à se réunir autour de la table, cela n'est pas ressenti comme une menace. Les repas sont pris à l'extérieur du foyer, sur le lieu du travail, en compagnie de l'Autre : forme de prise alimentaire qui est aussi forme d'intégration à la société majoritaire : dans ces lieux et ces moments, on ressemble à l'Autre, on mange comme lui.

Si le temps quotidien, temps d'activités "profanes" est celui de la séparation familiale, celui de la fête est marqué par l'union, et les mets festifs, étant conviviaux, sont des mets opulents, plantureux, huilés, épicés, consistants, chaleureux. Les plats des repas ordinaires sont quant à eux peu copieux, souvent empruntés aux gastronomies françaises et à ladite "nouvelle cuisine"; tandis que les mets des fêtes familiales sont préparés suivant les recettes traditionnelles, règne culinaire du gras, de l'épais et de

l'épicé, comme si cette densité de la texture alimentaire voulait militer en faveur de celle du "tissu" social" familial. Les menus festifs sont denses et opulents, regroupements de divers mets carnés, car la viande, c'est la richesse. Les techniques culinaires des plats de fête sont complexes, utilisant des modes de cuisson à phases multiples, de médiation diversifiée, et des ustensiles lourds et souvent d'ailleurs traditionnels. Ces mets cuisent longtemps et lentement, tandis que les repas de l'ordinaire quotidien sont vite préparés et vite cuits, vite consommés aussi ; la consommation quotidienne étant moins conviviale, est simple et rapide, tandis que celle des repas festifs familiaux est totalement ritualisée, ordonnancée comme une liturgie, donnant une dimension de sacralité et de sainteté à toute cette réunion familiale elle-même.

Dans cet ordre d'idées, la nourriture des fêtes est impérativement 'kašer', pure, conforme à la règle biblique de pureté des aliments, concernant les viandes notamment, et dans les familles où ces prescriptions alimentaires ne sont pas toujours respectées dans le quotidien. La nourriture quotidienne, partagée dans l'altérité, pourra n'être pas totalement pure, tandis que celle de la fête est commandée par l'absolu de pureté, de conformité à l'ordre biblique.

C'est sans doute dans les fêtes du cycle de vie, moments si prégnants de l'existence individuelle, que la famille est le plus profondément mise à l'épreuve et que cet idéal familial pèse de tout son poids dans le déroulement des rites. Dans les préparatifs culinaires de ces grandes fêtes se déploient déjà un certain nombre de relations aptes à resserrer le "tissu" familial : nombre des aliments ici présentés sont, pour ces occasions, produits de préparation domestique : les femmes alors s'entraident dans ces préparatifs, les cuisines regorgent de mains actives dans le mois ou la semaine qui précède la célébration. C'est acte de bénédiction familiale que d'assister et de participer non seulement aux préparatifs mais aussi à tout le déroulement des cérémonies : c'est en quelque sorte lui donner la caution familiale et en même temps reconnaître celui ou celle que l'on célèbre ou le nouveau-venu, comme membre à part entière du grand réseau familial. De cette manière, tous les grands événements du cycle de vie sont pris en charge par la famille au sens large, par la mise en oeuvre d'une logique complexe de socialisation familiale.

Ces immenses familles déracinées et dispersées se rassemblent impérativement à l'occasion des rites du cycle de vie de l'un d'entre eux ; et tandis que les fêtes du calendrier hébraïque sont plus restreintes sur le noyau parents-enfants, au plus grands-parents ou quelques cousins, ces fêtes-ci reconstituent le grand réseau autrefois quotidien : on y rencontre des cousins éloignés qu'on n'a pas vus depuis de nombreuses années ou au moins depuis le dernier grand rassemblement festif, on y comptabilise les destins de chacun, les décès intervenus, les naissances et les mariages, bref les départs et les nouvelles arrivées dans le réseau familial, c'est à une sorte de démographie familiale qu'on procède à ces occasions-là qui constituent comme des mises au point du réseau des relations parentales.

Au plan alimentaire, ce fonctionnement des fêtes du cycle de vie se traduit d'abord par la profusion et le faste : la nombreuse et dense convivialité ici réunie, la chaleur et l'intensité des rapports ici déployés, sont orchestrés par le faste et l'opulence des nourritures distribuées, pâtisseries surtout et parmi les plus prestigieuses de la tradition culinaire, mais aussi des régiments de viandes rôties, farcies, en pâtés ...

* La loi des hommes gérée par les femmes

Ce qui est très frappant, à la fois dans les discours et dans l'expérience quotidienne, c'est que ce réseau se présente comme un aménagement précaire entre deux blocs, deux "côtés" comme on dit, le côté maternel et le côté paternel, chacun essayant de s'imposer sur l'autre dans la transmission et l'éducation familiales notamment, tentant ainsi de récupérer la descendance sous son égide. Dans cet univers familial, la loi est celle du père, ou plus exactement celle des hommes. La famille juive nord-africaine est en effet patrilinéaire : comme le nom, les coutumes et les habitus familiaux se transmettent en ligne masculine, car ^{pour} tous les groupes juifs, c'est la judéité qui est matrilineaire, l'appartenance à la collectivité ^{juive} et non l'appartenance familiale. Le côté du père, le côté masculin, est donc celui qui dans cette famille bénéficie de la loi prédominante ; tant qu'on est sous le toit paternel, c'est à cette loi qu'on est soumis, c'est cette loi qu'on "respecte", aussi bien les fils que les filles. C'est en quelque sorte le père, et sa descendance masculine, qui font office, légalement du moins, de transmetteurs de l'héritage familial : la règle est autant idéologique que pra-

tique : dans les familles les plus traditionalistes , les enfants quelque peu distanciés de la pratique religieuse et des traditions éviteront de fumer un samedi, par respect pour le père, disent-ils.

Cette loi patrilinéaire détermine toute une série de pratiques quotidiennes domestiques , de coutumes traditionnelles, la forme de tel ou tel repas festif , le déroulement de tel ou tel rite, de circoncision ou de mariage , etc ... bref elle compose un "habitus" familial. Or dans cette famille, dans cet univers domestique où la femme est hyperprésente et qu'elle orchestre c'est elle qui gère la loi patrilinéaire en mettant en oeuvre cet habitus familial du père.. Ainsi les femmes voyagent d'une lignée masculine à une autre : tant qu'elles sont célibataires, leur univers est régi par la loi de leur propre père ; à leur mariage, elles devront se soumettre à celle de leur mari et, plus que cela, contribuer à la transmettre.

Là se trouve en quelque sorte toute l'ambiguïté du statut des femmes dans la famille juive nord-africaine : elles n'ont pas la loi mais le devoir de la gérer, étant notamment chargées de l'éducation essentielle des enfants, celle qu'elles élaborent dans le quotidien par un code complexe de signes domestiques et banalement diffus dans la vie de tous les jours.

De ce point de vue, leur rôle dans tous les actes de nourriture, et dans la cuisine singulièrement, est remarquablement signifiant , tout se passe comme si ces gestes culinaires étaient comme destinés aux enfants, montrés à eux : ils tournent autour de leur mère dans la cuisine , ils goûtent, ils jouent avec les aliments, et pendant qu'elle confectionne les pâtisseries de Pourim, fête des Sorts, elle leur raconte l'épopée d'Esther, pendant qu'elle prépare le repas de pâque, elle leur raconte la sortie d'Egypte, lorsqu'ils la voient remplir les armoires de pains azymes, elle leur dira le séjour des Hébreux dans le désert, l'observant pétrir le pain sabbatique et prélever la "part du pauvre", ils comprendront la sacralité du moment et celle du lieu domestique lui-même où se passent tant de choses singulières. Omniprésente dans ce lieu et dans cette banale et fondamentale transmission, la femme se trouve donc au coeur de la reproduction familiale ; c'est elle qui élabore ce cadre social et culturel où chaque moment du calendrier, chaque époque de l'histoire du peuple, toute idée d'ordre éthique ou religieux, sont incarnés dans une image, un geste, un parfum, une saveur, une couleur . Elle transforme ainsi l'univers domestique en répertoire de valeurs fondamentales , intrinsèques au groupe et à sa cul-

ture, dans un menu festif, dans le déménagement des meubles et des objets à l'approche de la pâque, dans l'allumage hebdomadaire des bougies. Aux enfants, ce code riche en moyens d'expression et en images donne aussi des points de repère du calendrier juif, du temps juif : le vendredi après-midi, à leur retour de l'école, ils trouvent la maison envahie par les odeurs de couscous et d'épices chaleureux, les marmites sont alignées en rang d'oignons sur le balcon ou près du feu sabbatique, ils sont plongés dans la fébrilité domestique et culinaire qui précède l'entrée du sabbat. Ces images et cette température leur annoncent que quelque chose de différent va se passer ici, quelque chose que leurs petits camarades d'école ne connaissent pas . C'est avec cette différence dans l'instant, cette singularité de leur univers domestique qu'ils font l'apprentissage de leur propre différence.

Dans la cuisine, mais aussi autour de la table, la femme fait office d'opérateur en chef de la transmission domestique, dans le déroulement gestuel du repas festif notamment, celui du sabbat en particulier. Apparemment, c'est le père qui orchestre toutes les opérations dotées d'une certaine dimension de bénédiction, c'est lui qui dit les prières fondamentales du pain et du vin, qui distribue à chacun les échantillons de nourriture bénie, qui absorbe en premier lieu le vin sacré. Le repas est donc spectacle: il doit montrer la force de la patrilinéarité dans l'organisation de la famille juive nord-africaine. Le père de famille a sa place réservée, une place prestigieuse, un peu au centre de l'action, ou plutôt à son apogée. Il faut qu'on le regarde, son assiette est aussi placée à côté des aliments à bénir : place sanctifiée et sacralisée en même temps que le rôle et le statut de son détenteur. Mais la mère, qui va et vient de la table à la cuisine, étant parfois le plus souvent dans la cuisine, puisqu'on ne cessera de lui dire : "Viens t'asseoir, reste à table !", est-elle seulement en service ? Au contraire, ce code qui se déploie ici, elle en est le plus solide connaisseur, détenteur et élaborateur. C'est elle qui fait les mets, qui programme les menus, qui invite parfois et qui, dans des mots dispersés au hasard dans le fil des paroles sacrées, récupère son pouvoir sur sa progéniture:

" Je sais que tu aimes ce plat. Je l'ai fait pour toi, tu en es privé toute la semaine."

La mère occupe ici l'espace avec les mets de sa confection. Plus ils sont nombreux, plus elle est imposante dans la famille; plus son code sera riche et diversifié, meilleur sera son statut. On aurait tort de mésestimer

ce fonctionnement de la présence maternelle, tant il est subtil et prégnant. Qui oserait se rebeller contre ce pouvoir imposant, lorsqu'il prend la forme d'un plantureux et ragoûtant 'tadZin' (1)? En somme, on a l'impression, à l'observation de ce spectacle, que c'est plutôt la mère qui orchestre, tandis que le père n'est qu'acteur, qu'interprète. Tout se passe donc ici comme si, dans cette patrilinéarité, ne détenant pas la loi, les femmes compensaient ce désavantage en s'appropriant les tâches qui la mettent en oeuvre. Ainsi dans l'éducation juive, "c'est l'idéologie maternelle qui finit par l'emporter (...), le Judaïsme reste un monde d'hommes régi par les femmes ." (2)

Cet antagonisme latent entre deux "côtés", celui du père et celui de la mère, dépasse bien souvent le cadre de la pure domesticité. Il s'articule dans bien des cas en lutte intestine entre deux lignées, la lignée maternelle et la lignée paternelle. Du côté du père, on est plus solides puisqu'on bénéficie de la loi de patrilinéarité. Mais lorsque le père est défaillant dans l'exercice de son pouvoir (maladie, manque d'autorité), c'est souvent l'un de ses frères qui alors fait office de père, pour maintenir en place le pouvoir de la lignée paternelle, lignée masculine. Les femmes dans cet enjeu déploient un génie et une énergie subtils pour amener leurs enfants à se définir comme descendants de leur propre lignée, c'est-à-dire en fait, celle de leur propre père qu'elles ont quittée à leur mariage. Si elles ont un frère, c'est celui-ci, l'oncle maternel qui pèsera de tout son poids, et souvent contre le père : il surveillera les filles, c'est lui qui plus ou moins prendra en charge le mariage de celles-ci; il essaiera d'établir une sorte de complicité avec les fils de sa soeur, etc... Tout cela contre la complicité paternelle, contre le pouvoir du père c'est-à-dire son beau-frère. On observe ainsi dans bien des familles, une lutte parfois symbolique, parfois étouffée, parfois manifeste entre le père et le frère de la mère pour l'exercice de la paternité.

Une lutte entre deux hommes qui s'étend souvent, et de manière tacite, aux deux lignées, aux deux côtés. Cela se manifeste notamment dans les relations qu'on peut avoir avec les membres de la famille, de ces deux "côtés" de la famille. Ainsi l'on constate que nombre d'enfants ont des

(1) Fricot dense et épais longuement mijoté et généreusement épicé.

(2) MARTENS, F., "Diététique ou la cuisine de Dieu", in Communications, n°26, 1977, p.31.

relations privilégiées, d'amitié, de complicité avec leurs cousins ^{et cousines} du côté maternel, fils et filles d'une soeur ou d'un frère de leur mère; plus ^{souvent} d'ailleurs il s'agira des enfants de la soeur de la mère (1).

Pourquoi cette complicité ? Précisément parce que la mère et sa soeur ont elles-mêmes des rapports de complicité et que ces rapports privilégiés du côté maternel s'adressent, aux enfants, en opposition à la lignée paternelle, à la lignée de l'époux de la mère.

En fin de compte, cette lutte intestine entre deux "côtés", deux lignées, entre une loi patrilinéaire et un pouvoir sous-jacent, celui de la mère, est en fait une lutte entre deux clans, le clan féminin et le clan masculin dans la famille. Cette lutte s'exprime notamment au niveau de la génération des enfants, avec le pouvoir imposant des aînés mâles, des garçons aînés, des fils aînés sur leurs frères et soeurs.

Ils ont un pouvoir car ils ont aussi la responsabilité de la transmission des habitus familiaux et de la loi du père ; d'ailleurs le père, lorsqu'il est défaillant lui-même, va transmettre volontiers son pouvoir, va déléguer son pouvoir à son fils aîné, sur le reste de la progéniture. Ainsi, c'est ce fils qui devra surveiller ses soeurs et frères, prendre en charge leur destin, à la fois professionnel et même amoureux, et c'est lui qui va conseiller, et même parfois contraindre les soeurs dans certaines relations avec les garçons. C'est lui qui détient la charge de l'héritage familial, c'est lui aussi qui abuse quelque peu de son pouvoir, du pouvoir que lui délègue cette charge. Dans d'autres cas, ce pouvoir et cette charge seront vécus comme une responsabilité contraignante ; certains de ces garçons aujourd'hui occidentalisés, devant leurs soeurs ayant elles-mêmes passé par l'école et connu des valeurs antithétiques des anciennes distributions du pouvoir familial, vivront ce rôle de transmission de l'héritage de la famille comme une contrainte pesante et aussi comme une absurdité dans le déroulement du mode de vie moderne. Ce pouvoir et ce statut des aînés mâles va se perpétuer bien souvent après le mariage de leurs frères et soeurs, et notamment celui de leurs soeurs ; celles-ci vont alimenter un respect constant à l'égard de leur frère aîné et le transmettre aussi à leur propre progéniture ; celui-ci deviendra alors l'oncle maternel respecté, celui à qui l'on doit des visites hebdomadaires, parfois mensuelles, à qui l'on doit de rendre des comptes, en vertu de son rôle de transmetteur de l'identité fami-

(1) Ce privilège dans les relations au "côté" maternel se traduit parfois par la mariages entre cousins et cousines matrilatéraux, parallèles ou croisés.

liale .

Face à ce clan masculin dans la famille, celui des femmes s'organise, par la complicité notamment dans les gestes quotidiens et domestiques, entre une mère et sa fille, entre petites filles et grands-mères, entre nièces et tantes . Dans le foyer , cette complicité s'élabore déjà dans la cuisine et dans les actes culinaires en général . Espace et actes de socialisation familiale profonde, espace exclusivement féminin, véritable gynécée où les hommes ont très rarement accès:

" J'aime pas tellement qu'on vienne tourner dans la cuisine", affirme Rachel, comme en revendiquant l'appropriation de ce lieu qu'elle veut sien . Lieu de complicité féminine, mères et filles s'entraident dans la préparation du foyer comme lieu de déroulement rituel de la fête et du sabbat en particulier. Elles vont ensemble au marché, elles défont ensemble les paniers, elles rangent ensemble les réserves d'aliments, elles nettoient ensemble la maison, ensemble aussi elles préparent la nourriture et s'activent pour que tout soit prêt à temps. Que feraient-elles, ces mères, si elles n'avaient pas de filles; elles se sentiraient seules face au clan masculin dans la famille pour assumer l'ensemble des tâches domestiques, tâches parfois très lourdes et astreignantes et dont on allège la pénibilité en les partageant avec les filles. On arrive parfois à désirer, pour ces raisons, d'avoir une progéniture féminine équilibrée à celle des garçons.

Comme elles font avec les filles, les mères font aussi avec les grands-mères, lorsque celles-ci vivent dans le foyer notamment. Mêmes tâches d'assistance domestique, même complicité dans le travail culinaire, on croirait qu'un clan se forme dans cette cuisine, contre le clan des hommes ou plutôt à côté. Dans la cuisine, les femmes échangent, en même temps qu'elles épluchent, des propos intimes à leur féminité, à leur statut dans la famille et dans la société, des propos que les hommes ne peuvent entendre, des échanges auxquels les hommes ne participent pas, des plaisanteries, des rires et des peines qu'ici seulement elles peuvent exprimer. A l'approche des fêtes, celles du calendrier annuel et celles du cycle de vie, ces moments chaleureux où les convivialités s'épaississent, le noyau féminin lui-même s'enrichit de mains travailleuses, parentes venues de loin pour aider parce que l'assistance à la mère de famille, à ces moments-là, constitue une 'mitsva', un acte de bénédiction familiale commandé dans l'ordre sacré. La cohésion familiale, s'agissant de la famille élargie cette fois,

se fait aussi dans le devoir d'assistance culinaire pour la préparation des fêtes . Les mets et pâtisseries préparés dans cette assistance constituent autant de dons, de cadeaux à la maîtresse ^{de maison} qui accueille. .

Gestes banaux qui sont plus spécifiquement destinés aux filles, dans leur apprentissage culinaire mais aussi dans leur apprentissage social en général. Enfant, elle regarde, cette petite fille, sa mère préparer les repas de fête, de temps à autre, elle va prendre un morceau de pâte et s'amuser à la modeler. Dans ce jeu elle transforme la cuisine en lieu éducatif ; elle y apprend d'abord son rôle de femme dans la famille et dans l'élaboration de la culture juive. Plus tard, adolescente, elle deviendra l'auxiliaire nécessaire à cette élaboration, parfois encore, elle remplacera sa mère , souffrante ou indisponible, dans l'organisation des tâches de cuisine . Une éducation élaborée à la fois dans la visualisation et dans l'initiation, "un apprentissage par coopération ou encore par participation. (1) Dans son très beau film sur "les pains du sabbat", (2) A. COMOLLI nous montre ainsi comment la petite fille est constamment et gestuellement soutenue par sa mère dans son apprentissage de la confection du pain sacré. : on voit des mains maternelles guider celles de l'initiée dans le pétrissage.

Ce clan féminin se constitue donc dans l'univers domestique, et surtout dans les actes alimentaires en général, mais pas seulement. Il est des biens et des objets, plus spécifiquement traditionnels, qui se transmettent en ligne féminine, les bijoux notamment, les bijoux de famille, ceux que la mère va transmettre à sa fille au moment du mariage de cette dernière.

On le voit, cette famille n'est pas seulement un lieu de relations banales de parenté . Elle est aussi une famille éducative, où s'élabore l'éducation de base des petits Juifs nord-africains, et ce malgré les immenses bouleversements que l'histoire a imposés à ce noyau social, la déstructuration des rapports de parenté fondamentaux et surtout la dispersion des membres de la famille. Si les familles se sont réduites, à la fois dans l'intensité des rapports qu'elles entretenaient et dans leur impact sur la vie

-
- (1) COMOLLI, A., Les gestes du savoir, cinématographie des apprentissages, Thèse de 3ème cycle, Université de Paris X - Nanterre, 1979, p.10 .
(2) COMOLLI, A., Les pains du sabbat, Film vidéo, 1/4 de pouce, noir et blanc, 50', Paris, 1975 .

individuelle, on a l'impression, à l'observation des pratiques qui se déroulent dans cet univers, qu'est ici conservé l'essentiel, ou que plutôt ce qui est conservé est essentialisé, dans la personnalité et l'identité ethnique des individus. Bref ce qui se passe dans ces familles réduites à leur noyau, dans ces pratiques réduites à leur fonctionnement minimal, ce sont les fondements de l'appartenance juive que l'on transmet ici dans la banalité des gestes quotidiens, c'est ce qu'on pourrait appeler la personnalité ethnique de base.

Prenons pour exemple le déroulement d'un repas festif, celui de la pâque notamment ; le but de la réunion est de relater la sortie des ancêtres hébreux de l'Égypte des Pharaons. Le rite est donc doté d'un mémorialisme profond qui semble être le souci majeur de la convivialité. Or la famille est le destinataire premier des messages ici transmis. Dans ce mémorialisme auquel participent l'iconographie mensale, le goût des herbes amères et les gestes démonstratifs, s'articule la reproduction et la transmission sociales, le maintien du groupe par le rappel permanent des ancêtres, du temps et de l'ordre des origines. La mémoire juive, dans son fonctionnement familial, est un reproducteur social. Car qui pourrait nier la force éducative de cette table ? A table, on ne mange pas seulement, on lit aussi l'histoire des ancêtres, on apprend ses origines, sa différence à table, et on exprime son étonnement d'enfant devant cette différence ; nombre de repas, à l'image du dîner pascal comportent des questions d'enfants dans le rituel même. La table, comme la cuisine, est donc un haut-lieu de transmission et de reproduction sociales. Table-refuge, lieu privilégié de ces mécanismes pour un groupe ethnique minoritaire.

Ainsi l'univers familial, avec les pratiques domestiques et quotidiennes qu'elle élabore devient un peuple-miniature, un petit peuple juif. D'ailleurs, nombre de ces Juifs ne disent-ils pas que le peuple juif, au fond, est une "grande famille".

II . Le mariage

Cet ensemble d'attitudes et de statuts familiaux va en fait dépendre de la position - économique bien souvent - de chaque lignée, de chaque famille , de chaque "côté" donc, au moment du mariage lui-même, moment qui va définir nombre d'enjeux durables et de conflits persistants pendant de longues années.

Comme pour le réseau familial, ce mariage juif nord-africain a énormément perdu de son poids dans la socialisation familiale, et notamment s'agissant des scénari matrimoniaux qui étaient autrefois en grande partie pris en charge par les relations déployées dans le grand réseau de la famille .

Toute famille qui s'apprêtait à effectuer une alliance devait traiter avec une "bonne famille", i.e. une famille de statut socio-économique avantageux : famille issue du même milieu social ou de statut susceptible de constituer une promotion pour l'autre, la plus faible, à moins qu'elle n'engage la soumission de cette dernière . Ces règles se combinaient alors avec celles de l'endogamie , dans ce milieu juif minoritaire et colonisé . Au Maghreb et jusqu'à la deuxième guerre mondiale, l'endogamie juive privilégiait les alliances non seulement et impérativement en milieu juif, mais aussi dans la même localité et dans le même milieu social. Le contrôle du statut social de la famille de l'épouse se faisait alors par le système de la dot, et par l'exigence du trousseau évalué une semaine avant la célébration du mariage ; nombre d'unions se sont ainsi défaites dans cette dernière semaine .

En vertu de cette loi de patrilinéarité, les familles des époux (les hommes) exigeaient, à titre de dot, non seulement l'apport d'une certaine somme d'argent mais aussi celui de mobiliers destinés au futur foyer . Outre cela, les filles devaient présenter ce fameux trousseau, composé de vêtements féminins pour toutes les saisons de l'année , de lingeries d'intérieur, mais aussi de tout le trousseau de linge de maison, draps, serviettes, couvertures, que la jeune fiancée avait brodés de ses mains . D'une certaine manière, au moment de la présentation de ce trousseau, cette jeune fille était testée par ses futurs beaux-parents.

C'est donc l'endogamie, ethnique, locale et sociale , qui pré-

domine dans les milieux juifs, jusqu'à peu près, vers la seconde guerre mondiale . Endogamie locale car la coutume patrilinéaire étant elle-même locale, on avait tout intérêt à se marier dans sa région d'origine pour éviter les conflits de coutumes . A leur mariage, les filles venaient vivre chez leur beau-père et devaient être initiées par leur belle-mère, mère de leur époux, garantes de la coutume patrilinéaire, aux habitus familiaux de la nouvelle lignée. Tout l'enjeu était focalisé sur le maintien de cette coutume locale et familiale parce que faisant partie de cet ensemble d'habitus par lesquels la famille, l'identité familiale se maintient et se transmet . Lorsque les nouvelles épouses étaient choisies dans des localités éloignées, donc dans des contextes coutumiers différents, l'apprentissage de la coutume patrilinéaire de l'époux était quotidiennement obstrué par des conflits entre deux femmes, la belle-mère et la bru, qui défendaient respectivement deux lignées masculines différentes. Pour la nouvelle mariée, quoi de plus offensant que d'être soumise à l'autorité de cette aînée qui s'imposait dans sa plus profonde intimité, lui indiquant jusqu'à la manière de préparer son corps au rapport sexuel. Mais surtout, la belle-mère, présente constamment près du feu domestique, imposait ses techniques culinaires, ses recettes, ses menus festifs, bref son rituel propre, celui en fait de la lignée de son mari et de son fils.

Avec l'émancipation et l'entrée dans le monde occidental, ces règles juives concernant les coutumes domestiques et rituelles se sont quelque peu déstructurées, avec les règles du mariage elles-mêmes . Après la seconde guerre mondiale, l'endogamie locale est progressivement transgressée, et l'on commence à se marier hors de sa région d'origine . Les femmes elles-mêmes acquièrent plus d'indépendance, et les jeunes épouses luttent dans le foyer pour se libérer de la pression des habitus patrilinéaires et du pouvoir des pères , les leurs et ceux de leurs époux. Enfin les lois de résidence sont progressivement abandonnées : les jeunes mariés quittent le foyer parental pour s'installer dans leur propre logis . Hors du toit paternel, la coutume domestique n'est plus , en même temps, sous la protection et sous la surveillance des belles-mères. Là, ce sont les maris eux-mêmes qui exigent de leurs

épouses le maintien de la 'Ādā', la coutume paternelle. Avec le déracinement et la séparation d'avec une localité qui fut le creuset d'élaboration de ces coutumes, la loi de patrilinéarité coutumière a modifié son registre de fonctionnement . Dans la société occidentale majoritaire, cette coutume locale d'origine maghrébine contribue à l'identification par l'origine géographique. Bien des mariages sont encore conclus dans des groupes d'origine géographique similaire, et tout au plus, soit entre Juifs du même pays, Tunisie, Algérie ou Maroc, soit entre Juifs d'origine nord-africaine . Alors, bien que la coutume patrilinéaire locale ait perdu de son poids dans la reproduction familiale, on a, dans bien des cas , abouti à une situation de "moyen terme" : lorsque les époux sont originaires de régions différentes, et dotés donc de coutumes diverses, on a confectionné un code qui conjugue les deux corpus coutumiers . Il est clair alors que les conflits entre brus et belles-mères n'ont plus aujourd'hui le même poids dans l'articulation sociale et sont d'ailleurs pour cette raison considérablement atténués . Cependant, et comme nous l'avons vu, la loi de patrilinéarité continue à fonctionner dans la reproduction familiale, et donnant à la femme un statut de jonction entre deux réseaux de relations de parenté . Son rôle dans la confection des codes domestiques traduit toute l'ambiguïté des rapports entre sa propre lignée et celle de son époux dont elle a la charge d'assurer la continuité . (voir fig. n° 3)

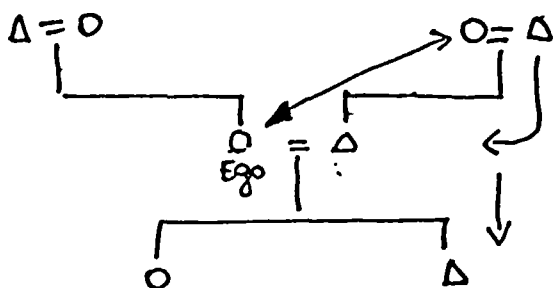


fig. n° 3

Si les règles d'endogamie locale se sont effritées après la seconde guerre mondiale et ont continué à battre en retraite avec le déracinement, celles de l'endogamie sociale également: on ne se marie^{plus} impérativement dans la même classe sociale . Et bien que ce type d'exogamie soit devenu plus courant, il a perdu de sa signification avec l'émancipation et la promotion qui ont conduit à l'ascension de nombreuses familles de petits artisans et de petits employés . Il faut sans doute inscrire dans ce contexte socio-économique les processus d'exogamie ethnique, c'est-à-dire les mariages mixtes entre Juifs et non-Juifs. Ceux-ci se sont faits en effet de plus en plus fréquents avec la francisation progressive des Juifs en Afrique du Nord et leur tendance à s'intégrer à la société occidentale en même temps qu'ils effectuaient leur ascension sociale: contracter une alliance avec un non-Juif français constitue jusqu'à présent une forme de promotion et la promesse de s'intégrer à la société majoritaire. Ainsi nombre de mariages conclus juste après la guerre ont été mixtes . Ce mouvement est plus sensible aux deux extrémités de l'échelle sociale . Dans la grande bourgeoisie juive, le mariage mixte s'inscrit dans la processus de profonde assimilation et d'identification sociale à la société française : épouser un Français, c'est épouser la France. Dans le sous-prolétariat miséreux, ce mariage mixte constitue un moyen de s'extirper de l'univers très traditionaliste où aucune promotion n'est possible ; comme pour le Solal d'Albert Cohen : l'amour pour des femmes chrétiennes consistait en fait à sortir du ghetto juif de Céphalonie . (I)

Ce mouvement s'est relativement maintenu dans les générations de l'après-guerre où le mariage mixte constitue une forme de refus de la tradition familiale ici perçue comme rétrograde et opposée au désir de modernité .

Ainsi, si l'on considère l'endogamie comme une forme de reproduc-

(I) BURKO-FALCMAN, B., "La femme aimée de Solal", in Traces, n°2, automne 1981, p.84 .

tion sociale, par l'institution de frontières au-delà desquelles le mariage est considéré comme une émigration, on serait tentés de penser cette augmentation de mariages mixtes comme une menace sur l'existence du groupe même (I). En fait les familles acceptent le mariage mixte parce qu'il est un effet inévitable du processus d'occidentalisation . Ne pas accepter le mariage mixte de son enfant , c'est risquer de rompre totalement avec lui et de le perdre . Ce n'est pas , précisément, accepter la rupture avec le groupe , avec la collectivité juive .

Alors ce mariage mixte obligé , on va tenter de le socialiser dans la famille juive nord-africaine, dans certaines familles en particulier : de fait, on aménage un code qui tolère la mixité mais qui réinvente une formulation du maintien de l'union à l'intérieur du groupe familial . Ainsi puisque cette alliance se fait contre la sacralité juive, on va porter un défi à cette anti-sacralité en faisant bénir le mariage à la maison , par un rabbin libéral ou par l'un des membres de la famille, officiant lui-même ou doté de fonctions synagogales minimales : le foyer est alors transformé en synagogue simulée, et si ce rite ne constitue pas vraiment une véritable cérémonie "religieuse" conforme à la prescription biblique, ce recours à la bénédiction et au sacré est en fait une forme d'insertion de l'union mixte dans le groupe familial, une forme de socialisation familiale de l'union mixte. Dans le même ordre d'idées, les époux seront invités à participer aux fêtes juives et aux grandes fêtes du cycle de vie ; l'époux non-juif , l'"intrus", sera récupéré sous l'égide du groupe familial.

Ainsi il nous semble que le mariage mixte constitue moins une rupture avec le groupe juif qu'une forme de position par rapport à l'Autre majoritaire, et compte tenu des nouvelles données socio-historiques, comme il l'a toujours été d'ailleurs.

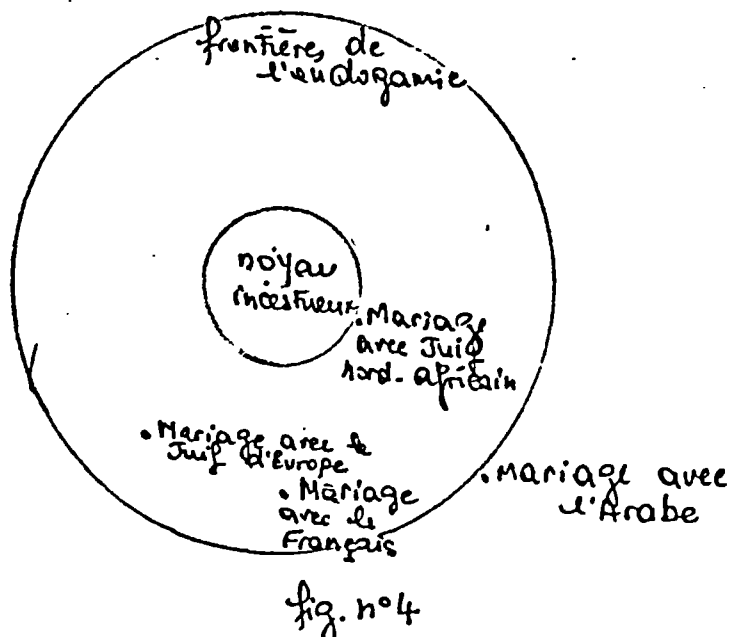
Tout système de parenté suppose en effet le tracé de frontières au-delà desquelles le mariage est prohibé parce qu'exogame et alliance

(I).BENSIMON, D., LAUTMAN, F., Un mariage, Deux traditions : Chrétiens et Juifs, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1977,
.BENSIMON,D., "Réflexions sur les mariages mixtes", in Traces, n°2, automne 1981, p.62 .

dangereuse avec l'Autre, de même qu'il institue un noyau fondamental dans lequel le mariage est incestueux et remet en cause les fondements mêmes du groupe :

" S'il y a risque de se perdre, en restant sans clôture (...), le risque n'est pas moindre, pour un très petit peuple, de s'enliser dans la fermeture d'une vie sans règle "entre soi": le point de non-retour de l'endogamie, c'est l'inceste qui abolit l'échange. Le problème est donc, par une série de règles appropriées, de maintenir un équilibre optimal entre les pièges du dehors et ceux du dedans."(I)

Or nous avons vu que cette famille trop fermée sur elle-même portait en elle sa propre menace . Elle doit aménager un code complexe de rapports harmonieux avec la société majoritaire. Bien souvent, le mariage mixte - et ses effets sur la progéniture notamment - en constitue une forme.



Considérons ces deux frontières, l'une minimale intérieure, qui est celle du mariage incestueux, l'autre maximale extérieure, celle de l'endogamie. Ce sont les unions qu'elles contiennent et celles qu'elles excluent qui nous intéresseront ici. Au Maghreb, la grande majorité des Juifs excluait radicalement le mariage avec l'Arabe, mariage exogame

par excellence . Avec le Français, ce mariage constitue encore aujourd'hui une certaine forme de réhabilitation sociale, de promotion; pour ces raisons, il nous paraît à la marge des frontières de l'endogamie . Très proche se trouve la mariage avec le Juif d'Europe qui, pour ce Juif nord-africain, est une autre forme de promotion sociale par l'alliance avec l'Occident, et qui a pour avantage de rester dans le groupe juif.

Considérons maintenant le noyau incestueux. Nous y trouvons en principe les pères, les mères, fils et filles, frères et soeurs, oncles et nièces, tantes et neveux. Pourtant, l'endogamie des Juifs en Afrique du Nord qui a conduit à un repli contraignant sur le soi , est vécue par bien des jeunes attirés par l'union mixte, comme une tendance progressive vers l'union incestueuse. Ceux-ci diront qu'épouser un(ou une) juif(ve) est union incestueuse : c'est épouser celui qui leur ressemble trop , ici, dans cette société de l'altérité, c'est épouser son frère ou sa soeur. Ceux-là ont inscrit tout Juif d'Afrique du Nord dans le noyau du centre.

Il est clair dans ces conditions qu'il faut comprendre et analyser toutes les pratiques de mariages mixtes dans cette perspective de la définition de la logique identité/altérité.

⌘ La célébration du mariage juif nord-africain est , elle aussi, imprégnée de cette logique de l'altérité, conjuguant avec des rituels conformes à la loi biblique, d'autres commandés par les coutumes maghrébines ancestrales, et enfin de plus récentes pratiques empruntées aux formes occidentales modernes des cérémonies matrimoniales.

La confection du trousseau de la mariée est encore très répandue et apparaît comme un vestige des anciennes transactions concernant la dot aujourd'hui battues en brèche : les sommes d'argent inscrites dans les contrats de mariage, les 'ketubot', ne sont plus que symboliques. Néanmoins, il arrive souvent que les parents des mariés, ceux de la fiancée dans bien des cas fournissent le mobilier et l'équipement électroménager du futur couple . Quant au trousseau de lingerie, sa constitution pendant l'adolescence féminine formule une manière de préparation au mariage des filles . On y mettra des draps, des serviettes, brodés aux initiales de la jeune fille,

des couvres-lit, etc.. La confection du trousseau est donc une affaire de femmes. C'est la mère de la jeune fiancée qui va s'en charger, parfois avec la collaboration de celle-ci ; il est même des objets, introduits dans le trousseau qui se transmettent en ligne féminine, de mère en fille . C'est le cas de vêtements traditionnels que la fiancée va porter au bain rituel, et de tout le matériel en cuivre en particulier qui va servir à cette toilette pré-matrimoniale.

Le calendrier des festivités de mariage compose lui-aussi avec les diverses formes d'occidentalisation des Juifs nord-africains. Autrefois s'étalant sur une semaine et parfois plus, il est aujourd'hui réduit à une seule journée, bien que pendant la semaine qui précède cette journée , la famille aura fait le plein des généalogies : cousins, cousines, tantes et oncles à divers degrés de parenté, arrivent en effet pendant cette période de divers endroits de France et parfois de l'étranger pour participer à ces grandes retrouvailles familiales. On aura augmenté le nombre de lits dans la maison , on aura loué des chambres d'hôtel en ville , bref c'est à un grand remue-ménage relationnel que l'on assiste pendant cette semaine.

Le mariage juif ne se célèbre jamais un samedi, sauf s'il ne comprend pas de célébration religieuse. D'ailleurs au Maghreb, et bien souvent encore aujourd'hui, ces cérémonies avaient lieu avant le sabbat , la célébration du sabbat après ^{ou à l'approche de} la cérémonie du mariage étant comme la caution religieuse, la caution "sacrée" et collective à la nouvelle union . On célébrait le mariage religieux par conséquent le jeudi, cinquième jour de la semaine hébraïque et d'ailleurs aussi musulmane , mais également veille de sabbat . Le mariage civil , à la mairie, (I) était célébré la plupart du temps le dimanche. Or aujourd'hui, c'est exactement ce jour-là que l'on procède à toutes les opérations de célébration, à la fois dans l'enceinte de la synagogue et dans la mairie, c'est aussi le jour du grand banquet familial. Par conséquent, déjà dans

(I) C'est le cas notamment pour les Juifs nord-africains de citoyenneté française, ceux d'Algérie en particulier; pour les autres, bien des mariages n'ont été célébrés que religieusement.

ce calendrier est exprimé une sorte de tendance à inscrire le mariage juif , même si celui-ci est cautionné dans l'ordre religieux, dans les modes matrimoniaux français majoritaires, par la programmation de toutes les cérémonies le jour-même où l'on avait autrefois l'habitude de ne célébrer que le mariage civil.

Il est cependant deux types de cérémonies qui continuent à être célébrés dans le milieu de la semaine précédant le jour des célébrations religieuse et civile. C'est le cas notamment de la 'tebila' bain de la mariée, effectuée la veille de la cérémonie religieuse lorsque celle-ci se passe le jeudi, ou bien le vendredi après-midi, soit juste avant le sabbat, lorsque celle-ci est programmée le dimanche.

C'est la féminité qui ouvre donc les festivités avec ce rite du bain : les femmes accompagnent la promise au 'mikbé', lieu de purification qui, dans la tradition juive, prépare le corps -charnel et social d'ailleurs - à accueillir ce grand passage. Voici donc déjà ce quadrillage de pureté qui précède l'entrée dans tous les rites juifs. Précisons que ce bain sera effectué aussi par le jeune marié, en compagnie de son père et de quelques hommes, parents proches de celui-ci. Les femmes qui accompagnent la mariée au bain rituel sont elles-aussi des parentes : il s'agira la plupart du temps de la mère et de la belle-mère de l'épousée, parfois de ses soeurs, de quelques tantes, matrilatérales essentiellement d'ailleurs, particulièrement proches de l'épouse. Dans les cas de ritualité la plus réduite, la mariée ira au bain rituel avec simplement sa mère et sa belle-mère .

Ce rite du bain pourra prendre la forme d'une véritable célébration conviviale : pâtisseries et ragoûts carnés accompagnent aussi la mariée au bain et on y aura apporté des douceurs à consommer après la purification, comme par esprit de clôture, de ponctuation du rite ainsi accompli par la douceur bénéfique. Dans les communautés de l'Est algérien, l'accompagnement de la mariée au bain rituel était suivi de la consommation d'un ragoût carné désigné 't'bih', "le cuit", qui est en fait un fricot très longuement mijoté de viande de boeuf aux oignons,

marquant ainsi la volonté du groupe d'inscrire cette union et cette purification pré-matrimoniale dans l'ordre du très cuit, dans celui de la culture par excellence et de la tradition revivifiée. Au Maghreb ces cérémonies de purification étaient ensuite suivies de festivités musicales : un groupe de musiciens attendait la mariée et ses accompagnatrices à la sortie du 'mikbé' , et jouait et chantait des mélodies honorant la mariée et la célébration dont elle était l'héroïne ce jour-là ; mélodies entonnées en judéo-arabe ou en judéo-espagnol (au Maroc essentiellement) , mélodies également orchestrées sur un fond de youyous vigoureux, donnant la caution sociologique de la féminité encourageante en ce moment si important de la vie familiale juive nord-africaine. Dans les familles les plus traditionalistes, ces rites musicaux ancestraux ont été conservés et les musiciens accompagneront toutes les festivités matrimoniales , jusqu'au banquet de clôture même, à côté de la musique occidentale qui devra faire danser "les jeunes".

Après le bain de la mariée, on procède au rite du 'hanna', du henné, pratiqué souvent le même jour, c'est-à-dire juste après la purification , et qui est comme une sorte de préliminaire de la cérémonie à la fois religieuse et civile. Ce rite va en effet consacrer l'union et la réintégrer dans l'ordre familial . Il faut préciser qu'il est aujourd'hui assimilé à la cérémonie des anciennes fiançailles, ou rencontre entre les deux familles des époux qui à ce moment-là échangeaient des engagements pour la future union , engagements formulés par le don de la bague de fiançailles à la promise. Au Maghreb, ces cérémonies de fiançailles se pratiquaient parfois bien longtemps avant le mariage lui-même ; aujourd'hui, c'est dans le rite du "henné" qu'on échange la bague de fiançailles.

A cette occasion donc, la famille du marié visite celle de l'épouse et offre ses cadeaux, car la cérémonie du henné se passe la plupart du temps au domicile de l'épouse ; c'est sa famille qui reçoit. bijoux,^(I) linge de maison et mules pour la fiancée et pour ses soeurs si elle en a , seront disposés dans un panier soigneusement décoré

(I) Il s'agit de la bague de fiançailles et aussi d'un louis d'or offert plutôt en sorte de présent par sa belle-famille à la jeune épousée.

de fleurs et de rubans encadrant le petit bol où l'on aura disposé le henné mélangé à l'eau, pâte dans laquelle auront été plantés des oeufs et des dragées, symboles de procréation et de prolifération, toujours dans cet esprit votif chargé de promesses pour la nouvelle union. Lors de cette cérémonie, on procède au dépôt d'un petit volume de henné dans la paume de la main de la jeune épousée et de toutes les filles célibataires, en voeu de mariage prochain. Les hommes devront, quant à eux enduire un de leurs doigts dans ce henné bénéfique.

La famille de l'épouse qui reçoit, accueille la plupart du temps son alliée par un opulent couscous et par des mets de poisson, mets bénéfiques eux-aussi et chargés de voeux de procréation, mais surtout par des ragoûts de poulet : l'union s'inscrit ici dans l'ordre du sacrifice protecteur dont la logique rappelle celle du rite de Kipour.

Dans les cérémonies matrimoniales, dans ces grandes réunions familiales qui font le plein des généalogies, on constate deux types de convivialité, deux types de rencontre. Les premières sont familiales, intimes et domestiques, elles regroupent les parents proches (noyau grands parents/parents/enfants) . les collatéraux (frères et soeurs des parents leurs époux et leurs enfants) . les cousins des parents, croisés ou parallèles, leurs époux et leurs enfants. Elles pourront aussi réunir des parents plus éloignés au plan généalogique et même quelques amis très proches : des réunions par conséquent familiales mais larges cependant, des réunions qui mettent au point, par les absences ou la fréquence de la présence dans les cérémonies diverses, les conflits et les complicités éventuelles, des réunions qui se déroulent au foyer des parents des mariés, s'agissant bien souvent de ceux de la jeune épousée, ou bien alternativement au foyer de l'une ou l'autre des familles. Il s'agira en particulier de la célébration du premier sabbat après le bain rituel et qui précède tout juste la cérémonie religieuse et civile. Sur ces grandes tables qui réunissent une convivialité familiale très dense, on servira des mets de pâtes-maison accompagnées de viandes, et quantités de pâtisseries traditionnelles, mais aussi des mets de poisson, comme lors du repas de la cérémonie du 'hanna'. Chez les Juifs d'origine tuni-

sienne, il est d'usage que la famille de l'époux apporte , lors du déjeuner du samedi précédant la cérémonie matrimoniale , une poule farcie enveloppée dans un ruban et artistiquement déguisée, au domicile de la jeune mariée . Ce sont les frères de l'époux qui vont faire cette offrande, et comme en procession, jusqu'au foyer de la fiancée. Cela prend bien souvent la forme d'un rite très plaisant , un sorte de divertissement qui entretient la qualité des rapports entre les deux familles .

Un second type de réunion marque ces cérémonies matrimoniales , celui-ci beaucoup plus large et réunissant beaucoup plus d'invités au-delà même des relations de parenté. C'est le rassemblement type "banquet" qui regroupe non seulement la famille, proche et éloignée, mais aussi les amis et connaissances du ménage concerné. Cette réunion s'effectue d'ailleurs non pas dans le foyer de l'une des familles , mais dans une salle louée où l'on consommera en "buffet", un festival d'amuses-gueules et de mets apéritifs traditionnels , mais aussi diverses préparations fastueuses de la domesticité familiale. Ce qui prédomine cependant, ce sont les nourritures froides, tandis que lors des repas familiaux intimes, on aura consommé de plantureux et chaleureux ragoûts longuement mijotés. Modes de présentation de nourriture et type de consommation que nous appellerons "extérieures", à l'image de la convivialité elle-même , extra-familiale, à laquelle on sert des mets en forme démonstratoire, le faste et l'opulence alimentaire étant destinés à militer en faveur de l'opulence et de la densité familiale montrée à ceux aussi qui n'en font pas partie.

On a l'impression, par conséquent, dans cette diversité des formes de convivialité, qu'est formulée toute cette logique de l'altérité, par la distinction entre des réunions intimes regroupées autour de pratiques très rituelles, et des réunions plus ouvertes sur l'extra-famille où tout ce qui se passe est plus imprégné des modes occidentaux de célébration matrimoniale. Toutparaît consister en effet à sceller la cohésion familiale, mais en même temps à consacrer l'entrée de l'union dans la société majoritaire par le soutien de cette cohésion. La logique de cette cohésion s'exprime aussi dans le placement des convives au banquet de noces : les grands-mères et grands-pères , c'est-à-dire

les plus anciens dans le schéma généalogique, sont placés aux points les plus respectueux des grandes convivialités, c'est-à-dire à une table que l'on aura placée comme en fonction démonstratoire au centre de la salle: on a l'impression que ce placement est destiné à cimenter le tissu familial: plus les générations sont nombreuses, plus la cohésion de la famille paraît solide, s'identifiant à la solidité biologique même. (I)

(I) Nous tenons à préciser que le travail de collecte de données jusqu'à présent effectué ne nous a pas encore permis d'analyser en profondeur la dimension légale et coutumière de l'union matrimoniale chez ces Juifs nord-africains, dimension que nous nous proposons d'étudier avec l'apport d'informations supplémentaires.

III . La naissance

La naissance d'un enfant juif, événement aussi important que le mariage dans le tissu familial, va contribuer elle-aussi à resserrer ces codes complexes d'élaboration de la logique de l'altérité ; les rites qui accompagnent cet événement sont incontestablement destinés non seulement à socialiser le nouveau-né et à l'insérer dans cette intimité familiale , mais en même temps à renforcer la cohésion du réseau de la famille.

Tout commence déjà avec la maternité et la grossesse , car la naissance est d'abord une maternité , elle concerne déjà la femme enceinte et l'accouchée , elle implique à ce stade le clan féminin dans la famille ; l'empressement déployé par les femmes auprès de l'accouchée, les présents et les soins qu'on lui offre paraissent comme destinés à formuler la valorisation de l'état-même d'accouchée : cette femme est d'abord prise en charge par la famille et son statut individuel est renforcé par sa maternité . Il va sans dire qu'une mère est beaucoup plus respectée qu'une femme sans enfants , dans ce milieu juif nord-africain, parce qu'elle contribue aussi à la reproduction biologique et sociale du groupe minoritaire . Pour des femmes s'étant distanciées du réseau familial, soit par le célibat prolongé, soit par l'union libre, soit par quelque autre type de refus de l'organisation familiale, la maternité va constituer une forme de réinsertion , de réintégration dans ce réseau qui reconnaît à ce moment sa revenante.

Ainsi, tout ce qui se passe ici pour valoriser l'événement - maternité, pour protéger et honorer cette femme qui enfante, est comme destiné à démontrer l'importance de la maternité dans ce groupe, par des comportements démonstratoires qui ont pour intention d'exemplariser ce statut et cette expérience dans la famille juive nord-africaine.

Affaire de femmes, cette maternité intensifie déjà les relations entre la femme enceinte et sa propre mère . Cette dernière va participer activement à la confection du trousseau de l'enfant , va déployer une énergie et un empressement particuliers concernant la santé de sa fille, le développant de sa grossesse, ses intentions quant à l'éducation et le devenir de l'enfant qui va naître . De son côté, cette fille qui attend

va requérir sa mère pour toutes sortes de conseils : on a l'impression ici qu'entre cette mère instituée en modèle et cette fille qui va devenir mère est en fait renforcé l'exemple même de la maternité, le modèle maternel, la maternité instituée en modèle. Pendant cette période, la belle-mère de la femme enceinte va également intervenir, celle-ci peut-être d'une autre manière, pour défendre sa propre lignée et indiquer à cette femme enceinte que l'enfant qui va naître devra être récupéré sous l'égide de la lignée paternelle, lui/ donnant notamment des mots d'ordre concernant le choix du prénom .

Mais il y a d'autres femmes qui vont participer à cet événement-maternité ; femmes de la parentèle en général, cousines proches ou éloignées avec lesquelles cette femme entretient des relations privilégiées . Pendant les contractions et après l'accouchement, on va s'empresse pour offrir des pâtisseries au miel et des tisanes de marjolaine à cette jeune accouchée; c'est la 'sfendža', ce gros beignet au miel, qui constitue le fleuron des dons à la nouvelle accouchée, miel incarnateur du Doux porteur de vœux bénéfiques, beignets aux grains gonflés, signe votif d'inflorescence.

Ainsi déjà dans la phase de la grossesse et de l'accouchement, cet événement naissance est pris en charge par la famille et socialisé dans l'univers familial.

* Le sexe de l'enfant va déterminer toute la profondeur rituelle des fêtes de naissance . S'il s'agit d'une fille, on marquera sa venue au monde au mieux par une petite réunion familiale très intime autour d'un repas traditionnel ou par une réunion extra-familiale en sorte de "cocktail". Peu de ritualité donc, dans la célébration de la naissance féminine, bien que ce processus ait tendance à perdre de son poids avec la revalorisation du rôle des filles dans la famille. Mais ce qui est certain, c'est que du fait de la loi de patrilinéarité encore en vigueur dans cette famille juive nord-africaine, la naissance d'une fille aura bien moins de profondeur et sera dotée de moindres enjeux sociaux que celle d'un garçon . Il n'y a pas moins de deux décennies et sans doute encore dans quelques familles traditionalistes, cette naissance féminine était accueillie avec inquiétude : cette fille qui naissait allait inévitablement contribuer à l'extinction du patronyme familial, et poser le problème de son futur ma-

riage : plus on avait de filles, plus il fallait avoir de fortune pour financer les dots exigées parfois dans de très grosses proportions par les familles des futurs époux. Il est donc clair aujourd'hui qu'avec la considérable dévalorisation des pratiques de la dot, qui ne sont plus que symboliques, la naissance ^{d'une fille} pose moins de problèmes, dans une famille modeste notamment.

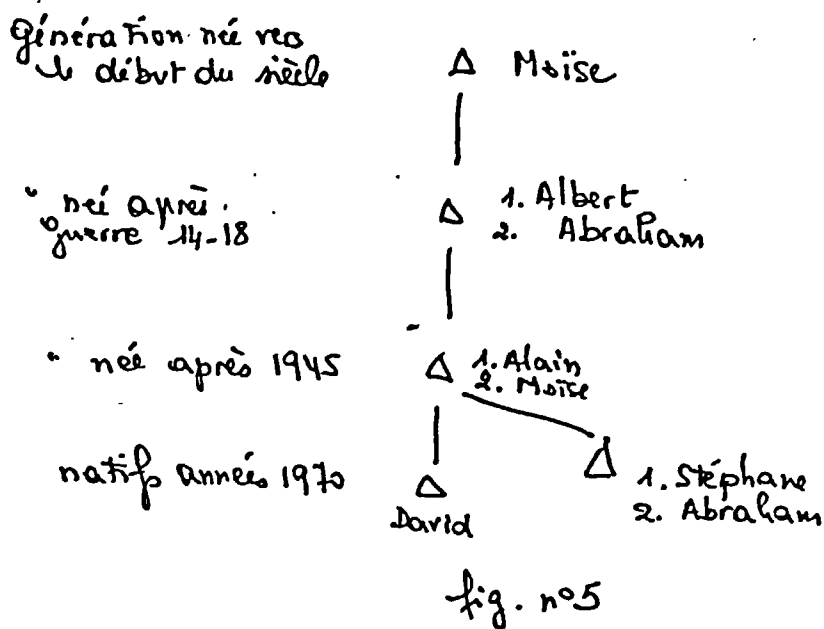
En revanche, la naissance d'un garçon va réactiver tout le mécanisme familial. Dans cette société patrilinéaire où le nom et les habits familiaux se transmettent en ligne masculine, et contribuent à la reproduction de la famille, l'arrivée d'un garçon est accueillie comme une promesse et investie de nombre d'attentes. Dans bon nombre de familles, les garçons sont privilégiés comme garants de la lignée masculine par le nom, surtout s'ils sont les premiers-nés, dotés d'autorité sur la famille et la lignée. Ainsi pendant la grossesse, combien de pressions va subir ce jeune couple dans l'attente d'un garçon espéré par toute la famille : discours quotidiennement répété par les parents du couple, surtout ceux du père, et en particulier destiné à la future mère qui, mettant au monde un garçon comme premier enfant va recevoir une caution particulièrement favorable de la part de la famille de son époux. En quelque sorte, mettre au monde un garçon comme premier-né, est une autre manière de se faire reconnaître par la lignée masculine.

* C'est dans le choix du prénom de l'enfant que va s'exercer la plus forte pression relative au sexe du nouveau-né. Si c'est un garçon, c'est alors la famille du père de l'enfant qui va intervenir pour faire accepter au jeune couple le choix du prénom du grand-père du nouveau-né, comme si celui-ci, étant vivant, voulait être éternisé dans l'arrivée au monde de cet enfant qui se voit ainsi affublé d'une responsabilité familiale immense, celle non seulement de la transmission du patronyme, mais celle également de la perpétuation d'un personnage qui s'impose dès le début de son existence. Ainsi, et bien que ce ne soit pas le cas de toutes les familles juives nord-africaines, il est pourtant une tendance très marquée, celle, dans le cas du sexe masculin de l'enfant, d'attribuer le prénom d'un des personnages de la lignée

masculine, c'est-à-dire celle du père de l'enfant. Lorsqu'il s'agit d'une fille, c'est exactement le contraire qui se produira ; mais là encore il ne s'agit que d'une tendance : en effet, à la naissance d'une fille , bien souvent c'est le prénom de la grand-mère maternelle qu'on va lui attribuer ; précisons pourtant que le prénom ici attribué est souvent placé en seconde position . Ce qui est clair donc, c'est que le prénom attribué aux filles est celui d'un des personnages de la lignée féminine. Nous retrouvons ici ce vieil antagonisme entre deux côtés, et qui n'est rien moins qu'une lutte sous-jacente entre deux lois, celle, prédominante de la patrilinéarité contre celle , clandestine, de la matrilinéarité, celle des hommes contre celle des femmes. Bien souvent l'attribution de ce prénom aura pour fonction de remémorer le personnage d'un ancêtre disparu , il s'agira soit de la grand-mère de l'enfant qui vient de naître, soit du grand-père , soit d'un ancêtre beaucoup plus éloigné dans la généalogie et qui constitue un personnage de marque .contribuant au prestige de l'identité familiale. un ancêtre ayant joué un rôle particulier dans sa communauté locale, ayant été doté de savoir religieux particulièrement développé etc... et qui a été en quelque sorte mythifié par ses descendants: cette mythification contribue à l'élaboration de l'identité même du groupe familial , l'attribution du prénom d'un de ces ancêtres qui en perpétue l'image prestigieuse , participe intensément à la formulation de cette identité familiale.

Ainsi l'attribution du prénom du nouveau-né est doté d'un enjeu sociologique fondamental pour cette famille juive nord-africaine . C'est que dans ces processus réside aussi toute l'ambiguïté du statut de cette famille en France, tant il est vrai que le nom, patronyme et prénom, est un des points essentiels du repérage de l'identité et de l'appartenance ethnique.

En effet, si l'on observe dans les généalogies les formes de distribution du prénom, on constate que celles-ci sont inévitablement liées à la francisation de ces Juifs et aux processus de bilinguisme qu'elle a mis en oeuvre.(voir fig. n°5)



Après la guerre 14-18, à laquelle nombre de Juifs d'Afrique du Nord ont pris part (ceux d'Algérie essentiellement), on observe déjà un processus de francisation progressif des prénoms avec l'abandon du judéo-arabe comme langue courante. Les prénoms hébraïques ou judéo-arabes se retrouvent dans l'état civil en seconde position ou sont inscrits en première position mais ne sont pas usagés : les gens parlent français, ils se nomment en français dans la vie courante : deux prénoms, deux cultures qu'on chevauche et qu'on alterne dans la vie quotidienne. Les mêmes processus se retrouvent dans la génération née après la deuxième guerre mondiale, mais avec celle qui suivra, on revient progressivement aux prénoms hébraïques, mais non aux prénoms judéo-arabes. Cette hébraïsation marque d'une part l'attachement à l'Etat d'Israël, et d'autre part le retour à l'hébraïsation de la culture même. Ces règles s'aménagent de manière différente, conformément aux processus historiques de francisation des Juifs en Afrique du Nord qui comme nous l'avons vu, ont été fort divers selon le pays d'origine. Cependant, les mêmes phénomènes se retrouvent dans les trois communautés du Maghreb.

* La valorisation de la naissance masculine dans une famille est

rituellement ponctuée par les cérémonies de circoncision, pratiquées huit jours après la naissance et qui constituent comme l'accueil du nouveau-né dans le réseau familial. La circoncision des Juifs, désignée en hébreu par le terme 'brit-mila' , "l'alliance", est cette empreinte charnelle par laquelle le "bienvenu" est rituellement inséré dans son groupe . Elle est donc incontestablement acte de socialisation cautionné dans l'ordre sacré.

Comme pour les autres grands événements de la vie individuelle , les rites de circoncision donnent lieu à des regroupements familiaux très intenses et chaleureux, bien que ces regroupements soient en général beaucoup moins importants que ceux qui se constituent lors des mariages.

Le rite de circoncision est un rite familial intime mais aussi domestique , il se déroule la plupart du temps au foyer des parents du nouveau-né, dans l'univers du soi intime; il contribue par conséquent à reformuler cet idéal de densité familiale , à ce moment-là, lors de l'inscription du nouveau-né dans le grand réseau de la famille.

La circoncision elle-même se pratique sur les genoux du parrain , un parent mâle toujours, assis lui-même sur une chaise dotée d'une valeur rituelle profonde: chaise elle-aussi démonstratoire devant les membres de la famille réunie ici, autant dire que celui qui va être chargé de cette fonction de tenir le bébé pendant la circoncision est ici particulièrement doté de prestige . Bien évidemment, le choix de cette personne va donner lieu à une série de tractations familiales entre les familles des deux parents, tractations qui d'ailleurs ressemblent remarquablement à celles qui ont abouti au choix du prénom du jeune garçon. Car c'est bien souvent un membre de la famille patrilinéaire qui va être doté de cette charge prestigieuse. A moins que la famille de la mère ne soit parvenue à imposer l'un des personnages de sa lignée pour compenser le désavantage qu'elle a connu dans le choix du prénom conforme à la règle de patrilinéarité.

A l'occasion de ce grand rite d'inscription, les repas pris par la famille réunie, l'iconographie mensale elle-même vont remarquablement contribuer non seulement à socialiser l'événement dans la collectivité

familiale, mais aussi à formuler les vœux de cette collectivité pour le destin du "bienvenu": on aura déposé sur la table un bol d'oeufs durs, signe de naissance et rappel du temple détruit : lors des grandes fêtes et des moments importants du cycle de vie , la mémoire juive cultive inlassablement , par la présence de l'oeuf dur sur la table, le souvenir de la destruction du second temple de Jérusalem , deuil des deuils, et que cette mémoire a transformé en événement fondamental de l'histoire juive ; l'oeuf dur est aussi au creux du mets sabbatique, rappel hebdomadaire du grand deuil , il est sur la table de la pâque également, prenant sa place symbolique dans le récit de l'exil. Au banquet des circoncisions, ce bol d'oeufs durs indique que le nouveau-venu est ainsi immédiatement introduit dans l'ordre mythologique et éthique de sa communauté.

Le repas de circoncision comprendra également des mets de poisson, aliment de plénitude, des ragoûts carnés aux pâtes-maison, et des couscous plantureux, autant de vœux de prolifération pour cette nouvelle vie , et ponctuation alimentaire de la densité familiale regroupée ici.

Il nous faut réintroduire dans le contexte de cette remarquable ritualité le refus même de circoncire son enfant dans bien des jeunes foyers juifs nord-africains, et qui constitue à notre avis le refus du groupe et de la loi familiale au sein de laquelle s'effectue ce rite. Ce refus s'exprime parfois par le simple rejet de la ritualité même de l'opération qui s'articule dans toute sa forme collective familiale(désignation du parrain, réunion de la famille étendue, repas familiaux plantureux) ... La circoncision devient alors seulement médicale : médicalité prétexte, l'essentiel étant de préserver le signe d'appartenance.

CONCLUSION -

Ainsi l'ensemble des événements et des mécanismes familiaux est tout imprégné de cette dialectique entre le Dehors et le Dedans, entre un univers intime du soi socialisateur et déterminant de l'identité ethnique et le monde de l'Autre, la société majoritaire. Ce qui frappe dans ces fonctionnements, c'est que quels que soient les codes, il s'agira toujours de préserver un noyau intime et solide par un aménagement apparemment incohérent mais pourtant bien codifié de pratiques puisées aux sources de la tradition. Incohérence qui d'ailleurs traduit bien toute la dualité, parfois vécue elle-même comme incohérente, de l'existence de ce Juif nord-africain déraciné en France.

Notons encore un processus assez important dans l'élaboration de l'identité sociale de minorité ethnique : nous avons vu qu'existaient des différences historiques selon le pays d'origine des Juifs nord-africains, (Maroc, Algérie ou Tunisie) et qui ont élaboré des processus coloniaux assez divers. Une récurrence pourtant quant à elle fondamentale, celle de la détermination de la classe sociale dans la définition de cette identité et dans le rapport aux traditions et à la ritualité. Nous avons également constaté que quel que soit le pays d'origine, les familles privilégiées et très tôt francisées sont les plus tentées par l'assimilation et l'abandon des valeurs traditionnelles ancestrales, tandis que les milieux ouvriers, petits employés et artisans restent eux-mêmes plus fidèles à ces traditions et ont tendance à formuler leur identité en fonction de la ritualité avec une intensité beaucoup plus forte.

Sans doute faut-il ici apporter une précision quant au rapport à cette ritualité. Dans ce milieu juif nord-africain, nous voyons en effet défiler devant nos yeux des pratiques apparemment empreintes de "sacré", et à la dimension religieuse, des pratiques qu'il va de soi de qualifier de "rituelles". Ce qui nous intéresse ici, c'est moins d'analyser cette ritualité et cette religiosité dans le but de contribuer à la définition du religieux et du sacré eux-mêmes, que de décrypter leur fonctionnement dans la réalité minoritaire qui est celle des Juifs nord-africains en France. D'ailleurs, qu'avons-nous le droit de

définir telle ou telle pratique comme "religieuse" lorsque tout au long de nos entretiens et dans nombre de nos contacts, nos interlocuteurs insistaient constamment dans leur refus de voir qualifier leurs pratiques de "religieuses".⁷ Il nous semble plutôt que le religieux dans ces pratiques n'a pas d'intérêt en soi : il devient une "stratégie sociale". Les Juifs maghrébins en appellent constamment à ces rituels mémoriaux pour se définir dans une société où ils sont minoritaires. De cette manière, ils se définissent déjà pour eux-mêmes, ils organisent leur différence, le rituel leur offre une canevas, un code, la différence est ici programmée, accentuée, codifiée, soulignée, rythmée dans ces gestes; le rituel n'a de sens ici que dans son fonctionnement social.

Déjà il s'élabore en système de communication et s'adresse aux membres de la famille comme destinataires premiers, mais toujours dans ce langage de sainteté, comme s'il voulait inscrire cette différenciation au registre permanent de l'alliance au divin. De même, l'intrication dans la vie quotidienne dichotomisée du "sacré" -la fête, la tradition, la famille-, et du profane - le "tous les jours", le travail, les amis non-juifs - n'est rien d'autre que la distinction entre le Soi et l'Autre.

Nous avons conscience que le présent rapport n'est en rien exhaustif et n'exploite qu'une partie des données fournies par l'enquête, tant les généalogies sont riches en informations dont l'analyse dépasse largement le cadre de la présente communication. Nous nous proposons d'ailleurs d'effectuer cette analyse dans la prolongation de ce travail, et déjà par l'apport de données complémentaires de précision des points qui, à cette phase de l'enquête, ne pouvaient apparaître.

Bibliographie sommaire

- BARTH, F., (ed.) Ethnic Groups And Boundaries
Little, Brown & Co , Boston, 1969
- BENSIMON, D., . L'intégration des Juifs nord africains en France,
Mouton, Paris, La Haye, 1971
- . "Réflexions sur les mariages mixtes", in Traces,
n°2, automne 1981, pp.62-68 .
- BENSIMON, D., Un mariage , Deux traditions : Chrétiens et Juifs
LAUTMAN, F., Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1977
- BOURDIEU, P. . Sociologie de l'Algérie
P.U.F., Paris, 1970 (3ème ed.)
- . "Les usages sociaux de la parenté", in
Le sens pratique, Ed. de Minuit, Paris, 1980, pp.271-
331 .
- CHOURAQUI, A., La saga des Juifs en Afrique du Nord
Paris, Hachette, 1972 .
- MARTENS, F., " Diététique ou la cuisine de Dieu", in Communication
n°26, 1977, pp.16-45.
- MEMMI, A., "Spécificité et sentiment de la différence chez les
ACKERMANN, Juifs",
ZOBERMAN, N.&S.? in Revue Française de Sociologie, 10(2), 1969,
pp. 186-200 .