

SOMMAIRE

Note typographique	5
Remerciements (ETS et HSH)	7
Introduction (ETS)	11

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre 1 : De l'histoire de la communauté juive de Mek- nès et des relations intercommunautaires dans la ville (HSH)	39
--	----

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre 2 : Connaissance, reconnaissance, méconnaiss- sance des juifs (ETS)	83
<i>a.</i> La visibilité de l'autre	88
<i>b.</i> La « bouffe » des juifs, les fêtes et les rites	94
<i>c.</i> Comestibilité asymétrique et exogamie	111
<i>d.</i> Espace de différence, lieu de convivence : reconnaissance	117
<i>e.</i> Méconnaissance	120
<i>f.</i> L'espace ambigu du hammam	127
<i>g.</i> Le juif qui a peur et le juif qui apporte la paix	133
<i>h.</i> Insultes et jeux de mots au quotidien : rééquilibrer le déséquilibre	144
<i>i.</i> Le juif porteur de modernité	153

Ouvrage publié avec le concours de l'Institut Maghreb Europe

© Editions Publisud, 2011

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays.

ISBN : 978-2-36291-011-1

Chapitre 3 : Confiance et méfiance envers les juifs (ETS)	163
Chapitre 4 : Les femmes juives au miroir des femmes musulmanes : la modernisation du rôle de la femme au Maroc (ETS)	177
Chapitre 5 : Les départs des juifs ou la « féminisation » de l'émigration (ETS)	205
Chapitre 6 : Étudiants de la ville et du Sud marocain (HSH)	237
Chapitre 7 : Les derniers juifs de Meknès ? (ETS)	257
Conclusion (ETS et HSH)	289
Post-face (HSH)	295
Bibliographie	305

NOTE TYPOGRAPHIQUE

Dans ce livre on a choisi d'écrire *juifs* sans majuscule (sans faire de distinction entre les *juifs* en tant qu'ils appartiennent à une religion et les *Juifs* en tant qu'ils appartiennent à un peuple).

Pour l'arabe, nous avons utilisé le système de transcription scientifique standard. Pour ce qui est du marocain, nous avons préféré, à des fins d'uniformité et de lisibilité pour un public francophone de non spécialistes, un système semi-scientifique qui a le mérite de préserver les prononciations dialectales. Les termes courants, comme *souk*, apparaissent dans leur orthographe d'usage. Pour l'hébreu, nous suivons le système semi-scientifique utilisé en France.

REMERCIEMENTS

Emanuela Trevisan Semi et Hanane Sekkat Hatimi tiennent à remercier en premier lieu Nuredin Harrami qui a permis à cette recherche de voir le jour, en organisant en 2004 à l'Université Moulay Ismail de Meknès un colloque dans le cadre de l'école doctorale (en collaboration avec l'Université Paris VIII). Nuredin Harrami a également eu la patience de lire notre manuscrit, nous a proposé des ajouts et nous a fait part de ses réflexions précieuses.

Nous souhaitions remercier Mohamed Tozy et le programme RAMSES II de l'école doctorale de Casablanca qui nous ont offert la possibilité de présenter notre recherche pour la première fois en novembre 2006. Un grand merci à Mohamed Hatmi qui a accompagné l'évolution de ce travail par ses conseils et ses suggestions, à Catherine Delcroix pour la lecture du chapitre sur les femmes et à Lisa Anteby pour les séminaires RAMSES II qui ont permis de discuter autour du même chapitre.

Nous sommes très reconnaissants à Frédéric Abécassis pour la lecture attentive du manuscrit et les suggestions faites.

La possibilité de parler de nos recherches au fil des années, devant un *tajine* ou un couscous marocain, dans diverses maisons de Meknès et d'ailleurs – entre autres chez Naima et Mohamed Mehdi – nous a permis de repenser les données recueillies dans les diverses phases d'élaboration de notre travail.

Nous remercions les historiens, Mohamed Yaser Hillali et Mohamed Lahya, dont les indications sur plus d'un sujet nous ont été d'un grand secours.

Sans la participation et la disponibilité de la communauté juive de Meknès, notamment celles de Suzanne Boutboul, ce travail n'aurait jamais pu aboutir. Nos remerciements vont également au

docteur Armand Guigui, président de la communauté juive de Fès, à Simon Levy, directeur du musée juif de Casablanca et à André Azoulay, conseiller du roi Mohammed VI qui nous a reçues à Rabat en manifestant une grande curiosité à l'égard de l'enquête que nous entreprenions. Nous remercions toutes les personnes qui nous ont offert leur temps afin de nous raconter le quotidien de la Meknès d'autrefois, lorsque la présence des juifs était incontournable.

Emanuela Trevisan Semi tient à remercier Joseph Tedghi pour son invitation à présenter sa recherche au séminaire de l'école doctorale de l'INALCO de Paris. La possibilité d'utiliser la bibliothèque Widener de l'Université de Harvard en tant que « chercheur invité » auprès du département des études du Moyen Orient d'Harvard nous a permis de mener notre recherche à son terme. Un remerciement particulier à Susan Miller qui a rendu la chose possible.

Kay Kaufman Shelemay a enrichi ces moments passés à Harvard par ses suggestions et ses réflexions.

Plusieurs intellectuels juifs d'origine marocaine et en majorité *meknèssi* ont accepté de raconter leur propre histoire. Parmi eux, nous remercions tout particulièrement le réalisateur Haim Shiran, les écrivains Ami Bouganim, Marcel Benabou, Asher Knafo, l'historien Joseph Toledano, le chercheur Joseph Chetrit et le directeur de l'Alliance Israélite Universelle, Jo Toledano.

Nous exprimons toute notre reconnaissance à Aomar Boum qui a eu la gentillesse de mettre à notre disposition son essai.

Comme toujours, Michela Gribinski a mis en œuvre ses précieux talents de traductrice en français mais aussi de lectrice attentive et critique au cours des diverses phases d'élaboration de ce travail.

Nous remercions également Marcella Simoni, Alvisé Vianello, Claude Tapia, Yolande Cohen, Catherine Delcroix pour leur lecture des premières moutures de l'ouvrage. Merci aussi à nos amis Ilan Greilsammer, Daniela Yoel, Uri Ben Eliezer et Adriana Kemp, toujours disponibles et présents à nos côtés.

Je tiens à rappeler le moment d'intense émotion partagé avec Yolande Cohen à l'occasion de la visite de l'ancienne maison de

son grand-père dans le vieux *mellah* de Meknès, aujourd'hui occupée par une famille chaleureuse et hospitalière qui a « religieusement » conservé les traces de ses précédents habitants, et la remercier de sa disponibilité. Un remerciement particulier va au précieux travail d'*editing* réalisé par Elena Chiti, attentive et consciencieuse, comme toujours et à Paola Gandolfi pour la partie en derrija.

Charlotte Rouault a fait une première traduction d'une partie des chapitres.

Hanane Sekkat Hatimi tient pour sa part à exprimer sa reconnaissance à tous les étudiants qui ont bien voulu accepter de subir « l'épreuve de l'interrogatoire ». Monsieur Smouni Smail a eu la gentillesse de faire le point sur la tradition des Issawa à Meknès. Le professeur émérite de l'Université Moulay Ismail de Meknès, Abderrahmane Ben Zidane nous a éclairées sur plusieurs aspects de la littérature populaire relative aux relations intercommunautaires à Meknès. Le doyen de l'Université Akhawaine de Ifrane, Lotfi Abdel-Hamid nous a exposé les sous-entendus présents dans le « langage de tous les jours », un langage qui véhicule des jugements de valeur et des clichés mais aussi tendresse et attachement.

INTRODUCTION

EMANUELA TREVISAN SEMI

Ce livre traite des représentations que les musulmans du Maroc se font des juifs qui y ont vécu, en grand nombre, il y a deux ou trois générations. Nous avons choisi Meknès comme lieu d'étude, une ville qui était considérée comme très riche et européenne à l'époque coloniale, puisqu'elle accueillait une grande base militaire et une école d'aviation. Il y avait également une importante population française, dans laquelle les juifs étaient particulièrement représentés, dans un contexte qui se caractérise aujourd'hui par leur absence presque totale¹. La ville, aujourd'hui conservatrice et en déclin, semble garder peu de souvenirs de ce passé.

L'objectif est de comprendre si la mémoire du partage d'un passé judéo-musulman peut représenter un instrument apte à fournir une grille interprétative du présent moins empreinte de simplifications idéologiques et d'influences médiatiques, si une telle mémoire reste sans effet, ou si encore elle sert paradoxalement à accroître les stéréotypes et les préjugés.

Partant de la considération que les individus avaient sélectionné des éléments de ce passé selon un processus utilisant autant le souvenir que l'oubli (Fabian 2007), nous nous sommes interrogées : de quoi et comment se souvient-on et qu'on oublie-t-on et comment ?

1. En 1936, 52.871 musulmans, 9521 israéliens, 11.310 européens ont été recensés à Meknès, Kemib, *Juifs et Musulmans*, 1994, p.553, en 1941 il y avait 84.000 musulmans, 10.500 israéliens, 19.400 européens (*Ibid*, p. 611). En 1947 d'après le recensement fait à l'occasion de la repartition du pain azyne à Meknès (y compris Kenitra-Khemismet et Petit-Jean) il y avait 15.842 juifs, Chouragui, *La condition juridique de l'Israélite marocain*, 1950, p. 211.

Par ce questionnement, notre intention était également de saisir les voies de transmission de ce passé, et en quoi celui-ci peut encore être significatif pour les nouvelles générations.

Un passé de cohabitation judéo-musulmane, comme celui qui a caractérisé l'histoire des juifs du Maroc, peut-il avoir un impact sur la façon de se représenter la judéité aujourd'hui ? Quelles traces mnésiques sont-elles restées empreintes dans la mémoire collective des habitants de Meknès, et quels vides de mémoire se sont-ils produits ? Comment « le juif » s'est-il construit dans le regard de l'autre ?

Nous avons pris en compte les mécanismes propres à la mémoire collective qui dépendent de la façon dont les mémoires individuelles sont entretenues et soutenues par les groupes sociaux dont l'individu fait partie (Halbwachs 1925), générant « un courant de pensée continu, d'une continuité qui n'a rien d'artificiel, puisqu'elle ne retient du passé que ce qui en est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient » (Halbwachs 1997, p.131). Nous avons ainsi voulu nous pencher sur ce qui était encore vivant dans les mémoires individuelles, estimant que ce qui avait été sauvé de l'oubli pouvait représenter une forme de continuité, en tant que partie d'un ensemble plus vaste de souvenirs reflétant un patrimoine commun.

Le processus de narration d'une pluralité de souvenirs, fait de contrastes mais aussi de corrélations, permet de recomposer les fragments d'une histoire perdue, mettant au jour des éléments destinés à l'oubli, dans une société composée d'une population dont une grande partie, féminine surtout, reste encore analphabète.

Beaucoup de souvenirs recueillis sont encore empreints d'émotions, parfumés des arômes de la pâtisserie juive et de la *sehina*³, le plat du *shabbat*, pétris de sonorités lexicales hébraïques et de musique andalouso-marocaine. Ce sont des souvenirs qui conservent le goût de l'interdit, de la *mahya*, la liqueur fabriquée

2. Pour une bibliographie générale sur les juifs au Maroc voir Delouya, *Les Juifs au Maroc : bibliographie générale*, Paris, 2001.

3. Plat qui comprend des œufs, des pommes de terre, de la viande, des boudins farcis de riz ou de viande, des boulettes, du pied de boeuf, des pois chiches. Le terme *sehina* est plutôt utilisé par les musulmans tandis que les juifs utilisent celui de *dafina*.

par les juifs⁴ que l'on continue à produire industriellement au Maroc, pâle trace de ce qu'elle était lorsqu'elle était faite de façon artisanale. Ce sont des souvenirs qui témoignent du partage ainsi que de la discordance des codes alimentaires, lexicaux et musicaux.

Parler de l'absence des juifs ne revient pas à nier la présence des juifs restés au Maroc – les chiffres varient de 3000 à 5000⁵, dont un peu moins de 80 personnes à Meknès au début de la recherche en 2005 et une soixantaine en 2009 mais à souligner que la communauté atteignait 258 141 personnes en 1947 (Chouraqui, p. 211)⁶. En 1947 à Meknès la population était de 15 842 juifs (Chouraqui, p. 211)⁷ pour 122 522 musulmans (Kenbib 1994, p. 666). C'est en fonction de ces chiffres que l'on peut parler aujourd'hui de quasi disparition. D'autant plus que les petites communautés qui ont subsisté – la plus importante rassemble la plus grande partie des juifs marocains à Casablanca – très à l'écart de la société marocaine, se représentent comme coupées d'un monde extérieur qu'elles perçoivent avec angoisse. Elles partagent par là la condition des petites institutions condamnées à développer des mécanismes de repli sur soi, faute de véritables canaux de communication.

Les juifs du Maroc, comme tous les juifs dans les sociétés musulmanes, étaient considérés avec les chrétiens, comme des *dhimmi*, des minorités protégées.

La *dhimma* impose aux communautés chrétiennes et juives qui vivent dans les territoires de l'Islam, plusieurs contraintes. À l'État musulman, elle prescrit le devoir de garantir à « ses protégés » la

4. La *mahya* était une eau-de-vie que les Juifs du Maroc fabriquaient à partir de fruits, de figues, de dattes, de grenades, de figues de barbarie, ou même de cerises qu'ils lassaient fermenter et distillaient à la maison. Une dame juive qui habite dans le nouveau *mellah* de Meknès la fabrique et la vend toujours actuellement.

5. S. Lévy, « Il y a encore des Juifs au Maroc », p.195 écrit : « Au Maroc, il sont encore environ cinq mille citoyens à pratiquer le droit de vivre là où ils sont nés ».

6. Ou 270 000 (Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, 2002, p. 53).

7. Les chiffres fournis par Chouraqui se réfèrent au recensement fait à l'occasion de la répartition du pain azyne, tandis que d'après Kenbib les juifs sont 13 670, Kenbib, *Juifs et Musulmans*, 1994, p. 666.

vie, les intérêts et l'exercice du culte dans des conditions strictes. En retour, elle exige de ces mêmes « protégés » loyauté sans faille, soumission absolue, et en échange de la « tolérance », l'acquiescement d'un impôt forfaitaire, la *dizya*. Cet impôt mis à part, la *dhimma* au Maroc, fut pendant tout le Moyen-Âge un système de valeurs contraignant certes, mais sujet à des marchandages incessants. Dans les deux villes impériales de Fès et de Marrakech, vu la forte influence des *oulémas* et la présence de lieux à haute teneur religieuse, les règles à observer furent soigneusement mises à exécution.

Ce statut fut aboli *de facto* après l'arrivée des Français et le début de la colonisation à partir de 1912.

La question migratoire, le rapport entre mémoire et histoire ou l'usage de la recherche ethnographique dans la reconstruction historique de lieux, de traditions ou de récits discordants ont été abordés par différents auteurs qui ont constitué des points d'appui pour notre démarche. Dans *La double absence* (Sayad 1999), le sociologue algérien, qui s'attache particulièrement aux effets de la grande migration vers la France sur la société algérienne, souligne le vide économique et socio-culturel, lourd de conséquences, qui s'installe sur la société de départ. Cette absence et ce manque s'accompagnaient d'une grande souffrance et des désillusions que procurent les expériences désastreuses des émigrés en France. Le livre de Sayad a particulièrement inspiré nos réflexions sur ce que a pu occasionner l'impact du départ et donc l'absence de la société d'origine d'une minorité importante historiquement, telle celle des juifs du Maroc. Lucette Valensi et Nathan Wachtel ont réussi à retranscrire la voix et la subjectivité de juifs divers, provenant tant du monde ashkénaze que séfardo-méditerranéen et à faire comprendre, grâce à l'intensité émotive que les mots des intéressés sont parvenus à communiquer, le grand récit de l'émigration juive du vingtième siècle. Leur enquête a eu le mérite de faire saisir la potentialité de l'usage qui peut être fait des mémoires situées entre les destins individuel et collectif dans une mémoire individuelle qui se fait multiple, où « le "je", sujet de l'action, garde et cultive le sentiment du passé ; son récit, subjectif, est nourri d'émotions » (Valensi et Wachtel 1986, p. 13). Un autre texte significatif pour

nous a été également celui de Joëlle Bahloul. Il traite du processus de construction sociale de la mémoire, observé à travers les souvenirs d'une famille de juifs algériens émigrés en France se remémorant la maison en Algérie qu'ils ont quitté. À travers un travail de "fouilles" ethnographiques des mémoires, c'est la sémantique de la mémoire d'un groupe déraciné et dispersé qui a été explorée. La construction de la narration trouve sa profondeur dans l'enchevêtrement de ces mémoires avec celles des Arabes qui sont restés (Joëlle Bahloul 1992).

Kay Kaufman Shelemay a travaillé à un recueil de souvenirs sur l'histoire et la transmission des *pizmonim*, chansons arabes traduites en hébreu, dans lesquelles l'hébreu doit correspondre au ton, au rythme et à l'assonance de l'arabe. Les *pizmonim* étaient chantés et transmis oralement par les familles juives, d'Alep principalement, émigrées aux États-Unis et en Israël. À partir de leur interprétation, l'ethnomusicologue a pu reconstruire un fascinant chemin fait de musique et de migrations. Grâce à une « ethnomusicologie de la mémoire », la spécialiste a reconstruit la complexité des relations symbiotiques judéo-arabes en Syrie et le rôle que le passé joue encore aujourd'hui pour les diasporas. Cette étude, qui montre l'implication de l'expression musicale dans les processus culturels, représente un bon exemple de la façon dont peuvent être interprétées et utilisées les multiples traces restées dans la mémoire collective d'une diaspora (Kaufman Shelemay, 1998).

En ce qui concerne les contradictions des souvenirs et la pluralité des récits, les travaux de Susan Slyomovics ont été une excellente référence. Dans son étude sur un village palestinien (Ein Houd) devenu le village des artistes israéliens (Ein Hod), elle analyse, à travers les souvenirs des uns et des autres, les modalités de construction de la mémoire collective du côté des arabes et du côté des juifs (Slyomovics, 1998).

Les axes de la recherche

Cette recherche a commencé en mai 2005 et est composée d'un axe principal qui s'articule en trois volets. L'axe principal cherche

à reconstituer, en utilisant les représentations du juif qu'on retrouve aujourd'hui dans la mémoire des différentes couches de la population marocaine, la dynamique des relations entre juifs et musulmans, qui constituait la base de la vie quotidienne de la Meknès d'il y a deux ou trois générations. On a cherché à réimaginer à travers les récits de la constitution d'attitudes d'acceptation ou de rejet de l'autre, la ville de Meknès enrichie de la réintégration de sa composante juive.

On sait que les 2000 ans d'histoire des juifs au Maroc ont donné lieu à ce qu'on appelle la « symbiose judéo-musulmane », même si beaucoup d'encre a coulé sur la réalité de l'importance de cette symbiose, sur la diversité des zones dans lesquelles elle s'est manifestée (régions rurales du Sud comparées aux zones urbanisées, et disparité entre les villes) et sur les fractures historiques qui l'ont brutalement interrompue. Dans cette étude, nous avons voulu recueillir les quelques bribes encore présentes dans l'imaginaire de ceux qui sont restés, dans l'intention de contribuer au débat par une approche différente. Cette démarche, qui passe par le regard des Marocains musulmans au Maroc, vise également à réajuster la vision ethnocentrique qu'on peut avoir des juifs du Maroc en général, et tout particulièrement de ceux qui ont immigré en Israël et qu'Israël a transformés en *edot ha-mizrah* (communautés d'Orient). Des juifs qui, comme l'a fait remarquer Daniel Schroeter, ne sont plus des juifs d'Asie ou d'Afrique mais ont été « orientalisés » pour devenir un peuple sans histoire (Schroeter 1994, p. 193) et ont été stigmatisés (Dahan-Kalev 2001).

Dans les pages qui suivent, les juifs marocains sont replacés dans un contexte mettant en évidence la richesse d'une culture et d'une histoire faites de saveurs, de parfums, de sons, d'accents, de plaisanteries, de sentiments mais aussi de peurs et d'humiliations. Cette culture diasporique qui, selon l'idéologie sioniste, devait être effacée et annulée par le *melting pot* israélien, émerge des souvenirs de leurs voisins et est ainsi restituée aux juifs marocains en Israël.

Tout en sachant que les sociétés ont toujours façonné les représentations de leur propre passé en les reconstruisant en fonction du présent, et tout en considérant que c'est surtout à

travers le prisme israélo-arabe que se forge aujourd'hui la représentation des juifs – même celle des juifs ayant vécu au Maroc – nous avons essayé de comprendre la place que le passé vécu occupe dans la construction de ces perceptions. Dans cette perspective, nous voulions savoir si les expériences passées étaient réutilisées dans le présent et quelles influences elles pouvaient avoir sur les perceptions actuelles, dans une situation où « l'autre » a effectivement presque totalement disparu.

Il ne s'agissait pas de retracer l'histoire d'une communauté juive du Maroc, même si beaucoup de témoignages oraux recueillis peuvent contribuer à enrichir ce que l'on connaît déjà de l'histoire de la communauté de Meknès, notamment depuis les années 1960 et 1970. Nous voulions considérer l'influence des représentations sociales, à l'interface du psychologique et du sociologique (Mannoni 1998, Bonardi et Roussiau, 1999), dans le discours produit aujourd'hui sur les juifs qui faisaient autrefois partie du paysage marocain. S'il est certain que les représentations comportent une part de vérité et correspondent à une certaine réalité, il est indéniable qu'elles ne traitent pas du réel dans son ensemble et que les oublis sont nombreux : c'est dans la pleine conscience de ces paramètres que nous présentons le travail auquel nous nous sommes livrées. Il ne s'agissait pas non plus de proposer un discours se focalisant sur d'anciennes images collectives ou sur leur irrationalité, en établissant d'absurdes continuités historiques avec les représentations actuelles afin d'expliquer d'éventuels sentiments d'intolérance envers la minorité juive aujourd'hui. Le travail mené sur les archives catalanes par David Nirenberg dans le but d'offrir un cadre interprétatif aux violences intra et intercommunautaires concernant les juifs, les musulmans et les chrétiens du royaume d'Aragon au XIV^e siècle, montre magistralement la validité d'une approche qui évite toute focalisation sur les processus de longue durée. L'historien américain, mettant au jour les motivations et le comportement de chacun, montre que la violence est bien souvent le produit de choix et d'actions individuels, plutôt que de processus irrationnels et incontrôlables (Nirenberg 1998).

Les hypothèses qui ont guidé cette recherche concernent l'influence des liens tissés dans un quotidien où l'on se côtoie, dans

le voisinage ou au *souk*, sur les représentations concernant les juifs. Lorsque manque ce partage du temps au quotidien, c'est le discours idéologique sous sa forme national-religieuse, médiatisé par la télévision (aussi bien par la télévision nationale que par les chaînes satellitaires), qui devient une nouvelle source d'information religieuse pour la population, surtout pour les femmes. Il s'agit d'un discours idéologique qui intervient pour créer un méta-discours sur un Islam global offrant à la pensée des réponses simplifiées et des raccourcis, un discours qui passe aussi par des pratiques orthodoxes et hétérodoxes, sacrées et profanes, pratiques qui se confondent au quotidien pour donner lieu à ce qui a été défini comme l'islam ordinaire (El Ayadi, Rachik, Tozy, 2007 p. 33). Les réponses simplifiées vont directement à la conclusion, là où les préjugés et les stéréotypes s'ancrent dans des rapports de compétition socio-économique, identitaire, nationale ou de frustration sociale, nourris et enrichis par l'expérience coloniale. On a remarqué que ce discours idéologique est particulièrement présent parmi les femmes qui n'ont jamais eu l'occasion de fréquenter de juifs et qui ont vécu cloisonnées, chez elles, nourries par les représentations de l'islam ordinaire ; cette remarque est confirmée par les résultats d'une recherche sociologique sur les pratiques religieuses menée au Maroc en 2006, dans la quelle on signale que les femmes se montrent moins tolérantes que les hommes dans l'acceptation des juifs⁸ (El Ayadi, Rachik, Tozy, 2007 p. 223). Les jeunes générations, qui cumulent un manque complet de connaissances sur la présence juive au Maroc et une forte exposition à l'influence des médias et tout particulièrement aux chaînes satellitaires orientales d'information religieuse, manifestent elles aussi des perceptions stéréotypées et un discours fortement idéologisé. L'influence islamiste y est indéniable, surtout parmi les jeunes scolarisés (El Ayadi, Rachik, Tozy, 2007 p. 160, p. 174). C'est aussi le cas des membres de la bourgeoisie et de la classe moyenne, si l'on prend cette catégorie dans le sens le plus large mais qu'on en exclut les informateurs qui exercent des professions intellectuelles. La perception des juifs du Maroc exprimée par ces derniers s'est révélée complètement différente

8. Les femmes sont 75,5% à ne pas pouvoir concevoir un mariage d'un de leur proches avec une jeune fille juive contre 67,5% des hommes.

de celle de classes aisées et des enseignants du secondaire. Les entretiens ont confirmé et articulé nos hypothèses, en nous permettant de les détailler.

Dans la recherche précédemment citée, on remarque que « L'identification du Marocain juif pose souvent problème, il est différent sur le plan religieux et proche sur maints plans culturels et politiques. Il serait à la fois assimilé à l'Autre, en tant juif, et au Nous, en tant que citoyen marocain » (El Ayadi, Rachik, Tozy 2007, p. 83). Cette ambiguïté qui positionne le juif dans un entre-deux et lui fait jouer les rôles qui sont propres à la « liminalité » est un aspect que nous trouvons décliné de différentes façons, lors de notre recherche.

Meknès et ses deux mellah

Si nous avons choisi Meknès, c'est également pour les spécificités que cette ville présente : une ville dont la population juive a gardé une tradition religieuse et culturelle très importante et une ville qui a eu deux quartiers juifs, deux *mellah* : l'ancien et le nouveau. Le nouveau *mellah* a été bâti à partir de la moitié des années 1920, au moment où les juifs les plus aisés des autres villes marocaines quittaient leur *mellah* pour s'installer dans des quartiers nouvellement construits. Meknès est donc une ville qui a gardé plus longuement des traditions et des pratiques juives. À Meknès, au début des années 1920, la proposition par le chef des Services Municipaux, M. Maire, d'acquérir des lotissements dans la ville nouvelle pour la construction de maisons pour les juifs avait été refusée. Le refus avait été motivé par le Président de la communauté, Mimoun Bénabou⁹ (Bénabou 1995), du fait des interdits de la loi qui ne permet pas aux juifs de transporter des objets d'une maison à l'autre le samedi, sauf dans le cas de l'*erriv* (mélange), lorsque l'endroit habité par les juifs est considéré symboliquement comme un ensemble privé. Le *mellah*, espace juif par excellence, était, quant à lui, défini comme tel (Toledano 1982, p. 164-5). Si les juifs s'étaient éparpillés dans la ville

9. Voir sur ce personnage la saga familiale de Marcel Bénabou, *Jacob, Ménéhem et Mimoun : une épopée*.

nouvelle, c'en était fini de l'observance des coutumes du samedi, et avec elle, de toutes les autres pratiques juives.

Peut être que d'autres études menées sur les archives marocaines permettraient de mieux comprendre ce choix singulier et anachronique ; nous nous contentons ici d'en relever la spécificité.

L'existence d'un *mellah* moderne à côté de l'ancien, ainsi que le fait que ce dernier n'ait été quitté que très tardivement pour la ville nouvelle, a permis aux juifs et aux musulmans de cohabiter plus longtemps qu'ailleurs. En effet, les juifs qui quittaient le vieux *mellah* pour déménager au nouveau *mellah* (situé de l'autre côté de la rue) laissaient des maisons ou des locaux vides dans les vieilles maisons du vieux *mellah*, lesquels étaient loués à des musulmans qui arrivaient d'autres endroits du Maroc. Dans l'ancien *mellah*, les juifs qui n'étaient pas suffisamment aisés pour déménager dans le nouveau quartier et les musulmans qui venaient d'arriver ont ainsi partagé de nombreux espaces communs, entre autres, le *hammam* (bain public). Le même processus a eu lieu plus tard, dans les années 1950-1960, quand les juifs du nouveau *mellah* ont commencé à déménager dans la ville nouvelle et que des musulmans plus aisés se sont établis dans le nouveau *mellah*, remplaçant les juifs qui le quittaient. L'importance de ce nouveau déplacement reste cependant limitée du fait de l'émigration des juifs qui, précisément dans les années 1960 et 1970, quittèrent Meknès. À l'époque du premier déplacement, quand les juifs sont passés de l'ancien *mellah* au nouveau, ils ont loué des pièces aux musulmans dans leurs habitations du vieux *mellah* (autour d'une cour centrale commune, chacun des foyers, voire plus d'un foyer, habitant une même pièce). Cette donne a facilité la connaissance de l'autre et l'entraide réciproque au quotidien, comme dans le cas de l'allaitement des nourissons par des voisines de l'un ou de l'autre groupe, en cas d'absence de la mère. Le fait que l'habitat dans le vieux *mellah* ait gardé la même structure et que les vieilles maisons soient encore utilisées a permis le maintien des flux de souvenirs liés à ce passé, en créant des stratégies de continuité et de curiosité à l'égard des habitants qui avaient précédemment occupé les lieux. Dans cet espace, les couleurs orange, bleu, la

peinture du bois et la décoration des portes rappellent la présence juive. Un étudiant, fier d'habiter l'une des plus belles maisons du vieux *mellah*, que sa famille avait voulu garder telle qu'elle était, racontait que la curiosité pour la spécificité de cette maison l'avait mené à effectuer des recherches sur internet afin d'en savoir plus sur les juifs, en particulier sur « leurs chansons en arabe, leur chanteurs et j'ai pu savoir qu'ils étaient des artisans, et pour passer leur journée ils chantaient, la source de leurs chansons c'était qu'ils étaient des artisans ». Les enfants se proposent encore aujourd'hui d'indiquer l'emplacement de la « mosquée des juifs », devenue « mosquée des musulmans », et dans les maisons sont signalées les cavités murales, traditionnellement utilisées par les juifs pour y poser des objets. Dans une maison du nouveau *mellah*, les photographies des anciens propriétaires et des nouveaux (musulmans) propriétaires sont bien exposées, prises à l'occasion des visites que les premiers continuaient à faire annuellement à leur vieille maison et à ses habitants actuels. Les fractures ne sont pas définitives, et le présent fait naître des questions sur un passé qui continue à y projeter ses ombres.

La richesse des souvenirs et la capacité à les conserver que nous avons pu rencontrer dans l'espace du vieux *mellah*, habité par d'anciens et de nouveaux occupants, montrent à quel point ce lieu historique, empreint du vécu juif, a permis de sauvegarder et de transmettre le passé, en se transformant en lieu de mémoire.

Les deux *mellah* de Meknès, qui ont été des espaces de séparation aussi bien que d'inclusion, étaient aussi un lieu de liminalité. Il en va de même pour celui de Fès « une zone marginale pour les Musulmans qui pouvaient échapper à la surveillance et au cadre rigide des normes sociales » (Miller 2007, p. 55) ou de Marrakech (Gottreich 2007). Dans le vieux *mellah* de Meknès, il n'y avait pas de vraie taverne où même les musulmans pouvaient boire de la *mahya*, comme à Fès (Miller 2007) ou à Marrakech (Gottreich 2007) : ils allaient l'acheter, en cachette, chez les familles qui la vendaient. La prostitution, une réalité bien présente dans beaucoup d'autres *mellah* (Gottreich 2007, 79-82), se faisait plus discrète à Meknès. Le *mellah* était aussi l'endroit où les musulmans allaient acheter des produits plus variés, de bonne qualité et à des

prix moindres, et surtout des objets plus modernes (chaussures, vêtements etc.). Les juifs y étaient perçus – c'est ce qui apparaît dans plusieurs entretiens – comme les porteurs de l'innovation.

Notre étude a donc été menée en milieu urbain. Toutefois, la présence à l'Université de Meknès de nombreux étudiants amazighs (berbères) provenant du Sud marocain rural nous a permis d'observer des différences considérables entre urbains et ruraux dans leurs perceptions des juifs.

Si le premier volet de l'enquête détaille surtout les représentations au quotidien exprimées parmi les musulmans qui ont connu les juifs – les gens du *souk* – dans les classes aisées, chez les professeurs et les intellectuels d'un certain âge (hommes et femmes), le deuxième vise une comparaison avec les perceptions des jeunes et des étudiants qui n'ont pas connu « le temps des juifs ». Cela nous permet de complexifier un tableau où est prise en considération la force des médias et des images télévisuelles dans la construction des préjugés par rapport au faible poids que pèse la transmission du passé à travers les générations. Ce phénomène se révèle plus important en milieu urbain qu'en milieu rural.

En effet, dans le milieu rural du Sud, la transmission d'un récit sur « le temps des juifs » est restée significative et les étudiants originaires de cette région ont conservé et cultivé les souvenirs des rapports entre les deux groupes, qu'un étudiant a même qualifiés de relations « de tendresse ».

Un tel phénomène peut être expliqué par le fait que, dans les familles amazighes, la transmission des récits sur la présence des juifs s'est perpétuée, à la différence de ce qu'il en a été dans le contexte urbain. Ce notamment pour trois raisons. La part de la présence juive à l'intérieur des petites agglomérations du Sud était proportionnellement beaucoup plus importante qu'à Meknès, et leur poids économique et commercial d'autant plus notable (Flamand 1959, Shokeid, 1980, Goldberg 1983, Schroeter 1998).

Du fait de la mobilité spatiale interne du rural vers l'urbain, la population rurale se renouvelle sur sa base et non par amalgame, comme il arrive dans les milieux urbains : le phénomène favorise la transmission interne¹⁰.

10. Je remercie Nureddin Harrami pour cette explication.

En second lieu, la mémoire orale en milieu amazigh est traditionnellement excellente, du fait de l'absence de langue écrite, introduite seulement récemment avec l'adoption d'un alphabet spécifique. L'existence d'une mémoire collective transmise nous montre aussi les enjeux, les transformations et les inventions qui s'opèrent dans le processus de transmission : ainsi les récits des étudiants nous ont permis de voir comment une ancienne fête musulmane, la mascarade, décrite et interprétée par Hammoudi (Hammoudi 1989), a été re-inventée et re-interprétée en milieu amazigh et transformée en l'absence de juifs, en fête juive, comme nous le verrons par la suite.

Le troisième volet de l'enquête concerne les juifs demeurés à Meknès. Il s'agit de comprendre leurs attitudes et leur positionnement ; d'un côté, le repli sur soi et l'écart maintenu avec la société « musulmane » marocaine, de l'autre une relation très étroite avec un réseau diasporique auquel ils sont très attachés, chaque juif resté au Maroc comptant plusieurs membres de sa famille dispersés dans le monde entier. Il est bien connu que les juifs qui ont quitté le Maroc, et spécialement ceux qui sont partis pour s'établir en Israël, continuent de se représenter leur pays natal comme un paradis perdu, avec cependant beaucoup d'ambiguïté¹¹. Certaines recherches vont jusqu'à considérer la condition des juifs marocains en Israël comme diasporique par rapport à un centre qui serait le Maroc (Lévy 1997, 2001, 2005, 2007, Trevisan Semi 2007). Ceux qui sont restés conservent également un fort sentiment de nostalgie, où s'illustre une mythification du temps de la grande communauté juive de Meknès, perçue comme un ample et unique réseau de rapports familiaux, qui garantissait la continuité des traditions, la sécurité et la chaleur humaine.

Nous avons déjà rappelé le fait que les représentations du passé sont des constructions sociales qui en disent plus sur les attitudes du présent que sur celles du passé, mais deux considérations n'en demeurent pas moins. Nous avons pu constater, à partir de la comparaison des récits de nos sources, que beaucoup de mémoires personnelles partageaient les mêmes représentations du passé. Il semble donc possible de reconstruire, à travers la démarche que

11. Voir le film de E. Sivan-M. Khleifi, *Route 181*, 2004.

nous avons suivie, une narration fiable d'une partie de ce passé – même si tel n'est pas notre but – pourvu que les mémoires en question soient passées au crible de l'examen critique. Du fait que les images mémorielles sont parfois d'une grande densité, lourdes d'affects et d'émotions, nous avons été amenées à supposer que l'enracinement d'un passé de coexistence judéo-musulmane dans la mémoire collective devait avoir été très profond. Cette mémoire est certainement réactualisée dans le présent (Halbwachs 1925), du fait des voyages des juifs qui reviennent au Maroc et des bribes de culture juive que l'on retrouve dans le pays et qui jouent le rôle de lieux de mémoire (Nora 1997). Mais elle s'appuie aussi sur un socle de souvenirs très riche. Des entretiens affleurent une grande nostalgie pour le temps partagé et un sentiment de gâchis face à la richesse perdue, qui échappent à l'influence des événements du Proche-Orient. C'est grâce aux récits répétés à l'occasion de la venue de juifs marocains qui rentrent au Maroc pour les pèlerinages et s'adonner au tourisme et qui en profitent pour rendre visite aux amis d'autrefois, que les souvenirs du temps passé sont réactivés¹².

D'autres recherches

Des recherches anthropologiques très importantes menées surtout dans les années 70 et 80 (Rosen, 1984, Geertz, 2003) avaient mis l'accent sur le rôle de médiation joué par les juifs dans la société marocaine. D'autres, plus récentes, ont insisté sur la symbiose judéo musulmane (Deshen 1989, Kenbib 1994, Abitbol 1997, Zafrani 1998, Zafrani 2003) ou sur la nostalgie qui caractérise les perceptions que les juifs marocains immigrés en Israël ont gardé de leurs relations avec les musulmans (Ben-Ari et Bilu 1997, Lévy 2004, Lévy 2005). D'autres se sont à l'inverse penchées sur les conditions de soumission, de discrimination et d'oppression qui ont caractérisé la vie des juifs dans les pays arabo-musulmans, même au Maroc (Stillman 1979, Bat Ye'or 1980). Il manquait une recherche sur les représentation, que les

Marocains musulmans se font des juifs, cinquante ans après leur « grand départ », de 1948 à 1956¹³, lequel a été suivi de celui des années 60 et, surtout de celui consécutif à la guerre des Six jours en 1967.

Aomar Boum reprend pour une part la démarche qui a été la nôtre mais s'en différencie, entre autres points, par le fait que son travail porte sur les musulmans des milieux ruraux du Sud marocain (Boum 2006)¹⁴. Malgré les différences de contexte, beaucoup de nos données se rejoignent : les gens âgés qui ont connu les juifs se réfèrent à eux en les appelant par leurs noms, ils s'en souviennent comme de natifs de la région, sans les confondre avec les Israéliens ou les considérer comme tels, tandis que pour les jeunes, ce sont des étrangers ou des ennemis, les juifs dont ils parlent étant surtout des Israéliens (Boum 2006, p. 441). La donne est plus nuancée dans notre propre recherche, peut-être du fait que des juifs sont encore présents de nos jours à Meknès, à la différence du Sud marocain. Boum remarque que les musulmans qui ont vécu dans des milieux ruraux ont des attitudes moins négatives par rapport aux juifs que ceux qui ont vécu en ville (Boum 2006 p. 448) : ces derniers ont été influencés par les partis politiques, l'école, les médias et l'information internationale. Il remarque que les gens âgés sont moins influencés par les médias qu'ils consultent moins que les jeunes, surtout à cause de leurs difficultés linguistiques, la langue des médias d'information étant surtout l'arabe classique *fusha* (et pas le berbère ou la *derrija*, le dialecte marocain que parlent les gens plus âgés) (Boum 2006, p. 426).

Une recherche, presque en miroir de la nôtre, a été conduite dans les années 90 par deux anthropologues israéliens d'origine marocaine, Yoram Bilu e André Lévy. Ils ont interviewé soixante-dix juifs marocains, originaires du Sud du Maroc (de Oualad Mansour, sur la route de Marrakech-Dennat) et installés depuis trente ans en Israël dans des villages, à propos des perceptions qu'ils avaient de leurs relations avec les musulmans. Ces entretiens

13. Selon Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc 1850-1948*, p. 708. Entre 1948 et 1956, 90 000 juifs avaient quitté le pays.

14. Sur la particularité du milieu du Sud marocain voir aussi M. Shokeid, « Jewish Existence in a Berber environment », pp. 62-69.

12. Sur les mécanismes de la mémoire collective, voir M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*.

reconstruisent un contexte rural, celui du Sud marocain, comme pour Boum, et pas un milieu urbain, comme c'est le cas pour nous (Bilu et Lévy 1996). Le tableau qui en ressort présente néanmoins de nombreux points communs avec notre étude qui seront signalés par la suite.

La recherche menée par Larbi Chouikha dans les années 90 sur le regard que des musulmans de la Goulette à Tunis portaient sur les juifs nous permet d'analyser les perceptions dans un autre milieu urbain du Maghreb (Chouikha 2003). Même si la réalité reflétée diffère de la situation marocaine, elle permet des comparaisons. Il s'agit d'une recherche qui vise à interroger les schèmes de pensée intervenant dans la construction de la perception que les Tunisiens musulmans ont des communautés non musulmanes vivant en Tunisie. Des entretiens ont été menés avec un échantillon de quinze hommes dont l'âge moyen est de cinquante ans, nés et résidant à la Goulette. L'une des conclusions de Chouikha, que nous partageons, est que « si l'absence de communication entre les communautés persiste, le fossé sera difficile à combler une fois que cette génération ayant connu la période de cohabitation viendra à disparaître, et l'image de cette Goulette aux multiples « facettes confessionnelles » ne sera plus qu'un mythe condamné à s'estomper complètement avec le temps » (Chouikha 2003, p. 403). Une étude sur les *piyyutin* et les *baqqashot*, traditions poético-musicales des communautés juives marocaines, basées sur des textes arabes originaux réadaptés et reconvertis aux thèmes et termes juifs, a été menée par Joseph Chetrit (Chetrit 1998)¹⁵. Il les définit comme des airs « musulmans habillés de textes hébraïques » (Chetrit 1998, p. 84), ce qui rappelle ce qui s'est produit pour les *pizmonim* de la communauté juive de Syrie (Kaufman Shelemay 1998). L'enchevêtrement des

15. À propos des différences entre les thèmes des airs juifs et musulmans : « À la place des textes arabes célébrant généralement l'amour, la nature et les jouissances bacchiques, certaines communautés juives du Maroc et d'Afrique du Nord ont adapté très tôt sur ces musiques – au XVI^e siècle peut-être – des textes poétiques hébraïques autonomes... et consacrés pour la plupart aux représentations du temps de l'exil et du temps religieux, cyclique ou mystique » (Chetrit 1998, p. 81). Par ailleurs, la tradition musulmane était autant vocale qu'instrumentale et la juive essentiellement vocale (Chetrit 1998, p. 82).

relations intercommunautaires et la mémoire que les juifs en gardent est ici bien mise en évidence. Au Maroc, les maîtres juifs et les maîtres musulmans collaboraient fréquemment. Les chanteurs juifs étaient très demandés, il y avait des orchestres mixtes et les traditions arabes et hébraïco-andalouses se mélangeaient souvent. Le propos revient chez beaucoup d'interlocuteurs qui citent les noms des chanteurs juifs les plus célèbres avec une grande émotion.

Les occasions de partage d'expériences dans la célébration du temps ludique de la musique de tradition andalouso-marocaine, connue sous le nom de *al-'ala*, et l'interaction permise par la production et l'écoute d'un discours musical commun sont inscrits dans les mécanismes de la mémoire collective et rappelés encore souvent aujourd'hui. On se souvient qu'il s'agissait d'un rythme populaire avec des mélodies sur fond musulman. Ce genre de musique est encore pratiqué en Algérie.

La musique devient ainsi un lieu et un temps de mémoire, comme les cimetières, les tombeaux des saints, la *hilloula*, les *mellah*, les plaques commémoratives, les mets d'origine juive. Et grâce à ces mécanismes, le passé continue à nourrir le présent. La donne est ici très différente de celle de l'Europe de l'Est, où il n'y a plus de lieux de mémoire juifs, du fait de la destruction systématique à laquelle se sont livrées les autorités locales – exception faite de nouveaux bâtiments, inventés spécifiquement pour les touristes.

Mohammed Kenbib a mené une recherche historique sur les relations entre juifs et musulmans au Maroc, de la moitié du XIX^e siècle à 1948. Il a efficacement montré, entre autres, l'influence de l'antisémitisme des colons français dans les relations intercommunautaires et l'importance du rôle nouveau des juifs dans l'entrepreneuriat et le commerce pendant la colonisation française. Ce rôle, de fait concurrentiel, aurait contribué, selon lui, à créer un mécontentement au sein de la société marocaine, phénomène visible encore aujourd'hui (Kembib 1994).

Yaron Tsur a étudié les déchirures des juifs marocains face à la montée du nationalisme dans les années 1943-1954 et a montré à différentes reprises la solidarité qui existait entre juifs et

musulmans des couches populaires et dont on a retrouvé encore des traces dans nos interviews (Tsur, 2002).

Une étude comparable à la nôtre a été initiée en 1976 dans les milieux ruraux de Pologne par Alina Cata. Son travail a montré qu'en Pologne, l'absence des juifs a renforcé les préjugés anti-juifs ; les représentations des juifs y sont très idéologiques, détachées de toute réalité, du fait de l'absence de témoignages fondés sur l'expérience et la connaissance individuelles. Il s'agit de représentations qui passent par le prisme fourni par la religion catholique pour appréhender « l'autre ». En l'absence de contact avec des juifs, le discours se fait toujours plus idéologique, les juifs ne sont plus les grands protagonistes de l'histoire mais des mythes qui puisent leur inspiration dans le patrimoine anti-juidaïque de l'Église catholique principalement (Cata 1995).

Si notre recherche rejoint parfois cette étude menée en Pologne du fait de la présence de certains stéréotypes à propos de l'admiration à l'égard des juifs (intelligents, rusés, pacifiques, pieux), de la crainte qu'ils inspirent (en tant que complices des maléfices, des sorts, très/trop sexuels) ou encore du mépris qu'on a pour eux (pour leur couardise), en revanche, elle s'en éloigne nettement en ce qui concerne la connaissance de l'autre. Au Maroc, on a connu des individus en chair et en os, pourvus de noms et d'identités, et non des mythes ; les mécanismes de déshumanisation n'ont donc pas trouvé un terrain aussi fertile qu'en Pologne. Les récits des Marocains musulmans sont dépourvus de la haine qui marque les entretiens menés dans ce pays. Au Maroc, si du mépris peut apparaître chez ceux qui ont connu les juifs (c'est là le possible héritage du statut du *dhimmi*), on ne rencontre pas de haine, sauf dans quelques cas sporadiques qui concernent les classes aisées. Dans nos entretiens, pas une seule référence à l'accusation de meurtre rituel, qui fait en revanche partie intégrante de l'héritage anti-juif d'origine catholique, où le juif est associé au sang et au pain azyme, et qui revient obsessionnellement dans les entretiens en Pologne. Pas non plus de condamnation des juifs à l'errance ou d'association négative des juifs et du commerce ; tout au contraire, on rêve de l'époque où il y avait des juifs dans le commerce à Meknès.

Différences de récit

Ceci dit, des différences apparaissent : dans le récit de personnes des classes aisées, excepté certaines femmes ayant entretenu des rapports amicaux avec des juives, se révèlent des sentiments anti-juifs et des figures stéréotypées, qu'on ne retrouve jamais chez les petits marchands, les artisans ou parmi les femmes des couches populaires qui ont côtoyé des femmes juives en travaillant dans leurs maisons (pour faire le ménage ou de la dentelle par exemple) ou en cohabitant avec elles quelques années dans le vieux *mellah*. On sait que des bonnes musulmanes ont même suivi des familles juives qui partaient à l'étranger¹⁶.

Pour Daniel Rivet, qui décrit la société des femmes à l'époque de la colonisation au Maghreb comme un entre-deux : « L'histoire du rapport entre femmes sur les bordures de deux mondes reste à écrire » (Rivet 2002 p. 305). Il se réfère aux Européennes et aux Maghrébines qui sont entrées en contact, soit en tant que citadines tout court, soit comme maîtresses et domestiques et à la circulation des mots, des objets, des croyances entre les unes et les autres. On peut faire le même constat pour les femmes juives et musulmanes au Maroc, nous y reviendrons. Rivet ajoute « À n'en pas douter, des Maghrébines se sont risquées à des comportements innovateurs sous l'effet de la contagion mimétique » (Rivet 2002, p. 305). Cette contagion s'est aussi produite entre Marocaines juives et musulmanes, là où il y eu des contacts, que se soit parmi les femmes de la bourgeoisie ou du prolétariat, dans le domaine de la domesticité ou du travail en dehors de la maison, ou bien encore dans les rues du *mellah* ou dans les rues avoisinantes. Or il s'avère que les femmes musulmanes qui n'ont pas bénéficié de ces passages et de ces échanges sont celles parmi lesquelles on trouve les représentations les plus négatives et stéréotypées du juif, marquées du sceau du discours porté par l'islam ordinaire.

Ces femmes ont tendance à faire usage du discours religieux islamique et à se méfier des juifs au point d'arriver à refuser l'entretien, au motif que le seul fait de mentionner des juifs est contaminant et polluant, tandis que cette attitude est beaucoup

16. Communication orale de M. Kenbib.

moins répandue parmi les femmes qui, dans des contextes et pour des raisons différentes, ont eu l'occasion de fréquenter des juifs.

Lawrence Rosen avait remarqué à propos des sentiments anti-juifs de la classe moyenne que : « Il est absolument clair que les sentiments anti-juifs se rencontrent majoritairement et de manière plus persistante dans les parties de la population musulmane appartenant à la classe moyenne urbanisée que dans les autres couches de la population » (Rosen 1984, p. 161). Rosen explique cette spécificité par le fait que la classe moyenne a pu se heurter à une concurrence accrue dans les activités dévolues aux juifs, et donc ressentir la présence des juifs comme une menace économique. Cette analyse est difficilement utilisable aujourd'hui où la concurrence économique n'existe plus. L'anthropologue complète sa réflexion en évoquant la nécessité que la classe moyenne ressentirait d'entretenir une identité culturelle et une image de soi supérieures, ce qui la mènerait à surevaluer les différences religieuses et culturelles face aux défis d'un monde qui change. Le grand succès commercial qui a conféré aux juifs un statut de premier plan à l'époque de la colonisation française a indubitablement suscité de forts sentiments de jalousie, de rivalité et de concurrence dans les milieux musulmans des mêmes couches sociales, fournissant ainsi matière à la manifestation de sentiments anti-juifs dans la classe des entrepreneurs marocains musulmans. Daniel Rivet mentionne le fait que les musulmans n'ont pas accepté le changement de statut des juifs à l'époque coloniale « Les musulmans ne tolèrent pas le renversement de la *dhimma* qui s'opère et transforme les marchands juifs des ports en protecteurs et, plus tard, les riches bourgeois de l'intérieur en maîtres utilisant des employées de maison musulmanes. Le *makzén* gronde contre la "violation du pacte" par les juifs et, dans sa correspondance, vitupère leur "arrogance" » (Rivet 2002, p. 231). Il est bien connu qu'un durcissement des stéréotypes s'opère quand l'objet du stéréotype cherche à échapper à la condition de soumission propre à son statut précédent : les changements socio-économiques dans les couches moyennes de la population juive au Maroc ont dû favoriser ce phénomène. Il ne

faut pas oublier pour autant les préjugés et les stéréotypes antisémites introduits par les Français à l'époque coloniale et surtout à l'époque de Vichy, qui ont probablement plus influencé les couches moyennes que les couches populaires.

Nous pouvons formuler l'hypothèse que les visions stéréotypées et les attitudes qui montrent des sentiments anti-juifs fortement perceptibles dans la bourgeoisie d'aujourd'hui peuvent être également expliqués par la spécificité de l'habitat juif de Meknès, qui n'aurait pas contribué au développement d'un tissu de relations quotidiennes avec les musulmans, à l'inverse du rapport établi avec les classes plus populaires, au moins jusqu'en 1967. Les juifs des classes aisées avaient quitté le vieux *mellah* à partir des années 20 et vivaient encore dans les années 60-70 – ce qui n'était pas le cas dans d'autres villes du Maroc – dans le quartier séparé qu'était le nouveau *mellah*, avant qu'il ne commence à être habité par des musulmans, ou dans la ville nouvelle – qui continua à être majoritairement peuplée d'Européens encore un peu après la fin du régime colonial. Cette ségrégation spatiale ne fut pas contrebalancée par la fréquentation des Marocains non juifs dans d'autres secteurs, comme celui du travail, ni par la participation à des activités ludiques communes. Le contexte scolaire, dans un lieu comme le lycée que les uns et les autres partagèrent souvent et qui aurait pu favoriser une forte socialisation, semble plutôt avoir contribué à marquer des distances, suscitant des jalousies face à la meilleure réussite scolaire des juifs, avantagés par la bonne connaissance du français acquise en famille¹⁷.

Des espaces alternatifs, à l'intérieur desquels auraient pu naître des réseaux intercommunautaires en mesure d'influer sur la transformation des stéréotypes courants, vinrent à manquer. Les rares occasions où l'on se retrouvait (jeux de cartes, fréquentation de la piscine, parties de football, utilisation du *hammam*) étaient trop sporadiques pour permettre des changements perceptibles et de longue durée. C'est seulement à partir de la fin des années 60, lorsque les musulmans aisés allèrent vivre dans les maisons du nouveau *mellah* abandonnées par les juifs, que s'ouvrirent des

17. Nous sommes redevables de certaines observations ici retranscrites à Joseph Toledano, durant notre conversation à Jérusalem en avril 2008.

espaces de communication (mais aussi d'hostilité). Mais le rapide processus d'abandon du *mellah* pour la ville nouvelle ou pour d'autres pays s'était déjà enclenché, et le temps manqua pour que le nouvel espace partagé puisse produire des changements de perception.

Il faut rappeler que l'interprétation prend ici surtout en compte un contexte majoritairement composé d'hommes juifs. Il existait un réseau de fréquentation intercommunautaire propre aux femmes (dans l'espace de rencontre sur les terrasses, à l'intérieur des maisons, dans les rues ou au *hammam*), sur lequel beaucoup de femmes interviewées ont insisté et qui se serait développé selon des formes propres aux milieux féminins, auquel les recherches menées sur les juifs du Maroc n'accorde en général que peu d'attention. Il s'agit de l'histoire du rapport entre femmes sur les bordures des deux mondes dont parle Daniel Rivet, ou plutôt de trois mondes si on considère également le monde juif, à l'écart des deux autres.

En ce qui concerne les couches populaires, la situation était différente : les juifs fréquentaient des musulmans à l'intérieur du *souk* ou à Bertima, un espace commercial partagé par les juifs et les musulmans, situé entre le vieux *mellah*, habité par les juifs, et la *médina*, où vivaient les musulmans. Les juifs, qui y passaient une grande partie de la journée aux côtés des artisans, des boutiquiers, des petits vendeurs musulmans, réussirent à y développer un étroit réseau de transactions économiques, prélévées aux transactions humaines. De plus, il y eut une période de cohabitation au sein de la structure de la maison marocaine et de la cour dans le vieux *mellah*, lors de son abandon par les juifs qui allaient s'installer dans le nouveau *mellah*. Encore aujourd'hui, on se souvient bien de cette période de cohabitation. Le cas de femmes juives et musulmanes, qui donnaient le sein à l'enfant de la voisine qui devait s'absenter nous a été rapporté par les unes et par les autres, qui insistaient sur la proximité des relations qu'une telle attitude paraît souligner. La fraternité que la parenté de lait engendre est spécialement importante en terre d'Islam à cause de références à des passages de la biographie du prophète Mahomet qui valorisent ces aspects et les obligations sociales de soutien

moral et matériel liées à ce type de fraternité (Fortier 2001, p. 126). Dans les couches plus populaires, il y eut donc des mutations significatives dans les imaginaires réciproques et leurs délimitations. Les Marocains musulmans de la bourgeoisie qui ont pu jouir d'une éducation à l'étranger, représentent une exception. Cette expérience a souvent favorisé une remise en question des représentations stéréotypées acquises dans la famille, indépendamment du type d'études suivies, laquelle leur aurait permis de reconsidérer leur propre vision de la présence juive au Maroc.

On n'a que très sporadiquement rencontré d'influence des nouvelles expériences migratoires transnationales des Marocains d'aujourd'hui sur leurs représentations. Parfois, une nouvelle expérience migratoire génère une identification avec la condition des musulmans marocains en tant que minorité ethno-religieuse dans les pays occidentaux, et une empathie avec les juifs d'autrefois. Toutefois, la recherche n'a pas été réalisée dans les régions majoritairement touchées par les phénomènes migratoires : nous pouvons émettre l'hypothèse que les résultats auraient été différents si notre enquête avait été menée ailleurs. L'influence des médias et de la surreprésentation du conflit israélo-palestinien sur les écrans de télévision s'est révélée plus forte dans les classes aisées et instruites, qui connaissent bien l'arabe classique, la langue des journaux télévisés, que chez les personnes qui ne connaissent que la *derija*, la langue marocaine dialectale ou le *tamazight*, la langue berbère. Les informateurs de milieux intellectuels, comme nous l'avons évoqué précédemment, se différencient en ce que leur vision est plus complexe, plus critique et généralement débarrassée de préjugés viscéralement anti-juifs.

Méthodologie de la recherche

La recherche repose sur l'observation et sur l'enquête à travers des entretiens semi-directifs menés auprès de différentes couches de la population (hommes et femmes), dont beaucoup ont été conduits en profondeur. Les entretiens ont été menés auprès de personnes d'un certain âge censées avoir connu les juifs et auprès de jeunes gens qui ne les ont pas connus, y compris étudiants et

travailleurs du *souk* mais aussi auprès de jeunes qui ont fréquenté des juifs au lycée. Nous avons interviewé 180 personnes censées avoir connu des juifs : artisans et marchands du *souk*, voisins du *mellah* (ancien et nouveau), artisans ayant appris un métier auprès de juifs ou personnes ayant travaillé pour des juifs (femmes de ménage, dentellières en chambre), petits commerçants et gros marchands, entrepreneurs, comptables, fonctionnaires, personnes exerçant des professions libérales, surveillants et professeurs de lycée et d'université, intellectuels. Parmi les étudiants, on trouve 54 étudiants de la Faculté des Lettres (langues, géographie, sociologie, études islamiques), dont une partie s'est présentée comme amazigh et est originaire des régions rurales du Sud marocain, quelques salariés et deux étudiants qui ont fréquenté des juifs au lycée. Les entretiens se sont déroulés dans différents lieux : le *souk* de Skakin, le *souk* de la laine (Lalla Ouda), les rues où l'on embauche les femmes de ménage, l'ancien et le nouveau *mellah*, la place devant la Faculté des Lettres de l'Université de Meknès, les bureaux, les cafés, les maisons privées. Nous avons quelquefois mené des entretiens avec les membres de la famille élargie ou avec des groupes d'étudiants. Nous avons pu rencontrer le même groupe d'étudiants amazighs à différentes reprises, y compris plusieurs fois pendant les années au cours desquelles la recherche s'est déroulée. Nous avons interviewé 28 personnes de la communauté juive (plus d'un tiers) – et pour certaines d'entre elles à plusieurs reprises. D'autres entretiens auprès de juifs originaires de Meknès et émigrés en France ou en Israël, principalement des intellectuels, des artistes ou des représentants d'associations ont été réalisés par l'une des auteurs, Emanuela Trevisan Semi. Dix entretiens supplémentaires auprès d'étudiants de l'Université de Meknès ont été menés par Hanane Sekkat Hatimi. Les entretiens se sont faits presque exclusivement en arabe marocain, en arabe marocain et en français avec les étudiants, uniquement en français avec les intellectuels musulmans, ainsi qu'avec certains membres de la classe aisée musulmane et avec les juifs de la communauté. Les périodes (mai 2005, mai 2006, novembre 2007, avril-mai 2007, mars-avril 2008), au cours desquelles les entretiens se sont déroulés, n'ont été marquées par

aucun événement spécialement dramatique au Proche-Orient, en dehors de l'habituelle situation de conflit. Les entretiens ont été pour la plus grande partie enregistrés et retranscrits, ceux en *derjija* ont été traduits en français par Hanane Sekkat Hatimi.

Dans les entretiens, nous avons voulu entrer dans les détails de la vie quotidienne, récupérer les souvenirs de la vie de tous les jours (sociabilité, degrés de connaissance de l'autre, convivialité, connivences, possibles occasions de conflictualité) et éviter des représentations détachées de la réalité familière. Nous sommes bien conscientes de la tendance que nous avons tous à oublier les événements désagréables plus rapidement que les autres, à atténuer avec le temps le côté déplaisant de certains souvenirs et à procéder par raccourcis et omissions : il est bien connu que l'optimisme mémoriel l'emporte sur le pessimisme. Nous avons néanmoins été frappées par les récits faits par la majorité des interlocuteurs qui ont connu des juifs autrefois : ils nous ont parlé du « temps des juifs » comme d'un âge d'or. Les jeunes et les étudiants de milieu urbain n'ont pour leur part qu'un discours idéologique, composé de phrases toutes faites, qui leur est parvenu à travers la médiation de l'islamisme ordinaire. Ce sont eux qui font majoritairement référence à l'islam pour parler des juifs, à la différence des étudiants issus des milieux amazighs, qui portent des représentations plus riches, plus variées et moins stéréotypées.

Dans les entretiens, nous affichions dès le début nos identités, celles de deux professeurs d'université, une italienne non juive et une marocaine musulmane.

Le livre est divisé en deux parties : la première qui présente l'histoire des juifs de Meknès depuis les origines jusqu'à nos jours peut orienter le lecteur à se repérer le long d'une histoire très largement méconnue. Cette partie est conçue et interprétée surtout, mais pas seulement, à travers les sources musulmanes et les récits transmis à l'intérieur de la société musulmane et qui n'arrivent que rarement aux lecteurs européens. En vertu de cela, une fraîcheur nouvelle est conférée à cette narration. La deuxième partie concerne la recherche proprement dite et donc *les histoires* et non plus *l'histoire*.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

De l'histoire de la communauté juive de Meknès et des relations intercommunautaires dans la ville

HANANE SEKKAT HATIMI

Cette partie a pour objectif de présenter l'histoire des juifs à Meknès, leur intégration sociale et les limites de leur participation à la gestion politique et communale de la ville.

Meknès fait partie du Saïs, un ensemble morpho-structural et humain qui se prolonge à l'Est de Fès jusqu'aux limites des collines pré-riïaines. Cette zone a une forme grossièrement rectangulaire. Elle se déploie sur 100 km d'Est en Ouest et sur 30 km du Sud au Nord et correspond à la partie centrale du sillon Sud-riïain.

Géographie de Meknès

Sur le plan topographique, le Saïs est une zone déprimée par rapport aux collines pré riïaines au Nord et au plateau central et au causse d'El Hajeb au Sud. Il surplombe les collines du bas – pays du Zemmour à l'Ouest et les collines pré-riïaines à l'Est. Contrairement à une idée reçue largement répandue, le Saïs n'est pas une plaine mais bien un plateau, compact et régulier dans sa partie méridionale, morcelé et entaillé par l'encaissement des vallées dans sa bordure Nord.

Cette configuration du relief a conféré au Saïs une vocation de plaque tournante pour la circulation des hommes et des biens durant les différentes phases de l'histoire du Maroc. Aujourd'hui

encore plus qu'hier, les infrastructures modernes du transport ayant épousé le tracé des routes traditionnelles, ont renforcé cette vocation.

Située dans l'extrémité nord de la région du Saïs, la ville de Meknès fait partie de ce qu'on appelait, durant le Protectorat, le Maroc utile, en l'occurrence le Nord-Ouest du royaume. Formé pour une bonne partie, de plaines et plateaux aux sols fertiles, largement ouvert aux influences océaniques et surtout fortement arimé à la conurbation littorale autour de Casablanca, cet ensemble géographique était durant l'époque coloniale et demeure – encore aujourd'hui – l'espace le mieux valorisé du pays et la locomotive de son développement.

Les sources historiques¹ concordent sur l'appellation de la ville de Meknès : elle vient du nom de la grande tribu *Meknassa* qui s'était installée dans la région avant le IX^e siècle, et fonda un noyau citadin *Tagrarte*, qui devait s'agrandir au cours des siècles et prendre l'appellation *meknassa-zaytūn*. *Zaytūn* est le terme arabe pour désigner les olives, signe de l'abondance en matière de végétation fruitière. La région, il est vrai, offrait à ces ensembles de populations en quête d'un cadre de vie plus hospitalier des avantages non négligeables (terres fertiles et abondance en eaux). Elle permettait surtout le contrôle de lieux de passages stratégiques indispensables pour le positionnement au sein d'un ensemble humain disparate et en perpétuel conflit. Meknès se trouve en effet au carrefour des voies de communication et de commerce entre quatre grandes zones : le pré Rif, l'Atlas Moyen, le Gharb et le Tadla. Aussi, la ville et sa région, devaient-elles jouer de tous temps plusieurs fonctions (économiques, militaires, religieuses) et attirer des vagues de migrations successives. Le mouvement incessant des caravanes avait permis aux populations locales de faire des affaires avec les peuples conquérants : Phéniciens, Carthaginois, Romains, Vandales, et Byzantins. Les Romains avaient même bâti une ville

importante, Volubilis. Les Amazighs du Saïs n'ignoraient ni le Christianisme ni le judaïsme. C'est dire que la région n'était ni en dehors des circuits économiques méditerranéens ni surtout en marge des influences culturelles de l'époque ancienne.

Historiographie islamique sur les juifs

À en croire l'historiographie islamique puis, plus tard, les recherches menées par des historiens du judaïsme en Afrique du Nord, des tribus amazighs se seraient judaïsées² et plusieurs de leurs pratiques témoigneraient d'une grande dévotion à la religion juive³. L'historien ne peut que constater que si tel a été le cas des tribus « berbères » des régions de Volubilis et de Fès, toutes deux avoisinantes de Meknès, il est légitime, voire même évident, d'affirmer que des composantes des tribus de *Meknassa* furent elles aussi judaïsées. Il est à noter que contrairement aux tribus avoisinantes d'autres villes devenues sujets de querelles entre rois, émiss et prétendants au pouvoir, les tribus qui entouraient Meknès elles n'attirèrent point la curiosité des chroniqueurs arabes. Les indications laissent alors penser que la région est passée directement de l'âge de la *jahiliyya* à celui de l'Islam, et que les habitants de la région ne connurent l'unicité de Dieu que grâce aux conquérants arabes.

En tout cas, des fouilles archéologiques attestent de l'ancienneté de la présence juive dans la ville. Sans doute ces derniers étaient-ils arrivés par voie maritime lors d'incursions phéniciennes. L'emplacement des cimetières juifs à l'intérieur de l'enceinte de la

2. Ibn Khaldoun, *Histoires des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Alger, 1852, pp. 208-299 et 213-215, t.1.

3. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, Paris, Geuthner, 1914 ; P. Monceaux, « Les colonies juives dans l'Afrique romaine », in *Revue des études juives*, Paris, 44, 1902 ; Ph. Berger, « L'inscription juive de Volubilis », in *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, Paris, 1892, pp. 64-66 ; E. Gauthier, *Le Passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*, Payot, Paris, 1937 ; R. Mauny, « Le judaïsme, les juifs et l'Afrique occidentale », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire* (Ifan), Dakar, 9, juillet-octobre 1949, pp. 354-378 ; I. Ben Ami, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990 ; N. Slouschz, *Étude sur l'histoire des juifs et du judaïsme au Maroc*, Ernest Leroux, Paris, 1906.

1. Ibn Ghazi, *Ar-ravw al-hatîn fi akhbâr maknassata az-zaitūn*, (Jardin

fleuri des nouvelles de la ville de Meknès) (en arabe), Rabat, 1953 ; Ibn Raqiq al-Kairauani, *Tarîkh ifriqiyya wa al-Maghrib* (Histoire de l'Afrique du nord et du Maghreb) (en arabe), Tunis, 1968 ; Ibn Zaidan, *Ithâf A'lâm an-nass bi jamal hadîrat Maknās* (Histoire de Meknès) (en arabe) Rabat, 1929.

ville médiévale témoigne que cette présence est antérieure à la fondation des dynasties régnantes des Almohades et des Mérinides et, du coup, laisse penser que les juifs figuraient parmi les premiers habitants du noyau urbain (*Tagrarite*).

En vue d'améliorer des ressources de l'État, les Almoravides, souverains sur l'ensemble des territoires de l'Afrique du Nord et de l'Andalousie, eurent recours aux services des juifs. Dans sa conduite envers les non musulmans cette dynastie berbère, opta pour la tolérance. Plusieurs tribus se convertirent pour de bon à l'Islam.

La chute des Almoravides remplacés par les Almohades amorça un bouleversement dans l'histoire religieuse du pays, les premiers rois de cette dynastie firent en effet de la conversion forcées des tribus un credo officiel : une entreprise que résume parfaitement bien un adage de son guide spirituel Mehdi ben Tournerte : « Nous ne vous permettrons pas de persévérer dans l'erreur. Nous ne voulons pas non plus de votre argent. Vous avez seulement le choix entre la liberté et la mort »⁴. Le christianisme « autochtone » fut tout bonnement décimé, le judaïsme berbère, quant à lui perdit de ses membres, soit par conversion soit par exil volontaire, mais réussit à survivre tant bien que mal. Et ce fut justement l'imposition stricte de la *dhimma* qui lui « sauva la vie ».

Ainsi, et dès le début du XI^e siècle, le petit centre *Tagrarite* pris les dimensions d'une agglomération urbaine. Entre 1125 et 1145, les premiers réfugiés d'Espagne commencèrent à y affluer.

De toute évidence, le besoin des Mérinides de faire appel à toutes les composantes aptes à les aider à asseoir leur autorité contestée par les élites arabes, les poussa à avoir recours au soutien des juifs et à leur savoir-faire pour développer les métiers nécessaires à la promotion d'une économie soutenue. Les Sultans mérinides en effet, conscients des bouleversements géostratégiques conséquents à l'unification de la péninsule ibérique et à l'expulsion des juifs et des musulmans, s'employaient pour absorber le maximum des nouveaux immigrés. Une nouvelle population de *dhimmis* s'installa à Meknès, le nombre des juifs dans la ville

4. Abdel-Wahed El-Mourakochi, *Al-mu'jib fi talkhis akhbâr al-Maghrib*, (Précis de l'histoire du Maghreb) (en arabe) Le Caire, 1993, p. 304-305.

augmenta, le climat de tolérance aidant. L'effet de cette présence ne tarda pas à se manifester : le commerce de la ville se renforça par plusieurs nouveaux corps de métiers, des métiers qui jouissaient de la faveur d'une clientèle en quête de raffinement. Outre la couture, l'orfèvrerie, l'artisanat du cuir et des métaux, la ville était devenue un centre de fabrication de la monnaie de l'État. Nulle source historique n'évoque en revanche une quelconque activité juive dans le domaine agricole, ce qui laisse à penser que les juifs étaient concentrés à l'intérieur de la ville et que très peu vivaient dans ses alentours.

L'attention des Sultans successifs étant concentrée sur Fès et Marrakech : la première ville à l'origine de toute légitimité religieuse ; et la deuxième source du pouvoir économique, Meknès demeura pendant tout le Moyen-Âge de l'Occident islamique une simple bourgade.

Moulay Ismaël et la naissance du mellah

Les choses changèrent du tout au tout avec l'arrivée au pouvoir de la dynastie alaouite. La ville connut un véritable âge d'or au XVII^e siècle lorsque le sultan Moulay Ismaël en fit la capitale du royaume. Il s'employa à y faire construire palais, demeures, réserves d'eaux, greniers et prisons. Meknès devint à cette époque (1672-1727) un vaste chantier qui eut à enfanter l'une des belles villes impériales du Maroc.

Moulay Ismaël porta une attention toute particulière à ses sujets juifs ; il tenait à ce qu'ils participassent activement à son épopée personnelle, et du coup, se montrait aussi généreux qu'intransigent chaque fois qu'il sentait, à tort ou à raison, que la communauté ne suivait pas la cadence. Il œuvra aussi à convaincre une majorité des commerçants et artisans juifs *fassis* à quitter la ville de Moulay Idris pour venir s'installer dans sa *hadira* (ville). Soucieux d'augmenter les fonds de sa trésorerie, le roi-tyran intégra au sein de son sérail plusieurs personnalités juives et, pour soutenir ses relations avec les puissances étrangères, il dépêcha quelques émissaires juifs dans les capitales européennes en vue de négocier l'achat de matériel militaire.

La concentration des « forces vives » du judaïsme marocain à Meknès donna à ses rabbins et ses grandes familles une notoriété aussi bien religieuse que sociale. L'école rabbinique de Meknès, quoique rattachée à et fortement influencée par sa « grande sœur » de Fès, s'imposa « doucement ». Plusieurs rabbins se déplacèrent vers la nouvelle capitale, quelques-uns s'y installèrent et d'autres y séjournèrent pour délivrer prêches et enseignements. Les grandes figures de l'époque furent Rabbi Yehouda ben Attar, connu sous le nom de « Rabbi El Kébir » (Le Grand Rabbijn), Rabbi Yacov Abensour (1673-1753), Rabbi Moshé Toledano (1663-1723), Rabbi Moshé Berdugo (mort en 1732), Rabbi Hayim Toledano (1690-1750), Rabbi David Hassine (1730-1790), Rabbi Raphael Berdugo (1747-1822) (Toledano 1982, p. 88-96). Meknès fut un moment un haut lieu de la science rabbinique.

Afin de fixer la population juive et de lui offrir un cadre approprié à l'exercice pour vivre convenablement de son activité religieuse, un *mellah* fut construit (1682). L'emplacement choisi n'est pas fortuit, le quartier est situé en plein centre du noyau urbain, juste au voisinage de la grande concentration musulmane nommée *Berrima*. Sa physionomie ne déroge pas à la règle observée auparavant à Fès et à Marrakech. Il s'agit plutôt d'un quartier « dortoir », traversé par une rue où étaient concentrés tout le petit commerce, les synagogues, le *hammam*. Le nouveau quartier fut alimenté en eau par un système de canalisations qui lui assurait l'autosuffisance, l'objectif étant d'encourager d'autres émigrés à venir s'y installer et participer à l'élargissement de la ville. Pidou de Saint Olon, ambassadeur de Louis XIV auprès de Moulay Ismaël, fit la description suivante du quartier juif : « C'est un quartier assez grand mais qui n'est pas plus propre que les autres villes. Les Juifs ne laissent pas d'être à l'aise au-dedans et d'y avoir plus de commodités que les Maures eux-mêmes » (Toledano 1982, p. 67-8). D'autres ambassadeurs de la même époque évoquèrent les conditions de vie des juifs au sein de *mellah* et ne distinguèrent en rien ce lieu des autres quartiers de la ville.

La situation du *mellah* dans le tissu urbain se renforça par la fondation d'un noyau chrétien juste sur son flanc nord. En effet, depuis que des conflits avec les 'Infidèles' chrétiens, se produisaient

sur le sol même du Maroc, sur le littoral et parfois à l'intérieur des terres, le rassemblement des captifs devait se faire dans des endroits sûrs, non loin du sultan, seule autorité à négocier leur affranchissement. Par la suite et pour des raisons sécuritaires, Moulay Ismaël et ses successeurs, foncièrement méfiants envers les tribus, se payèrent les services de soldats chrétiens, installés dans un quartier indépendant qui jouxtait du *mellah*. Ce voisinage, souvent imposé et difficilement supporté de part et d'autre, s'avéra fructueux puisque les juifs acquirent des connaissances utiles, et ce en divers domaines, surtout dans la fabrication des matériaux à usage militaire. Ils allaient exceller dans le commerce des matériaux stratégiques, notamment l'achat et la vente des produits agricoles⁵.

Moulay Ismaël en 1701 suite à la déconfiture de ses armées face aux Turcs lors de la bataille de Chédidouine, imposa une forte dîme aux juifs de Fès et de Meknès. L'impôt affecta sensiblement l'économie de sa capitale et causa la ruine de plusieurs commerces juifs. Pis, la collecte des sommes exigées mit à l'épreuve la crédibilité des agents juifs chargés de la besogne, la cohésion de la communauté fut ébranlée. En 1727, année de la mort de Moulay Ismaël, un visiteur anglais, Braithwaite, dressa un tableau morose de la vie des juifs à Meknès :

Ces juifs sont très pauvres pour la plupart, comme ils le sont ordinairement dans les villes éloignées de la mer. Leur quartier est excessivement sale, il est impossible pour les gens à pied, à moins qu'ils n'ôtent leurs bas et leurs souliers et les juifs ne marchent pas autrement. Leurs maisons sont très peu de choses et chacune contient plusieurs familles (Toledano 1982, p. 67-68).

Aussi dur qu'il a été, le « Temps de Moulay Ismaël » qui dura de 1672 à 1727 est unanimement reconnu par les historiographes marocains comme « l'Âge d'or » de la dynastie alaouite. L'homme

5. M. Ter Meetelen, *L'annotation ponctuelle de la description de voyage étouffante et de la captivité remarquable et triste durant douze ans de moi Maria Ter Meetelen... le tout décrit selon la vérité et mon expérience personnelle*, trad. du néerlandais par G.-H. Bousquet et G. W. Bousquet-Mirandolle, Paris, Maisonneuve et Larose, 1956.

ou, plutôt, ses méthodes marquèrent les esprits dans la population juive et musulmane. Sévère voire cruel, intransigeant en matière de soumission à l'autorité centrale, ce monarque était devenu le symbole de la puissance du *makhzen* et de la détermination de l'État chérifien à élargir sa mainmise à l'ensemble des territoires, et ce faisant, à préserver le pays des visées et des infiltrations étrangères tant ottomanes qu'européennes. L'historiographie marocaine rapporte qu'au temps de Moulay Ismaël, aussi bien un juif qu'une femme, pouvaient se déplacer sur de longues distances sans que nul osât les toucher. Le pouvoir tenait en effet à ce que les juifs jouissent de garanties suffisantes pour pouvoir dynamiser l'économie du pays. La judaïté *meknassie* en était venue à faire de lui une icône protectrice et une source de fierté. D'autant que juste après sa mort, les communautés juives à travers le royaume subirent les foudres des guerres fratricides que se livrèrent ses héritiers.

Après Moulay Ismaël

La ville devait souffrir après la mort de Moulay Ismaël de l'anarchie conséquente à une lutte acharnée pour le pouvoir mené par ses fils. De toute évidence, la communauté juive en pâtit, elle ne fut pas la seule. Le commerce prit un coup sévère, seules les grandes fortunes résistèrent aux pillages et aux exactions des princes et des chefs de guerre en quête de gloire. Quelques commerçants partirent vers les villes côtières où le commerce international prit un sérieux essor. Fès reprit aussitôt ses droits de capitale, et Meknès se cantonna dans des rôles auxiliaires, surtout celui de caserne ouverte où le *makhzen* puisait ce qu'il lui convenait en ressources humaines pour mater les tribus rebelles. Les juifs de la ville devaient, périodiquement, participer financièrement aux efforts de « guerre » interne, étaient plutôt du côté du *makhzen* que contre lui, de crainte d'être réduits à rien au cas où la cité serait tombée aux mains de tribus affamées.

Mais ce fut surtout sous le règne de l'un des fils de Moulay Ismaël que la situation juive au Maroc empira : Moulay Yézid devait rester dans la mémoire juive comme le pire des sultans marocains, toutes dynasties confondues.

Le nouveau monarque avait pour les juifs une haine maladive. Aussitôt intronisé en 1790, il ordonna l'expulsion des juifs de leurs maisons et le saccage de leurs biens. Le *mellah* de Meknès fut la scène d'une vaste opération de pillage, menée par les forces même qui devaient y assurer l'ordre et la protection : l'Armée noire (les *boukhara*, les esclaves de Moulay Yézid). Les assaillants pensaient trouver des trésors enfuis sous les patios des maisons ; ils s'acharnèrent contre les anciens collaborateurs de Moulay Ismaël et les exécutèrent.

L'épreuve dura peu (1790-1792) ; la vie reprit son cours attestant du fait que la société *meknassie* ne pouvait se passer de la complémentarité entre juifs et musulmans. Des sultans « pieux et intelligents », installés à Fès, rétablirent la paix sociale, et eurent recours encore une fois à quelques notables juifs pour les assister et organiser les finances du royaume, superviser le commerce avec l'Europe, et servir périodiquement de traducteurs auprès des ambassades déléguées pour négocier avec les puissances européennes.

Dans le vieux Maroc, les règles et les codes de la cohabitation et de la communication entre les diverses communautés s'appuyaient sur la religion, la tradition et le bon sens collectif. Aussi ces codes étaient-ils vagues, souples et sujets à des renégociations tactiques continues.

La gestion des affaires internes de la communauté étant de son propre ressort, l'État musulman s'interdisait – sauf cas de force majeure et en somme très rarement – d'y intervenir. Du coup, les juifs cantonnés dans le *mellah*, développèrent une multitude d'institutions qui fonctionnaient en vue d'assurer la cohésion et la pérennité du groupe. En revanche, le marché du *mellah* était régi par un système rôdé qui donnait à un fonctionnaire musulman, le *muhlasb*, les pleins pouvoirs pour contrôler le commerce juif. L'agent *makhzienien*, un homme *mu'allim* (homme de sciences) mi-négociateur et, théoriquement, d'une grande moralité, exerçait plusieurs fonctions qui eurent toutes trait à l'assurance du bon fonctionnement des échanges et à la perception des impôts et des taxes. Ses interventions étaient codifiées et, dans l'ensemble, acceptées par l'ensemble des commerçants. Il faut bien préciser

que les prix se faisaient en parfait accord entre les artisans et les commerçants juifs. Le *muhāsib* se devait de faire respecter les accords. Ses attributions étaient plutôt techniques et assuraient tant la qualité que la valeur des produits.

Le système évolua lentement pour se réduire, au cours de la première moitié du XIX^e siècle, à une observation sommaire, le *muhāsib* se contentant d'accepter le rapport d'un délégué juif qui s'assurait du bon déroulement des opérations de fabrication, d'échanges et de perception. On parla alors de système de *wasta* (intermédiaire). Plus qu'à Fès et à Marrakech, la *wasta* était ancrée dans les usages, au point que lorsque des *muhāsib* plus regardants, pour des raisons plus matérielles que religieuses, voulaient rétablir la règle, les juifs s'y opposaient et manifestaient une certaine résistance. À deux reprises, l'intervention du sultan fut indispensable pour débloquer la situation. Cela se fit à l'avantage des plaignants juifs sans pour autant dénigrer le pouvoir de contrôle du *muhāsib*, et particulièrement sa prérogative dans le fait de désigner l'intermédiaire. Il est à noter que les artisans et commerçants juifs, conscients de leur poids économique ainsi que du soutien que leur accordaient les chancelleries européennes, durent jouer les fonctionnaires du *makhzen* les uns contre les autres, et ce pour s'assurer plus d'autonomie, en vue de consolider les liens spéciaux avec les élites musulmanes dont la fructification des intérêts dépendaient de celle de leurs associés juifs. De toute évidence, le commerce juif dans la ville, et ce jusqu'à 1844 année de la débâcle d'Isly contre l'armée française, était devenu tellement florissant que nulle autorité, religieuse ou civile, n'osait y toucher de crainte de bouleverser les équilibres locaux.

Moulay Yéziid mis à part, tous les sultans alaouites avaient pour leurs protégés juifs une affection bienveillante. Néanmoins, cette bonne volonté n'épargna nullement aux juifs les méfaits des crises successives qui contribuèrent tout au long du XIX^e siècle à mettre la société marocaine aux abois⁶. Les juifs devaient endurer tout autant que les musulmans l'affaiblissement de l'État et la pénétration européenne. À Meknès, la crise se fit sentir avec beaucoup plus

d'acuité, la ville ne pouvant compter que sur ses propres forces pour se défendre. Les tribus des alentours, sans aller jusqu'à déclarer la guerre aux sultans successifs, s'allièrent presque spontanément avec les prétendants aux pouvoirs⁷.

La communauté de Meknès dut endurer quelques moments difficiles à cause de la *siba* (anarchie) rampante conséquente à l'affaiblissement manifeste du *makhzen*. Acculés à composer avec les exigences des chancelleries européennes, les sultans perdirent de leurs aura et de leur pouvoir. Des prétendants revendiquèrent le pouvoir et, dans leur quête pour gagner le soutien des tribus, crièrent à la désobéissance des *dhimmis*, devenus agents des « infidèles ». Meknès dut endurer des frayeurs effroyables qui poussèrent « ses » juifs à faire bloc autour du sultan alaouite et le soutenir matériellement pour asseoir son pouvoir coûte que coûte.

Premières écoles de l'Alliance Israélite Universelle

L'année 1862 représenta un tournant dans le long processus de la modernisation et de l'europanisation des communautés juives marocaines, processus qui devait s'apparenter, en fin de parcours, à une nette démarocanisation. Cette année-là, en effet, la première école de l'Alliance Israélite Universelle ouvrit ses portes à Tétouan. Dans les années qui suivirent, plusieurs autres écoles modernes furent inaugurées un peu partout : dans un premier temps sur le littoral, puis dans les villes intérieures⁸.

L'année 1865 vit un tournant symbolique dans l'évolution du judaïsme marocain, même si sa portée immédiate fut limitée. Sir Moses Montefiore, un philanthrope anglais, effectua une visite auprès du sultan pour défendre la cause des sujets *dhimmis*. Une brèche dans le Pacte de la *dhimma* s'ensuivit, puisque sous sa qualité d'*émir al-mou'minine* (prince des croyants), le Sultan souscrivit à un code de conduite nouveau, inspiré et édicté par les « infidèles ». Le processus d'affranchissement fut déclenché avec

7. A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du mouvement national marocain*, Casablanca, Centre Culturel Arabe, 1993.

8. M. M. Laskier, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish communities of Morocco, 1862-1962*, Albany, State University of New York Press, 1983.

6. J.L. Miège, *Documents d'histoire économique et sociale marocaine au XIX^e siècle*, Paris, CNRS éditions, 1969.

la bienveillance des puissances européennes : c'est sous ces auspices que l'évolution des communautés juives marocaines allait dorénavant se dérouler.

La communauté de Meknès retrouva la quiétude pendant le règne de Moulay Hassan (Hassan I^{er}). Ce Sultan commença son règne en obtenant la soumission de l'ensemble des tribus avoisinantes, dont il fit le fer de lance de sa longue reconquête de l'unité du pays. Il visita la cité de son grand-père plusieurs fois, et à chaque passage, implora la bénédiction des sages juifs de la ville. Ces derniers, croyant en sa bonne étoile, multiplièrent les prières en sa faveur⁹. Ce fut lors d'une visite au Sultan dans son palais (1889) que les représentants de la communauté demandèrent pour la première fois l'autorisation d'étendre le *mellah*. Ce fut aussi à l'apogée du règne de ce Sultan que Charles de Foucauld effectua son voyage de prospection à travers le royaume, déguisé en rabbin.

Les commerçants et les diplomates européens n'eurent pas beaucoup de peine à se rendre compte des bénéfices que leur procurait l'utilisation de la population juive pour la conquête économique puis politique du Maroc. D'autant que les élites juives étaient pour leur part disposées à jouer un jeu qui ne cessait de renforcer les pressions sur l'État marocain. Un adage fait depuis fureur : *lli ma ykhdem ma' nsara, mshat yamou khsara* (Celui qui ne s'enrichit pas grâce au commerce avec les chrétiens, sa vie ne sert à rien). L'alliance entre les deux partenaires prit de telles proportions dans un laps de temps très court, qu'elle devint la cible des attaques des élites musulmanes, de la part des *oulémas*.

S'allier avec le capitalisme européen imposait *ipso facto* la recherche de la protection légale de telle ou telle puissance. La *himaya* (protection) en effet, au delà du fait qu'elle servait de pivot

9. « Le 8 Iyar de l'année 5639 (1879), Moulay Hassan a livré combat contre les tribus arabes appelées « Graouanes ». Le samedi matin, le Sultan sortit à la tête de son armée et passa près de la porte du *mellah*. Les rabbins et les membres de la communauté sortirent à sa rencontre et le souverain leur demanda de prier pour qu'il revienne victorieux. Tous les juifs se réunirent dans les synagogues, implorant Dieu. Toute la ville était en émoi. Dieu exauça leur prière et aida le Roi et ses hommes... », J. Toledano, *Le temps du mellah*, 1982, p. 110-111.

à l'accroissement des richesses, garantissait l'immunité à ceux qui en tiraient profit. Le phénomène fut observé dans plusieurs villes côtières, mais l'intérieur du pays, au moins jusqu'au début du XIX^e siècle, il n'eut que peu d'écho. À Meknès, la communauté, craignant des représailles, préféra ne pas souscrire au mouvement. Seule une dizaine de familles obtint le « privilège empoisonné » ; elles se gardèrent d'en faire usage publiquement¹⁰.

En effet, les défaites militaires, l'imposition de dédommagements exorbitants, la présence d'agents consulaires chrétiens sur les lieux publics ainsi que les méfaits directs et les prolongements à court et long termes de la déconfiture générale du *makhzen* face aux puissances étrangères, affectèrent de façon sensible et perceptible les relations intercommunautaires. D'autant que ces mêmes facteurs altérèrent les rapports à l'intérieur même des communautés musulmane et juive. La crise communautaire fut multidimensionnelle. Néanmoins, de toutes les manifestations de cette crise, celle qui eut le plus d'impact fut le débat sur la place du juif dans la cité musulmane. Les *oulémas* de toutes les villes multiplièrent les traités et les prêches qui, textes à l'appui, attestèrent de façon explicite et sans équivoque que toute conduite libérale vis-à-vis des *dhimmis* n'était qu'une innovation illicite (*fiṣma*) et que peu importait l'avis du Sultan. La règle et rien que la règle devrait gérer les relations entre musulmans et juifs, entre l'État musulman et ses protégés juifs. Phénomène curieux : à Meknès aucun texte ne fut promulgué dans ce sens ou, du moins, n'eut assez d'écho pour être retenu. Une preuve supplémentaire qui atteste du petit nombre de riches juifs à bénéficier de la protection consulaire et de l'impact de la crise sur l'ensemble de la population locale, musulmane et juive. La paupérisation ne fit aucune distinction. La ville n'étant ni une capitale, ni sur la route du Sultan entre Tanger et Fès, ni à fortiori un port, les juifs n'eurent que faire de contacts avec les étrangers. Il fut très difficile de les accuser de pactiser avec l'ennemi.

L'ouverture forcée du marché marocain au commerce européen entraîna une forte mainmise des négociants juifs sur l'économie des grandes villes. Des familles juives gagnèrent en notoriété grâce

10. M. Kenbib, *Les Protégés : contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*, Rabat, Faculté des lettres et des sciences humaines, 1996.

aux liens spéciaux tissés avec des firmes étrangères, liens que les consuls renforcèrent par une action soutenue et efficace et qui, dans l'ensemble, maintinrent les collaborateurs juifs presque en dehors de l'autorité du Sultan et du *makhzen*. La nouvelle oligarchie épousa très tôt les valeurs occidentales, et devint l'un des pivots essentiels de la modernisation et l'occidentalisation de la communauté.

L'apparition et le renforcement du grand négociant engendrèrent à leur tour un système hybride de commerce régional. En effet, apparaissent dans un temps relativement court les maillons d'une chaîne exclusivement juive. Colporteurs, *soukiers*, moyens et petits détaillants et enfin grossistes tissaient à une cadence soutenue les contours d'un commerce stratégique qui se greffait sur le tissu impérialiste si lourdement étayé par les puissances étrangères. Il était devenu parfaitement normal de voir des commerçants juifs faire le tour des *souks* pour acheter céréales, bétails, peaux, cire à bas prix, et les revendre soit dans les marchés de la ville, soit directement aux étrangers installés dans les ports, à des prix beaucoup plus élevés.

En 1901 l'Alliance Israélite Universelle se décida à ouvrir une école moderne à Meknès. Aucune résistance des rabbins, tout juste une appréhension vite effacée quant à la place réservée à l'éducation religieuse et à l'apprentissage de la langue hébraïque. L'Alliance accepta en effet de souscrire aux doléances des rabbins : la communauté s'engagea à prendre en charge les salaires des maîtres d'hébreu et d'arabe.

Phénomène observé exclusivement à Meknès, la communauté s'attela à observer et même à superviser le déroulement des cours. Entre l'Alliance et les parents des élèves s'instaura une relation tendue : ces derniers exigeaient un dosage intelligent entre matières profanes et sacrées. Les rabbins, comme prévu, jouèrent un rôle déterminant dans ce bras de fer. Les maîtres d'hébreu par exemple, refusèrent d'enseigner la langue sacrée aux filles. La querelle prit les dimensions d'une crise ouverte. Dans une lettre à Narcisse Leven, le secrétaire général de l'Alliance, les notables de la ville demandèrent des rectifications des programmes scolaires « qui n'étaient pas adaptés à la société traditionnelle de

Meknès » (Toledano 1982, p. 184). L'école ferma l'année suivante. Il fallut attendre 1911, pour que l'Alliance veuille bien redonner « leurs chances » aux enfants de Meknès : l'opposition des rabbins s'estompa.

La pression des États européens avait fini par épuiser le pays : État et individus s'enfoncèrent dans la crise. Le commerce avec l'autre rive de la Méditerranée chamboula les équilibres locaux au détriment des intérêts de la grande majorité des citadins et des ruraux. Aux agressions des « infidèles » s'ajoutèrent d'autres sources de disette : sécheresses chroniques, grandes épidémies, révoltes et répressions sanglantes. L'appauvrissement des masses avait atteint des degrés catastrophiques, tous les possédants ou ceux supposés l'être devinrent la cible d'une colère latente ou manifeste. Le *mellah* et ses habitants étaient tout désignés pour subir la colère des « affamés ». Les prétendants au pouvoir surtout, haranguant les foules, firent miroiter des scénarios de pillages d'un lieu réputé contenir des richesses inépuisables. Quelques incidents eurent lieu qui marquèrent la mémoire des gens du *mellah*.

La « crise marocaine » prit un tournant dangereux en 1907, quand Moulay Hafid se proclama « Sultan du *djihad* » à Marrakech et entama un long périple pour finir détrôner son frère Abdel-Azziz « Sultan de Fès ». La situation à Meknès se détériora. Les tribus rebelles assiégèrent la ville et il fut évident qu'elles allaient s'en prendre au *mellah*.

Des scènes analogues devaient se reproduire dans les années qui allaient suivre. L'épreuve persuada la communauté de Meknès de prendre en charge sa propre défense : ce fut là une des rares fois que les juifs de la ville portèrent les armes et se préparèrent à livrer bataille. Il fallut attendre l'arrivée des armées françaises dans la région et l'établissement du régime du protectorat pour que cesse l'épreuve. S'ouvrit alors une nouvelle page dans l'histoire du judaïsme marocain en général et de Meknès en particulier.

L'établissement du régime du protectorat

L'entrée en fanfare des troupes françaises dans la plupart des villes marocaines fut ressentie par la population musulmane comme

un viol, comme une atteinte à sa dignité et comble du drame, comme une punition divine. En revanche, les communautés juives y virent un salut providentiel. À Meknès, le sentiment de délivrance fut largement partagé. Sur une carte postale de l'époque, on voit des enfants juifs souriant, enchantés, assister à l'entrée des convois militaires français dans la ville. Ce n'est que parce que l'école de l'Alliance n'était ré-ouverte que depuis peu que les petits écoliers ne chantaient pas la Marseillaise pour souhaiter la bienvenue aux soldats ce qui fut le cas dans plusieurs autres villes marocaines.

L'attitude vis-à-vis de l'occupation marqua le comportement des deux composantes de la société marocaine dans les décennies suivantes. En effet, pour les musulmans, la présence française fut constamment ressentie comme une « anomalie », une épreuve transitoire, un moment de refonte et de remise en cause même à l'acmé de son apogée au Maroc. La frustration, facteur observé surtout au sein de la classe moyenne, donna naissance à un mouvement nationaliste qui, au fur et à mesure, prit de l'assurance, s'imbiba de réalisme, et au moment propice, s'engagea dans la lutte pour la libération. L'élite musulmane, issue du peuple, fit de la défense de ce peuple son credo d'action. En revanche les juifs eurent l'impression que leur histoire marocaine commençait avec la présence française et ne pouvait continuer sans elle.

À Meknès, cet état de fait fut plus que palpable. L'élite locale, issue des alliances – surtout conjugales – entre les grandes familles, en vue de se garantir le monopole des secteurs productifs de la ville et de se prémunir aux yeux de l'administration coloniale, ne chercha en aucun moment ni d'aucune façon à faire bloc avec son homologue musulmane. Cette dernière, partant de ce qu'elle considérait comme relevant de l'évidence : « le juif au service de l'infidèle », ne chercha qu'à gagner les faveurs de ceux qui « possédaient » ou avaient le monopole d'une partie de la richesse de la ville. De toute évidence, les agents de l'autorité coloniale, profitant de ce hiatus, jouèrent l'une contre l'autre. À la première, ils firent miroiter l'échéance de la promotion juridique ; quant à l'autre, ils n'hésitèrent guère à tenir en sa présence des propos antisémites. Les deux élites, quand elles ne se rencontraient pas pour faire des affaires, s'ignoraient de façon presque existentielle.

Le traité de 1912 marqua la chute du vieux Maroc, cette « chose » que l'écrivain anglais Walter Harris, contemporain de l'événement, appela « Morocco it was »¹¹. Un nouvel ordre fut établi, il augura, surtout pour les juifs du royaume, un Maroc nouveau et moderne.

Après un certain déclin durant les XVIII^e et XIX^e siècles à la suite du transfert de la capitale du royaume à Fès, Meknès devait connaître une véritable renaissance. Soucieuse d'affaiblir l'aristocratie fassie, l'administration coloniale oeuvra pour favoriser l'émergence de nouveaux pôles administratifs et économiques (c'est ainsi que la capitale du pays fut transférée à Rabat). L'attention du Résident général Hubert Lyautey se porta sur Meknès, ville sur laquelle il comptait pour servir de base avancée à la conquête militaire et pacifique du Tafilalet. Il mit alors en chantier les contours d'un dessein urbanistique dont l'objectif final était de faire une cité multifonctionnelle, apte à fournir des services administratifs à toute la vaste région du Tafilalet. Outre la construction de nouvelles routes reliant le Saïs à l'arrière-pays sahraoui, il entreprit la création de plusieurs zones industrielles et commerciales. Le projet de bâtir une école militaire fut approuvé, qui devint plus tard le « Saint-Cyr » du Maroc.

Capitale administrative et militaire d'une très vaste zone, et cœur d'une intense colonisation agricole dans le Saïs, le pays Zemmour et une partie du Charb, Meknès était aussi le troisième pôle industriel du Maroc. Tous les ingrédients étaient donc réunis pour l'émergence d'un pôle suprarégional à l'intérieur du pays.

L'entreprise favorisa le commerce juif, qui depuis les grands magasins bâtis aux alentours de la gare ferroviaire, acheminait les marchandises vers les régions reculées.

Les juifs « évolués » comptaient sur la « France de la Révolution française » pour les affranchir à « l'algérienne » : leur accord collectif la nationalité française, « visa » pour se soustraire totalement et irrémédiablement à la tutelle d'un Sultan, en qui ils voyaient le symbole d'une théocratie moyenâgeuse. Ils ne tardèrent pas à déchanter. Le régime du Protectorat, fortement appuyé par les gouvernements de Paris, ne voyait dans les juifs

11. W. Harris, *Morocco it was*, London, Eland Books, 1984.

marocains, évolués ou non, que des indigènes au service de la France, et ne voulait surtout pas en faire des citoyens égaux en tout avec les colons.

Les autorités coloniales essayèrent de contenir les doléances des élites juives, qui de par leurs liens avec les institutions juives françaises et mondiales, aspiraient à un meilleur statut juridique et social. Excédé par des démarches tous azimuts qu'il considérait comme tendancieuses et malhonnêtes, le général Lyauté s'emporta et déclara même à Meknès que « le Protectorat n'avait pas été établi pour les juifs »¹².

Concrètement, la France n'avait pas de « politique juive » au Maroc, elle avait en revanche une politique marocaine, et ce pour tous les indigènes. Le credo de cette politique ne pouvait être plus clair : préserver la tradition et les usages qui garantissaient la stratification de la société. L'option ne portait pas seulement sur les institutions et les fonctions, elle prenait aussi en considération le comportement quotidien et l'espace de l'habitat.

Il fallait agir pour limiter « l'europanisation » des juifs, ou du moins en retarder la cadence, en attendant que les jeunes musulmans prennent, eux aussi, goût aux costumes et autres signes ostentatoires européens. La préoccupation était telle que le journal *Le Courrier Colonial* (20 juin 1929) accorda à la question un article entier dans lequel il fut mentionné que :

La population musulmane du Maroc, et surtout les classes évoluées sont mécontentes de la liberté d'allure de certaines communautés israéliques. La résidence s'en préoccupe et vient d'ailleurs d'inviter la population israélique à se montrer moins remuante¹³.

En outre, et en vue de mieux contrôler l'évolution des communautés et de les doter de cadres de travail modernes, la Résidence générale créa les comités des communautés. Le *dahir* du 22 mai 1918, promulgué à cet effet, en fixait les modalités d'éligibilité et

12. J. Toledano, *Le temps du Mellah*, Jerusalem 1982, p. 130.

13. R. Le Tourneau, « Implications of rapid urbanization », in Leon Carl Brown (ed.), *State and Society in Independent North Africa*, Washington, Middle East Institute, 1966, p. 100.

de fonctionnement, ainsi que les attributs moraux et matériels. Plusieurs textes ultérieurs vinrent en compléter les compétences. Mais si dans les villes qui connurent un dynamisme social et économique soutenu, les comités furent dirigés par de jeunes cadres instruits, celui de Meknès tomba entre les mains de vieux sages peu enclins à bouleverser le statu quo. Il fallut attendre 1930 pour que les affaires de la communauté reviennent à la nouvelle génération hantée par l'idée de créer des conditions de vie profitables à toutes les composantes du vieux et nouveau *mellah*. Un premier et grand pas dans ce sens fut franchi aussitôt : la création d'une nouvelle école de l'Alliance israélite Universelle dans le nouveau *mellah*.

Mais ce fut en matière d'habitat que les autorités se montrèrent le plus récalcitrantes.

L'aménagement de la ville moderne nécessita une restructuration des espaces dans un parfait respect de la philosophie urbanistique voulue et scrupuleusement appliquée par le Résident général Lyauté : que chacune des composantes humaines garde son territoire, et en cas de construction de nouveaux quartiers, qu'il n'y ait pas de mélange. L'ancien *mellah* était devenu trop étroit, des milliers de familles s'y entassaient. Pour des raisons peu évidentes liées à la volonté de garder la statu quo communautaire, les autorités ne voyaient pas d'un bon œil que le paysage fût bouleversé par la création d'un nouveau quartier juif. Or l'élargissement de l'ancien était impossible puisque il était entièrement entouré d'habitations musulmanes.

La vie dans le *mellah* devint insupportable avec l'arrivée, parfois massive, de juifs venus du *bled*, attirés par des conditions de vie meilleures que dans des régions insoumises et en pleine rébellion contre l'avancée de l'armée française. Plusieurs secteurs, notamment le textile, le cuir, engageaient des juifs plutôt que des musulmans (Toledano 1982, p. 130). Un prolétariat juif était né.

La construction du nouveau mellah en 1924

Entassés dans des maisons sans confort aucun, partageant à plusieurs, lits, couvertures, lieux d'hygiène, les occupants de l'espace

fermé devinrent de plus en plus sensibles au discours humanitaire que tenaient les autorités françaises et à ses prétentions à venir en aide aux *dhimmis*. Les évolués juifs pensaient que le temps de la passivité civique était révolu, et ce pour toujours¹⁴. Ils durent alors mener un combat acharné pour obtenir des autorités françaises l'autorisation de construire un nouveau *mellah*. Il fallut batailler sur plusieurs fronts, l'administration coloniale ne cessa de multiplier les obstacles. On sollicita même l'intervention du Sultan qui, lors d'une visite effectuée en 1923, reçut une délégation de notables juifs qui lui présentèrent une requête détaillée sur leurs conditions de vie. Le document exposait les abus des riches propriétaires, et insistait sur les méfaits moraux et hygiéniques de la promiscuité : « Nous pensons que nulle religion ne pourrait justifier une telle injustice »¹⁵.

La communauté eut recours à un moyen de pression qui dans les années qui suivirent, devait devenir redoutable : la presse. Les organes d'information, tant français que juifs marocains en langue française, multiplièrent les reportages sur les conditions de vie difficiles dans ces quartiers que le langage journalistique allait dorénavant qualifier « les anciens *mellah* ». On y dénonçait, photos à l'appui, les manifestations d'une politique de ségrégation nuisible à l'image que la France tenait tant à faire prévaloir.

Doiléances, pétitions, lobbying : tout fut tenté pour convaincre les autorités coloniales du bien-fondé de l'agrandissement du *mellah*. La position de l'administration demeura immuable. Le changement se fit seulement quand la Banque Mas « une des forces montantes du colonialisme français » (Toledano 1982, p. 18) dont le propriétaire Myrtil Mas était d'origine juive, s'appropriait pour

14. « À l'époque, le Mellah de Meknès est comparable à un lac dont les eaux dorment sans jamais ou presque être ridées par la moindre brise vivifiante venue du dehors. C'est un vaste clos : les habitants y mènent une existence routinière plate à révolter... Chacun pense à son petit négoce, fait choix du morceau de viande ou de la tête de cardon qu'il rapportera à la maison et court à la synagogue après le coucher de soleil pour y adresser à Dieu des louanges qu'il ponctue avec une conviction sincère et têtue par la récitation cinq fois millénaire du credo du peuple juif : « Écoute Israël, l'Éternel notre Dieu, l'Éternel est un ... », P. Cohen, *La Grande aventure Jérusalem*, Graphipress, 1993.

15. Union-OSE Paris : *Mission en Tunisie et au Maroc, septembre 1948*, p. 7.

presque rien un espace ouvert non loin de l'ancienne médina et, aussitôt, l'aménagea pour l'habitat des autochtones, en en réservant presque la totalité aux seuls clients juifs ; les premiers acquéreurs furent les grandes familles de la ville. Le nouveau *mellah* vit le jour et, de l'avis des membres de la communauté, l'événement fut « une véritable révolution qui devait si fortement marquer la communauté juive de Meknès, lui donner un cachet si particulier et qui lui valut le titre envié de *Petite Jérusalem du Maroc*... » (Toledano 1982, p. 18). Comparant le nouveau *mellah* de Meknès et ceux bâtis dans d'autres villes marocaines, Jacques Ohayon écrivait dans le seul journal juif de l'époque « *l'Avenir illustré* » (31 octobre 1932) :

Je ne sais pourquoi l'on donne à ce nouveau quartier le nom de *mellah*, cette appellation ayant été réservée jusqu'ici à un lieu d'abominable promiscuité où la saleté est l'élément essentiel, les écuries humaines étant, hélas ! plus dégoûtantes d'ordinaire que celles des autres bêtes. Appeler *mellah* ce quartier de plaisance est un non sens. Ses maisons blanches, carrelées, brillantes au soleil, admirablement acérées de toutes parts, alignées des deux côtés d'un large boulevard, ce n'est pas, ce ne doit pas être un *mellah*. Donnons-lui un autre nom pour conserver à l'appellation de l'ancien toute sa saveur, j'allais dire toute son odeur historique.

La construction du nouveau *mellah*, qui commença en 1924 dura plusieurs années, le quartier ne prit forme que vers le début des années cinquante, pour commencer à se vider aussitôt. Aussi, le passage de l'ancien au nouvel espace se fit-il en douceur et ne changea en rien les relations entre les deux « sphères » juives ni entre les deux « mondes » juif et musulman.

Perché au sommet d'une colline, le nouvel habitat juif ne tarda pas à attirer les rancœurs de la population musulmane, enkystée et se voyant condamnée à s'enfoncer dans la misère. Les « bourgeois de la ville » y virent la preuve du déséquilibre en la faveur de leurs éternels concurrents, les *oulémas* un signe d'arrogance des *dhimmis* et le petit peuple, lui, une manifestation de la coalition entre juifs et chrétiens, tous deux ennemis d'Allah. Ce ne fut

que lorsque le quartier devint un lieu d'échanges commerciaux, autrement dit un espace indispensable à la complémentarité économique, que ces sentiments s'estompèrent. D'ailleurs, et dans le cadre de plans d'aménagement urbains plusieurs fois revus à la hausse, tout autour du nouveau *mellah* apparurent des quartiers musulmans bâtis sur le même modèle.

L'accroissement de la population juive de Meknès (19 794 habitants en 1953)¹⁶, donna de toute évidence à la communauté un poids supplémentaire. En contrepartie, il mit en évidence la disparité entre les individus en matière de revenus. Les grandes familles devenaient plus riches ; les plus pauvres encore plus pauvres. À Meknès, à en croire quelques témoignages contemporains, le nombre des mendiants juifs dépassait sensiblement celui des mendiants musulmans. L'accroissement de la prostitution fut, lui, largement le fait des femmes juives. Aussi la cohésion de l'ensemble – tous les membres de la communauté et même les agents du *makhzen* en convenaient – dépendait-elle des formes et de la consistance de la solidarité. Plusieurs institutions de bienfaisance virent le jour et, à côté de celles à caractère national, d'autres furent fondées, subventionnées par des familles locales. Dix associations au total, se partageaient la besogne de venir en aide aux nécessiteux, de dispenser l'aide scolaire et de l'assistance médicale. Ce fut surtout en matière d'encadrement de la jeunesse que les associations juives excellèrent : un levier sur lequel l'activité sioniste put s'appuyer.

Activités sionistes à Meknès

On ne sait à quel moment fut fondée la première cellule sioniste à Meknès. Mais plusieurs indications attestent de la présence d'une activité sioniste dans la ville avant même l'instauration du Protectorat. En témoigne une lettre adressée par un membre de *Hibat Zion*, Yeshoua Berdugo, aux dirigeants de l'Organisation sioniste, dans laquelle il demande des éclaircissements sur les objectifs de mouvement. L'idéologie nouvelle n'attira que peu

d'adeptes, la majorité des juifs resta fidèle à la « Tradition », d'autant que la nouvelle élite, issue des rangs des écoles de l'Alliance Israélite Universelle, forte de ses convictions assimilationnistes, tabla sur la disposition de la République française à améliorer la condition juive au Maroc : « Pour nous, les trois valeurs de la trinité : Liberté, Égalité, Fraternité, s'écrivaient avec des majuscules »¹⁷. D'autre part, la profonde foi dans le messie faisait que les « gens du *mellah* » de Meknès pensaient que le salut ne pouvait venir que de l'Éternel. C'était d'ailleurs dans cette perspective que les juifs de Meknès et ce depuis des siècles, attachaient aux visites des rabbins émissaires venus de la Terre sainte une importance presque biblique, et phénomène confirmé, étaient prêts à donner « leurs derniers sous » : « Ils ont pour Eretz Israël un amour merveilleux et admirable »¹⁸. Il est à préciser que dès 1830, plusieurs familles de Meknès émigrèrent vers l'Orient dans le cadre d'une *aliya* messianique. Il existait des communautés *meknässes* dans les quatre villes « juives » de Palestine : Jérusalem, Safed, Hébron et Tibériade. Cette dernière ville connut la plus forte concentration de juifs originaires de Meknès.

L'administration coloniale, et ce dès les premières années du Protectorat, avait arrêté les principes fondateurs de sa conduite vis-à-vis du sionisme. Elle y voyait une source de problèmes et de complications pour les relations intercommunautaires. Elle décida d'interdire toute activité sioniste, publique comme privée et surtout de faire obstruction aux tentatives de mise en relation des juifs marocains avec les sionistes en Europe et dans le *yichouv*. Faut-il à cette ligne, les autorités françaises à Meknès interdirent la création d'associations ou mêmes de clubs d'obédience sioniste.

Pour leur part, les « sages » de la communauté insistèrent pour que rien ne fût tenté qui pût mettre en danger le fragile équilibre local, garant à leurs yeux de la cohabitation entre musulmans et juifs. Les relations avec le *yichouv* en Palestine s'intensifièrent néanmoins à partir des années 1930. Le devoir de venir en aide

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

17. D. Cohen, *Passions marocaines : Mémoires*, Paris, Biliblioupe, 1996, p. 34.
18. Formule utilisée par rabbi Yaacov Toledano in *Ner ha-maarav*, cité in *L'Ascent juif du Maroc à travers le monde : Émigration et identité*, Paris, Éditions Sugar Press, 2008, p. 19.

aux frères « pionniers bâtisseurs » du nouveau royaume d'Israël, attisa la ferveur des juifs de Meknès, qui se montrèrent généreux en matière de dons. Des collectes, supervisées par les émissaires des diverses organisations sionistes, furent périodiquement organisées. Quelques départs vers la Palestine furent enregistrés : il s'agissait alors de marginaux ou de commerçants ruinés. En dépit des efforts des uns et des autres, responsables juifs et officiels français, le conflit en Palestine entre Arabes et sionistes finit par envenimer les relations entre juifs et musulmans marocains. Les relations entre les deux composantes de la société marocaine, devaient depuis cette époque, subir les méfaits de la situation au Moyen-Orient. À chaque crise majeure, s'intensifiait la tension intercommunautaire ; les autorités devaient prendre toutes les précautions pour éviter la confrontation.

Nonobstant les aléas de la mise en place de l'autorité française au Maroc et les doléances des juifs « évolués », le rapport à la modernité, à ses signes ostentatoires, à ses aspects philosophiques, à ses implications quotidiennes n'altéra que peu, et de façon très superficielle, l'attachement à la tradition. Quitter la *jellaba* pour le costume n'entraînait pas ce que la grande majorité des juifs de Meknès considérait comme « perdre son âme », c'est-à-dire ne plus se conformer aux obligations religieuses. Un indice atteste de cette tendance : tous ceux qui réussirent dans les affaires, s'empressèrent de bâtir une nouvelle synagogue dans le nouveau *mellah*. Une première *slat* (synagogue) est inauguré en 1926 : 16 autres voient le jour en moins d'un quart de siècle.

Les relations intercommunautaires, d'ordinaire harmonieuses, connaissaient une fois l'an une courte période d'angoisse. Lors du *mousssem* (terme en *derrija* pour l'arabe *mûsim*, pèlerinage) des Issawa, les juifs préféraient se terrer dans leurs maisons et se barricader dans le *mellah*. Les Issawa, adeptes d'une confrérie Cheikh Kamel, le saint patron de la ville, une vénération à la limite du fanatisme, procédaient la veille du *Mouloud* (terme en *derrija* pour l'arabe *mawlid*, fête célébrant l'anniversaire du prophète) à une procession à travers les rues de la médina. Dans leurs transes, ils s'attaquent – parfois avec sauvagerie – aux gens qu'ils considèrent comme enfreignant certaines règles (ne pas porter de

noir par exemple). « Casser du juif » a été toujours pour eux un souhait jamais exaucé. Aussi les autorités prenaient-elles des précautions pour barrer les chemins vers le *mellah*, et de leur côté, les juifs restaient chez eux.

De l'entre deux guerres à la deuxième guerre mondiale

L'entre deux guerres fut pour la ville une période d'essor économique. La population globale atteignit 77 702 habitants en 1936 dont 52 871 musulmans, 9 521 juifs, 11 310 européens (Kenbib 1994, p. 553), 113 900 habitants en 1941 dont 84 000 musulmans, 10 500 juifs, 19 400 Européens (Kenbib 1994, p. 611). Les juifs étaient 19 794 en 1953¹⁹.

Plusieurs diplômés juifs occupèrent des fonctions notables dans le tertiaire, mais ce fut surtout dans le commerce du gros et demi-gros que les affaires juives s'épanouirent le mieux. Le commerce des céréales était presque une exclusivité juive ; en 1934 sur les 20 céréaliers de Meknès, 19 étaient juifs. Même phénomène dans le commerce du sucre, du thé, du savon, des produits considérés comme stratégiques. Au sein des artisans, les juifs étaient fortement présents, surtout dans les métiers qui exigeaient des contacts avec les femmes (matelassiers, brodeurs, tailleurs traditionnels et modernes). Hormis trois ou quatre grandes fortunes juives dans le commerce du gros, la norme à Meknès était l'appartenance à la classe moyenne. Les familles juives arrivaient à vivre convenablement et investissaient dans l'éducation de leurs enfants.

Les privations de la guerre furent ressenties à Meknès, aussi bien par les musulmans que par les juifs, avec moins d'acuité qu'à Rabat et à Casablanca. Le nombre de fonctionnaires juifs dans la ville étant insignifiant, il n'y eut pas à dénombrer de cas d'injustice extrême. En outre, le commerce dans toute la région dépendait pour sa fluidité des circuits juifs même pour les produits agricoles – les autorités coloniales ne purent prendre des dispositions anti-juives de crainte de provoquer une situation de blocage – plus fatale pour la présence française que pour la cohabitation judéo-

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

musulmane. La population musulmane, pour sa part, était restée imperméable aux allégations antisémites que quelques militaires et colons, semaient à tout vent, sans grand succès. Un seul incident fut enregistré, de faible ampleur comparé à ceux qui se dérouleront au même moment et selon un scénario identique à Fès et dans sa région (Séfrou). Le 23 septembre 1944, premier jour du *Rosh hashana*, Meknès fut le théâtre de violences anti-juives. Les rapports rédigés par la communauté et par des observateurs juifs, soupçonneront les milieux les plus droitiers du colonat européen. En vue de calmer les esprits et profitant du cérémonial de la fête du Trône, le Sultan reçut une délégation de notables juifs, parmi lesquels des représentants *meknessis*, auxquels il réitéra sa philosophie en matière de cohabitation judéo-musulmane :

Tout comme les musulmans, vous êtes mes sujets et, comme tels, je vous protège et je vous aime. Croyez bien que vous trouverez toujours auprès de moi l'aide dont vous aurez besoin. Les musulmans sont et ont toujours été vos frères et amis. Consultez vos vieillards et vous apprendrez que mon illustre ancêtre Moulay Hassan fut un vrai ami des juifs et qu'il a manifesté à maintes reprises une nette sollicitude à leur égard. Vos ancêtres l'ont connu sous cet aspect et ils l'ont aimé sincèrement. Je puis vous assurer que, de mon côté, j'entends conserver vis-à-vis de vous et de vos coreligionnaires la même considération et vous faire bénéficier de la même sollicitude. Cette fête est également la vôtre.²⁰

La communauté juive de Meknès garda sa cohésion, les actions de solidarité se multiplièrent, quelques juifs étrangers trouvèrent dans la ville asile et soutien.

Meknès devint un centre de propagande sioniste. La délégation sioniste marocaine qui participa à la conférence d'Atlantic City en 1942 (dans laquelle beaucoup des rabbins américains exprimèrent des sentiments anti-sionistes) compta parmi ses membres, un cadre *meknessi*, Prosper Cohen²¹. Parmi les 802 personnes arrivées en

Israël en provenance du Maroc pendant les trois premiers mois de 1950, pas moins de 600 venaient de Meknès²². Plus important encore, l'activité sioniste gagna tous les milieux, aussi bien traditionnels que modernistes. La ville en effet connut un engouement pour l'apprentissage de la langue hébraïque ; plusieurs cercles s'organisèrent en vue de tenir des veillées d'hébreu. Dans les années suivantes, Meknès qui avait vu la première *yeshiva* de tradition lituanienne ouvrir ses portes en 1920, vit la naissance de trois écoles Loubavitch, ainsi que d'une unité d'Otzar Ha-Torah.

À partir de 1946

Ce fut dans les milieux dévoués à la culture et la langue hébraïques que les émissaires de l'Agence juive recrutèrent à partir de 1946 les cadres qui, après un bref séjour en Israël, revenaient à Meknès pour préparer l'*aliya* massive des juifs du Maroc. En dehors des circuits contrôlés par les instances sionistes chargées d'organiser l'émigration massive des juifs vers Israël, quelques familles de Meknès, de surcroît riches et propriétaires à la tête de biens immobiliers et d'intérêts commerciaux, prirent dès cette époque l'initiative de tenter la grande aventure, peu soucieuses des risques encourus²³. Mais de ces derniers, comme de ceux considérés comme « aventuriers », parce que sans formation professionnelle et dépourvus de toute éducation sioniste, le nouvel État ne voulut pas. Aussi dès la conclusion de l'accord Juin-Gershuni – accord qui officialisa la présence de représentants sionistes sur le sol marocain en vue de superviser l'encadrement l'émigration des juifs marocains (Kadima) – l'Agence juive ouvrit un bureau à Meknès qui s'attela, à partir de ses locaux, à canaliser les départs selon un système de quotas intransigeants. Il fallut attendre 1954 pour assister à de réelles vagues de départs qui tout au long d'une décennie tumultueuse, vidèrent la ville du gros de sa population juive.

20. R. Assaraf, *Éléments de l'histoire des Juifs de Fès de 808 à nos jours*, Rabat, Ed. Toubkal, 2009, p. 207.

21. P. Cohen, *Congrès juif mondial : conférence extraordinaire de guerre 26-30 novembre 1944*, Casablanca, Edi. SIFEC, 1945.

22. Archives du Ministère des Affaires Étrangères de France (Quai d'Orsay), Maroc 1950-55, 22 (Questions juives et sionisme), Robert Schuman (ministre des Affaires étrangères), Discours devant l'Assemblée de l'Union française, Alger, 24 avril 1950.

23. D. Cohen, *Passions marocaines*, Paris, Bilibieupe, 1996, p. 52-76.

La question palestinienne donna au processus une impulsion pour les uns providentielle, pour les autres catastrophique. Dès la fin de la guerre, et de façon substantielle, les relations entre juifs et musulmans subirent les méfaits de la tension au Moyen-Orient : les bonnes intentions de part et d'autre sombrèrent dans la désolation. Quand ce n'était pas les confrontations armées entre Arabes et Israéliens qui mettaient à l'épreuve la cohabitation et la coexistence, c'étaient les rumeurs et les procès d'intentions qui sciaient doucement mais sûrement la branche sur laquelle les deux communautés étaient assises. Pour les musulmans, le juif se muait en sioniste, traître et conspirateur.

Le processus prit encore de l'ampleur durant les années de la lutte nationaliste pour l'obtention de l'indépendance du pays. Là, il fallait faire un choix, ou plutôt *le* choix : soit un Maroc indépendant, soit la France au Maroc. Si, du moins dans l'imaginaire collectif, tous les musulmans se prononcèrent pour l'indépendance, chez les juifs en revanche, l'attentisme fut de mise²⁴. D'autant qu'à Meknès, ville où les deux partis nationalistes, l'Ishtiglal et le Parti démocratique de l'Ishtiglal (PDI), comptaient plusieurs cadres et adeptes, le ralliement des juifs à l'indépendance fut pris pour le gage de leur marocanité. Le comité de la communauté, avec à sa tête un homme habile et respecté, Joseph Berdugo, crut bon de jouer l'attentisme. Or, l'option donna l'impression à la majorité que la minorité se dédouanait du devoir national ; une preuve supplémentaire, s'il en fallait, pour se convaincre que les juifs n'avaient foi que dans la protection chrétienne. La lutte eut en effet des aspects de lutte religieuse, et ce depuis la déposition (20 août 1953) du Sultan « légitime », Sidi Mohammed ben Youssef, en faveur d'un « pantin » de sa propre famille, Mohammed ben Arafra. A partir de là, le mouvement

24. L'attitude est explicitement exhibée dans l'éditorial du journal « La Voix des Communautés » porte-parole du Conseil Des Communautés Israélites du Maroc : « La politique marocaine est une affaire privée ; nous ne pourrions, sans dénaturer même nos attributions, l'inclure de quelque façon que ce fût dans nos activités ; ce qui nous intéresse exclusivement, c'est d'obtenir pour les nôtres des garanties sans équivoque des droits inhérents à leur condition d'homme et qui sont exprimés dans la Déclaration des droits de l'Homme des Nations-Unies », n. 55, mai 1955.

nationaliste s'enfonça dans une logique quasi confessionnelle. Alors que des cellules musulmanes de résistance virent le jour, et se permirent de défier les autorités locales, du côté juif, on ne sut, ou plutôt, on ne put dévoiler ses cartes. La quête des nationalistes ne trouva à Meknès, que très peu, voire aucun écho auprès des juifs, aussi bien chez les « évolués » qu'au sein des « gens du *mel-lah* ». La communauté ne prit conscience des implications de sa neutralité négative, qu'en août 1954 (premier anniversaire de la déposition du Sultan), lorsque non loin de la ville, à Sidi Kasem (Petit-Jean), une bourgade paisible²⁵, la foule musulmane prit pour cible des intérêts juifs et dans sa folie meurtrière, causa la mort de six juifs marocains.

Le massacre, qualifié par la presse juive internationale de « pogrom », sonna le glas de toute une époque, la coexistence ne rimait plus avec la sécurité. À Meknès plus qu'ailleurs, le deuil fut discret, d'autant que les autorités coloniales, dans leurs efforts pour contenir la colère musulmane, essayèrent d'étouffer l'affaire. Elles obligèrent la communauté à enterrer les victimes en toute discrétion. Les tombes, placées à l'entrée même du cimetière juif de

25. Petit Jean est un centre urbain moyen situé à une cinquantaine de kilomètres de Meknès. Jusqu'à 1930, c'était encore une toute-petite bourgade ou les fellahs de la plaine du Rharb venaient s'approvisionner en semences, en matériel agricole. L'installation d'une industrie pétrolière puis la connexion ferroviaire donnèrent au lieu une dynamique nouvelle ; en moins de deux décennies, la population doubla quasiment. Des « indigènes » de provenances diverses s'y installèrent, la plupart par familles. Des quartiers de bidonvilles firent leur apparition, les problèmes sociaux liés à l'exode rural se développèrent à grande vitesse. Les Européens, en majorité des commerçants ou des grands propriétaires, s'installèrent, eux, dans un grand quartier à part et y vécurent en une communauté presque coupée de son entourage. Attirée par la pseudo-boom économique, une petite communauté juive s'installa dans la vieille ville, il s'agissait de petits et moyens commerçants qui habitaient près de leur lieu de travail. Six grandes familles commerçantes originaires de Meknès ouvrirent elles aussi de grands magasins mais préférèrent habiter dans le quartier européen. Une petite synagogue fit office de lieu de rencontre pour une communauté qui ne voulait pas se considérer comme telle, les *Méhnassis* retournant chez eux le vendredi après-midi pour y passer le *shabbat*. Faute de figure charismatique, les juifs de Petit Jean ne songèrent même pas à former un conseil local. D'ailleurs, la majorité n'en vit pas l'utilité, les relations avec les autorités locales, françaises et makhzénienes, étaient au beau fixe, celles avec les musulmans plus que bonnes.

Meknès, furent ornées d'une dalle en marbre, sur laquelle on grava l'expression suivante²⁶ :

Dieu est Dieu de vengeance, Il doit paraître. Que tous les peuples se réjouissent parce qu'Il vengera le sang de ses serviteurs et Sa vengeance retombera sur Ses ennemis.

Tous ceux qui fouleront ce sol seront dans une grande douleur pour ces six âmes d'un or précieux qui aspiraient au Seigneur.

Ils ont servi le Seigneur, Dieu d'Israël et son Nom unique. Hélas, hélas, ils ont été menés tels des montons à l'abattoir et on les a brûlés. Au jour du martyr, on les a tués à Petit Jean.

Par la main des tyrans qui les ont pris comme on prend un oiseau, pour la profonde affliction d'Israël tout entier, les larmes ont coulé sur eux et tous les hommes de bien se sont lamentés en se balancant.

Ils ne s'étaient jamais quittés dans la vie, il en ira de même dans la mort.

Ce jour de malheur, ils ont été appelés un mardi, le 4^e jour du mois d'Av, le jour où les Sanctuaires ont été saccagés. L'année 5714 du Seigneur (3.8.1954), béni soit tout ce qu'Il fait. Qu'ils aient part à la vie éternelle.

Suivent les noms : Élie Toledano, 50 ans ; David Toledano, 16 ans ; Chaloun Elfassi, 56 ans ; Abraham Elfassi, 27 ans ; Abraham Amar, 53 ans ; Samuel Bousidan, 45 ans.

À la fin de la période de deuil rituelle, le comité de la communauté diffusa une lettre ouverte dans les synagogues. Le texte, rédigé à moitié en hébreu, à moitié en judéo-arabe en dit long sur l'état d'esprit de la population juive :

Dieu de vengeance ! Qui a jamais vu de telles horreurs, qui a jamais entendu parler de tels méfaits ! Les enfants d'Israël sont tués et brûlés comme à l'abattoir. Quel cœur n'en serait pas déchiré ! Ah ! Des pères et leurs enfants sont sacrifiés le même jour... Leurs assassins pleins de haine, sauvages et cruels, leur ont fait subir les pires tourments des quatre condamnations à mort. Vois, Éternel et regarde, punis les comme ils le méritent...

26. Traduit de l'hébreu par Emanuela Trevisan Semi.

La deuxième moitié du texte, en *derrija*, est un appel à peine voilé à la mobilisation sioniste :

Chers frères,

Nous devons savoir que ce qui est arrivé à ces gens peut arriver à chacun de nous, car ces victimes ne s'étaient rendues coupable de rien, n'avaient rien fait ni avec leurs mains ni avec leurs pieds. Ils ont été tués parce qu'ils étaient juifs, ce qui signifie qu'ils ont été des victimes expiatoires sacrifiées en *kappara* pour la communauté juive tout entière. Ce n'est pas une mince perte que de perdre six âmes innocentes le même jour, car, pour nous, chaque juif nous est cher à l'égal de l'humanité entière... Pour nous, enfants d'Israël, la meilleure manière de perpétuer à jamais leur mémoire est de planter à leur nom une forêt en Eretz Israël. Plus cette forêt grandira, plus grande sera la perpétuation de leur souvenir...²⁷

Il est tout à fait normal dans de telles circonstances que la circonspection à l'encontre du mouvement national marocain ait grandi et qu'on n'ait vu de salut que dans l'État juif. Continuer à compter sur la France revenait à s'allier avec un perdant. Aussi le nombre des départs pour Israël augmenta-t-il pendant les deux années qui suivirent. Il continua même après l'indépendance du pays. En revanche, seuls quelques rares jeunes gens et seulement quand l'affaire marocaine fut sur le point de trouver un dénouement « heureux », se rallièrent aux deux partis nationalistes et plutôt au PDI qu'à l'Isiqla. Ils virent là un moyen de se prémunir des aléas du futur et de reconquérir une citoyenneté qui s'annonçait comme portuse d'avenir. Dès les premiers mois de 1955, plusieurs tentatives furent amorcées par les nationalistes de la ville pour rassurer les juifs marocains sur les bonnes intentions du nouvel État marocain à l'égard de tous ses citoyens. En guise de garantie, ils veillèrent à ce que rien ne vînt menacer la quiétude du *mellah*. À Meknès, ville où tous les ingrédients étaient réunis pour mettre à mal la présence française et s'attaquer à ses symboles les plus en vue, on ne dénombra aucune victime juive.

27. R. Assaraf, *Juifs du Maroc à travers le monde : Émigration et identité retrouvée*, Paris, Éditions Sugar Press, 2008, p. 48-49.

Interrogés sur la raison d'un tel état des choses, quelques anciens résistants attestèrent que, contrairement à d'autres villes, Meknès avait gardé sa cohésion communautaire de telle sorte que, malgré le nombre élevé de « nouveaux-venus d'ailleurs », les relations entre juifs et musulmans ne subirent aucun des méfaits de la lutte pour l'indépendance. En dépit de tous les changements urbanistiques et de l'accroissement des unités de production, la ville ne s'était pas élevée au rang de cité industrielle. Meknès, ville moderne certes, mais socialement traditionnelle, était restée un espace où les relations demeuraient régies par un code de bonne conduite.

Le retour du Sultan exilé

Le retour du Sultan exilé, événement annonciateur de l'indépendance proche du pays, fut fêté au *mellah* de Meknès comme il se devait. Maisons ouvertes, friandises et galettes à volonté, les juifs des deux *mellah* jubilaient tout autant que leurs voisins musulmans, unis dans le bonheur de retrouver la dignité du citoyen libre de toute tutelle étrangère. Preuve de la cohésion communautaire à Meknès, l'élite locale ne fut ni chahutée, ni à fortiori ouvertement critiquée : Joseph Berdugo et ses assistants au sein du conseil reçurent tous les honneurs, leur administrés leur reconnuèrent la sagesse d'avoir su faire que la communauté traversât au mieux les temps difficiles. Le président du comité fut, un moment, proposé au poste de ministre juif dans le premier gouvernement se l'Indépendance. C'est dire le respect que les nouveaux maîtres du Maroc lui témoignaient et l'espoir qu'ils entretenaient que des dirigeants de sa stature agissent pour ressouder les liens de la confiance entre les juifs et leur patrie.

Soucieux de donner à l'époque nouvelle un sens et un contenu, les nationalistes marocains, toutes tendances confondues, firent de la reconquête de la confiance des juifs en l'indépendance un objectif primordial. « Le Maroc a besoin de tous ses enfants », répétaient-ils à qui voulait l'entendre. Ils étaient sincères et confiants. À commencer par le Sultan, qui lors de son premier discours à la nation, deux jours après son retour triomphal, insista sur un élément fondateur de la citoyenneté :

le moment est venu pour mobiliser toutes les énergies pour construire le Maroc nouveau, des institutions et des méthodes de gouvernement, de même qu'il impliquera une émancipation de l'individu, lui assurant dans la sécurité, la jouissance de toutes les libertés. Ainsi, le Maroc parviendra à réaliser l'indépendance que Nous n'avons cessé de revendiquer, non seulement comme le droit naturel de tous les peuples sans distinction, mais encore comme le moyen le plus sûr de les faire bénéficier, à la fois de l'évolution du monde moderne et des avantages d'un régime démocratique excluant toute discrimination raciale et s'inspirant de la Déclaration universelle des Droits de l'homme... La création d'institutions démocratiques issues d'élections libres, fondées sur le principe de la séparation des pouvoirs, dans le cadre d'une monarchie constitutionnelle, reconnaissant aux Marocains de toute confession les droits de citoyen et l'exercice des libertés politiques et syndicales. Il est évident que les Marocains israéliques ont les mêmes droits que les autres Marocains ».²⁸

Dans le même élan, on créa le *wifâq*, une association destinée exclusivement à la promotion de l'entente entre juifs et musulmans, dont le président d'honneur ne fut autre que le prince héritier Moulay Hassan (le futur Hassan II).

À Meknès, le *wifâq* multiplia les initiatives, avec parmi ses promoteurs, plusieurs cadres juifs de la ville. Jeunes juifs et jeunes musulmans apprirent à mieux se connaître, à se parler et s'écouter davantage et à monter ensemble des projets sociaux. Les uns et les autres découvrirent, à cette occasion, combien ils connaissaient peu, et plus important encore, combien ils avaient besoin les uns des autres.

Pendant le mois de mai 1957, la communauté juive reçut l'homme fort de l'époque, Allal El-Fassi. En sa présence, les dirigeants locaux exposèrent leurs doléances et affirmèrent leur foi dans le Maroc. Allal Fassi il multiplia les assurances et appela les riches de la ville à ne pas hésiter à racheter les propriétés et les unités de production des anciens colons. Du haut d'une tribune il lança un appel à la fidélité à la patrie et au roi. Tous comprirent le

28. R. Assaraf, *Une certaine histoire des juifs du Maroc 1860-1999*, Paris, Gauzewitch, 2005, p. 648.

message mais personne n'osa évoquer le grand dilemme que représentait à l'époque la tentation d'émigrer vers Israël.

La « lune de miel » ne dura que peu, très peu²⁹. Le Sultan Mohammed ben Youssef, qui, en 1957, s'autéola du titre de roi, demeura pour les juifs la plus fiable des garanties et, de l'avis de tous, il n'épargna aucun effort pour être à la hauteur des attentes de ses sujets juifs. À Meknès, ville où il avait longtemps séjourné avant son intronisation en 1927, il fut considéré comme un enfant du pays ; les juifs lui vouèrent un grand amour. Or stabilité sociale ne rimait déjà plus avec quiétude politique.

L'indépendance

Le passage du statut de protectorat à celui d'État indépendant, comme on s'y attendait, ne put se faire sans une dévaluation de l'économie nationale, ni sans fractures, parfois brutales, affectant la production, la distribution, la consommation. L'économie du pays se heurta à l'épreuve de la restructuration. Les colons français, en dépit des assurances formulées par la nouvelle classe politique, préférèrent la fuite, souvent quittèrent « le navire » dans la précipitation, emportant avec eux capitaux et savoir faire. Ils ne tardèrent pas à se voir remplacés par des « nationalistes » marocains, qui sans nul doute avaient la volonté de bien faire, mais manquaient malheureusement d'expérience en matière de gestion des ressources et des hommes. Le ciel s'en mêla aussi : des sécheresses atteignirent de plein fouet des équilibres déjà fortement ébranlés. Aussi, les juifs des classes aisées se trouvèrent-ils dans la pire des situations : isolés, dépourvus de fournisseurs et de clients, ils furent obligés de composer avec une administration qui ne conserva de l'époque précédente que sa lenteur et son esprit conservateur. Pire : l'arrivée sur le marché du travail de jeunes musulmans instruits réduisit, et souvent de façon frontale, les horizons d'intégration de leurs concitoyens juifs, cependant plus instruits et mieux formés pour prendre les commandes de plusieurs secteurs productifs. Le fait d'être juif faisait obstacle. Les

29. V. Malka, *La mémoire brisée des juifs du Maroc*, Paris, Éditions Entente, 1978.

artisans juifs qui, depuis longtemps, faisaient les beaux jours des *kissariyate* (petit souk couvert qui ferme le soir) et des souks se trouvèrent subitement concurrencés par des nouveaux-venus sur les lieux du commerce du détail. Ces derniers, pour qui l'Indépendance était synonyme d'amélioration du niveau de vie, ne manquaient pas d'appuis dans les administrations infectées par le clientélisme et le clanisme. La situation économique des juifs, dans l'ensemble, se détériora. Le nombre des licenciés pour raisons économiques augmenta sensiblement, celui des ruinés, ou presque, ne fut pas moindre et les perspectives d'une vie meilleure s'amenuisèrent. Le départ vers des rivages plus prometteurs devint plus qu'une option : une issue de secours.

Dès le mois de mai 1956, la chasse aux réseaux sionistes fut lancée. Les bureaux de Kadima furent scellés et les lieux de rassemblement des candidats à l'émigration fermés. Plusieurs *meknassis* avaient postulé pour faire partie de ceux dont les dossiers seraient acceptés par les instances sionistes. Un vent de panique souffla sur le *mellah*.

Le gouvernement marocain résista à la pression et, en dépit des interventions de plusieurs « amis du Maroc », persista dans son refus de laisser libre cours à l'exode des juifs qui aspiraient à rejoindre la Terre promise. Des instructions aux gouverneurs des provinces furent émises. Elles insistaient sur l'obligation de se voir muni d'un passeport individuel pour pouvoir quitter le pays, à condition bien sûr que la destination ne soit pas Israël, pays considéré comme ennemi.

La préfecture de Meknès fut prise d'assaut. Des juifs, de tous âges – tous ne voulaient pas partir pour de bon – présentèrent des demandes afin obtenir un livret vert. Le document devint alors un produit de marchandage : ceux qui payaient l'obtenaient facilement, en revanche, les plus démunis, ceux qui en avaient le plus besoin pour passer les frontières, voyaient leur requête tout bonnement rejetée.

Malgré tout, des départs furent enregistrés par dizaines, puis par centaines. Au lever du soleil de chaque *shabbat*, on apprenait que tel ou tel avait fait son *alya* pour ne plus revenir. La famille se mettait, de facto, en position de le rejoindre. Le *mellah* perdit

tout doucement ses « forces vives », puisque l'exode toucha d'abord les jeunes et les artisans.

Que pensèrent les voisins musulmans de cette fuite ? Deux logiques se disputèrent alors : celle du cœur, un sentiment d'impuissance à endiguer un courant qui semblait si fort que ni le bon sens, ni à fortiori la coercition, ne semblaient pouvoir l'arrêter ; celle de la raison : on vit une opportunité presque historique de faire de bonnes affaires. Les plus fûtes mirent en sourdine leurs sentiments nationaux et nationalistes pour acheter à bas prix maisons, meubles, enseignes, magasins, boutiques... Combien de médecins, de pharmaciens, d'opticiens, de bijoutiers, de colporteurs, de cordonniers, tous des gens dotés d'influence sur l'opinion locale, se frottèrent les mains et virent dans le mouvement une occasion de faire fructifier leurs affaires. Il fallut attendre quelques années, pour qu'ils se rendent compte que les bénéfices des départs avaient été en deçà des dividendes qu'aurait apportés la perpétuation de la présence juive dans la cité³⁰.

L'état psychologique de la population juive se détériora encore du fait de la prise d'une décision grave par le gouvernement marocain : l'interdiction de tout échange postal, téléphonique ou télégraphique avec Israël. Les familles ayant toutes au moins un des leurs en Israël, il leur fut douloureux d'imaginer continuer à vivre sur place sans pouvoir communiquer avec ceux qui s'étaient installés « là bas ». D'autant que dans leur désarroi, ils ne pouvaient comprendre en quoi des lettres étaient susceptibles de menacer la sécurité du Maroc ou celle des pays arabes, envers lesquels le Royaume cherchait tant à montrer sa disponibilité et sa solidarité. À Meknès, dans un élan collectif pour outrepasser l'interdiction, on eut recours à toutes les astuces possibles et imaginables. Un témoin de l'époque atteste que l'interdiction fit l'affaire des seuls vendeurs d'enveloppes. Au lieu d'envoyer les messages dans une seule enveloppe, on mettait la première enveloppe dans une autre à destination de la France ou autre, le destinataire à son tour renvoyait le courrier en Israël.

Les nouvelles des arrestations effectuées par la police marocaines aux postes de frontière et sur les routes qui y mènent,

30. Voir aussi chap. 7.

accentuèrent le malaise. Aucun « convoi » en provenance de Meknès ne fut appréhendé mais la suspicion était de règle et chacun se sentait comme observé de très près. La mésaventure d'un commerçant juif de la ville en dit long sur l'état des esprits :

À Meknès, la police arrêta un commerçant honorablement connu, M. Benamran, après la découverte dans son entrepôt de sucre d'un calendrier du Fonds national juif, le *Keren Kayemet Leisrael*, datant de 1956-1957 ! Il avoua candidement l'avoir acheté en son temps pour quelques francs dans la rue, au moment où sa vente était légale et l'avoir oublié depuis. La police, se fondant sur le fait qu'au verso du calendrier était imprimé l'habituel appel à la générosité et à l'unité juive, l'envoya devant le tribunal correctionnel. Celui-ci, appliquant la procédure du flagrant délit, condamna sur le champ le malheureux commerçant à dix-huit mois de prison ferme ! Ce jugement incompréhensible plongea toute la communauté dans la consternation. Chacun s'appliqua à bien vérifier s'il n'avait pas par hasard chez lui de document « compromettant », brûlant tout écrit ayant un rapport quelconque avec Israël, ou rédigé en hébreu ! La condamnation fut certes annulée en appel quelques semaines plus tard, mais le mal était fait. Beaucoup de juifs commençaient à avoir la pénible impression que le gouvernement ne voulait plus d'eux, sans toutefois accepter de les laisser partir ! La politique de tolérance semblait bien lointaine tandis que la situation intérieure se dégradait de façon inquiétante³¹.

Néanmoins, de toutes les mésaventures liées à la traque policière et à l'émigration clandestine, ce fut sans nul doute celle du naufrage du « Pisces » (la nuit du 10 au 11 janvier 1961), qui affecta le plus les juifs du Maroc. À Meknès, le choc fut terrible : parmi les victimes se trouvait toute une famille de la ville (Benlolo).

La mort du roi Mohammed V

Le 26 février de la même année, mourut, subitement, le seul musulman que les juifs du Maroc vénéraient comme un *tsadik*, le roi Mohammed V. Le *mellah* fut le théâtre d'une hystérie collective :

31. R. Assaraf, *Juifs du Maroc à travers le monde : Émigration et identité retrouvée*, Paris, Editions Sugar Press, 2008, p. 68.

des hommes en larmes, des femmes se lacerant les joues avec les ongles :

À Meknès, un cortège funéraire conduit par les grands rabbins se forma au Nouveau mellah et se dirigea vers la médina, sonnant le *choffar*, la corne de bélier et récitant les psaumes comme pour l'enterrement d'un *tsadik*, un « saint ». La foule musulmane, hagarde et désespérée, qui ne savait encore comment exprimer sa douleur et courait dans tous les sens, fut impressionnée par la dignité de ce cortège inhabituel. On ne s'était jamais aventuré ainsi dans les ruelles, et, frappée par la sincérité des endeuillés, la foule musulmane joignit ses prières à celle de ses compatriotes juifs. À la fin de cette cérémonie d'enterrement symbolique, le cortège s'en retourna sans incidents au mellah, tout surpris de son audace dictée par la crainte autant que par l'affliction sincère³².

Cette mort fut ressentie comme la fin d'une époque, l'avenir semblait aléatoire davantage encore que du temps de l'Indépendance six ans auparavant. Le mouvement d'exode continua mais cette fois, en toute discrétion. Les candidats eurent au moins suffisamment de temps pour vendre leurs biens et partir ensemble, par familles entières. Le *mellah* devint progressivement un haut lieu de la coexistence entre musulmans et juifs, puisque les maisons des uns jouxtaient celles des autres. Ce fut de toute évidence dans cette période tardive que l'imaginaire judéo-arabe puisa ses références, celles que les « musulmans et juifs de l'ancienne génération » font jusqu'à aujourd'hui prévaloir en parlant des juifs. Il faut signaler que depuis l'intronisation du roi Hassan II et ce jusqu'au premier trimestre de 1967, le commerce juif était encore fleurissant. Les artisans, les commerçants, les techniciens juifs tenaient encore leur place dans les circuits économiques de la ville : un musulman ne pouvait passer une journée sans croiser au moins une dizaine de juifs, dans la rue, dans une administration, dans un lieu de commerce. Les juifs faisaient toujours partie du paysage. Selon le recensement de la population en 1960, 10 962 juifs vivaient encore à Meknès³³.

32. *Ibid.*, p. 82.

33. Recensement démographique (juin 1960) : Population générale du Maroc (aucune indication relative à l'administration émettrice ni à la date de publication).

La situation « ni guerre ni paix » qui prévalut de 1956 à 1967 sur les frontières entre Israël et ses voisins arabes immédiats, contribua à apaiser les esprits des Marocains et à détacher les relations entre juifs et musulmans de la question palestinienne. Bien évidemment, en tant que Arabes, les musulmans furent profondément travaillés par la propagande nationaliste et en premier lieu la propagande nassérienne. Israël pour eux, n'était qu'une « entité colonialiste », « le support de la conspiration impérialiste », « une épine dans le corps de la nation arabe ». Les juifs eux, pour paraphraser un témoin de l'époque, continuèrent à vivre comme si Israël n'existait pas, et au mieux, comme si les affaires de cet État ne les concernaient point.

1967

La donne changea diamétralement pendant le premier semestre de l'année 1967. La tension entre Israël et ses voisins, à savoir la Syrie puis l'Égypte, raviva les rancœurs et affecta de façon sensible les relations entre juifs et musulmans. La presse jeta de l'huile sur le feu en multipliant les appels à la vigilance et « sioniste » et « juif » devinrent des synonymes. On appela au boycott des commerces juifs, à ne pas se fier à l'apparente passivité des juifs. Et dès le début des hostilités (6 juin 1967), les forces de l'ordre prirent place autour du *mellah* et aux alentours des institutions juives. Tous les scénarios, mêmes les plus dramatiques, furent envisagés, surtout quand au deuxième jour de la guerre, la presse internationale, surtout la BBC largement écoutée par les ménages et dans les boutiques des artisans et commerçants, annonça que la défaite arabe fut plus que certaine.

Meknès fut, dans ces moments graves, le théâtre de plusieurs événements révélateurs aussi bien de la pérennité des relations de bon voisinage que des risques d'embrasement liés à des faits considérés par les juifs comme par les musulmans comme « terribles ». Les appels au boycott ne furent pas suivis, les commerçants juifs, méfants cependant, continuèrent à ouvrir leurs boutiques et leurs magasins ; les petits écoliers ne manquèrent pas l'école, les lieux de cultes restèrent ouverts, quelques policiers furent placés

dans des endroits stratégiques pour superviser la situation. Mais en dehors des quartiers des deux *mellahs*, la dérive fut perceptible. Dans la ville nouvelle, des juifs furent pris à parti : crachats, insultes, provocations. Le 11 juin, deux jeunes hommes³⁴ furent assassinés de « sang froid » au nouveau *mellah* : ils circulaient en motocyclette, un geste que les passants prirent pour une provocation. Sous l'effet des appels au boycott du commerce juif, appels ostentatoirement affichés au haut des premières pages d'« *Al Alam* », organe de l'Istiqlal et premier journal du pays, fonctionnaires juifs, médecins, avocats et autres cadres dans le tertiaire furent priés de s'éclipser pour un moment. Les agents de l'autorité furent expressément convoqués avec des instructions formelles : intimier à leurs administrés plus de retenue. À en croire les témoignages aussi bien des juifs que des musulmans ce fut grâce à l'action de ces derniers que le calme revint. Le roi prit les choses en main. Dans un discours à la nation, il se montra ferme et trouva les mots appropriés pour rassurer les populations, juive et musulmane.

Cette crise eut des conséquences immédiates. Meknès se vida d'une bonne partie de ses juifs. La France surtout, ouvrit ses frontières aux juifs qui voulaient s'y installer. Une aubaine pour ceux qui ne désiraient pas partir pour Israël. La situation dura une décennie, avec un pic à la suite des deux attentats militaires perpétrés contre la personne du roi (juillet 1971 et août 1972). Les années 1970 et 1980 furent une période plus étale. En matière de départs. On émigrerait non pour des raisons économiques mais par lassitude. L'inquiétude de se voir malmené non tant matériellement que psychologiquement à chaque dérapage sécuritaire, à chaque crise au Moyen Orient, à chaque scandale dont l'un des protagonistes était juif, finit par user les nerfs des familles dont les enfants commençaient leurs études dans le supérieur. Aucun départ cependant ne se fit dans la panique. Les amis musulmans étaient au courant : on partait vers la France ou le Canada mais jamais pour Israël.

34. Un jeune homme et sa fiancée d'après Assaraf, *Juifs du Maroc à travers le monde*, Paris, Éditions Sugar Press, 2008, p. 95, mais, dans le cimetière de Meknès, on trouve les tombeaux de deux garçons et la référence à l'assassinat du 11 juillet 1967, voir aussi chap. 5.

Les juifs qui ont préféré rester, ces « inconditionnels », continuent à gérer la vie communautaire tant bien que mal en puisant dans la solidarité collective les forces pour survivre, et à les croire ces « forces ne semblent pas être près de se tarir ». La centaine de personnes qui reste dans ce début du XXI^e siècle fête la *Hilloula*, chez l'un de ses leaders (Haim Toledano). Cinquante personnes supplémentaires (des musulmans) viennent renforcer les rangs de la communauté le temps d'une soirée exceptionnelle, la seule pendant l'année où les cœurs sont supposés être « limpides ».

Matériellement tous les juifs de ville s'assurent par eux-mêmes d'un niveau de vie plus que convenable. Mais c'est surtout religieusement qu'un malaise est perceptible. Lors des fêtes religieuses et de façon plus poignante à chaque prière collective, les juifs ressentent un pincement au cœur.

Tous les samedis matin, la petite synagogue de Hamria, située à deux pas d'une mosquée ouvre ses portes. Un à un, les fidèles prennent place et, quand, enfin, ils sont au nombre de dix, l'officiant pousse un « ouf » de soulagement, il peut alors commencer la prière du *shabbat*.

On vient à la synagogue pour prier bien évidemment, mais aussi pour rencontrer les amis, se raconter des choses, avoir des nouvelles de « ceux qui sont là-bas », s'adonner à la méditation. À midi, après la prière et quelques verres de *mahya*, on se dirige par petits groupes vers la grand-place Al-Istiqlal, en traversant une multitude de petites rues. Sur le parcours, on s'arrête pour saluer cérémonieusement les amis musulmans assis aux terrasses des cafés. Aujourd'hui à Meknès, comme dans le passé, les musulmans trouvent le spectacle ordinaire. Ils craignent même qu'il disparaisse à jamais. Ils appréhendent un moment qu'ils savent, au fond d'eux, fatidique.

De façon beaucoup moins marquée qu'à Essaouira ou à Séfrou, mais tout aussi manifeste qu'à Fès et à Marrakech, on sent que Meknès est une ville marquée par les influences juives locales. Or, aucune action culturelle n'est entreprise pour mettre en valeur cet apport, alors que la ville regorge de monuments juifs. À part le cimetière du nouveau *mellah* qui jouit de toute l'attention affectueuse de la communauté, les autres bâtiments tombent en

ruine et rien ne vient indiquer les lieux d'enseignement, ou de culte juifs. A Meknès, la mémoire juive n'est pas visuelle. C'est tout l'intérêt de cette étude : chercher les vestiges de la mémoire dans le souvenir en tant que tel, en tant que reconstruteur de mythes fondateurs et de même, de l'histoire communautaire d'une ville qui se veut relevant du « patrimoine universel ».

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE 2

Connaissance, reconnaissance, méconnaissance des juifs

EMANUELA TREVISAN SEMI

Nous traiterons dans ce chapitre de différents sujets, récurrents dans les entretiens que nous avons menés et qui peuvent être considérés comme relevant de marqueurs identitaires attribués aux juifs dans la société marocaine. Qu'il s'agisse de la nourriture, de la peur, du juif vu comme pacificateur ou comme innovateur, nous avons cherché à faire la part de ce qui relève des représentations des musulmans du *souk* et de celles des musulmans des classes moyennes, des intellectuels, des jeunes amazighs d'origine rurale venus étudier à Meknès et de la jeunesse proprement citadine. La propension à présenter les juifs à la fois comme un groupe, plutôt que comme un ensemble d'individus singuliers, et comme une entité séparée, semble être spécifique aux classes moyennes alors que les Marocains musulmans du *souk*, le plus souvent, nomment pour leur part, les juifs dont ils parlent. Nous verrons cette tendance s'accentuer dans les chapitres qui traitent de la confiance envers les juifs et de la défiance à leur égard, ou encore de leur départ du Maroc. Les membres de la bourgeoisie, comme les étudiants d'origine citadine, attribuent aux juifs des traits qu'ils voient comme européens : liberté sexuelle excessive chez les femmes, absence de scrupules commerciaux, emploi du français au mépris de l'arabe, utilisation des pratiques musulmanes à des fins d'insulte, identification insuffisante à la nouvelle nation arabe et, par dessus tout, abandon précipité du Maroc. Ce sont les

mêmes qui soulignent, avec une certaine acrimonie, le fait que, « par dessus le marché », les juifs occupent encore aujourd'hui des positions politiques de premier plan – l'actuel conseiller du roi, André Azoulay, est un juif marocain – ou que ce sont des familles juives de Meknès qui dirigent toujours deux établissements industriels particulièrement florissants. En dépit du fait que la plupart des quelques juifs demeurés à Meknès ont bien du mal à joindre les deux bouts, la communauté est perçue comme riche. On retrouve ici – nous aurons l'occasion d'y revenir – l'un des effets de l'idéologie véhiculée tant par l'antisémitisme des colons français que par le discours islamiste et les mouvements nationalistes des années 1960 et 1970 ou par la presse et la télévision. Ces mêmes couches sociales y sont tout particulièrement sensibles, de même que les étudiants à de rares exceptions près. Ils font montre des mêmes sentiments, encore exacerbés par des frustrations qui leur sont spécifiques : l'impossibilité d'obtenir des visas pour l'Europe et l'absence au Maroc de perspectives d'emplois adaptées à leurs formations, alors qu'ils fantasment les juifs comme un groupe de pouvoir cosmopolite. En revanche, ces thématiques, comme cette idéologie, semblent totalement absentes des représentations des classes populaires, qui mettent plutôt en avant leur nostalgie et un profond attachement sentimental pour des voisins de palier ou d'étal, repartis... « chez eux » (*bladehom*) –, une expression qu'emploient, pour indiquer Israël, beaucoup de nos interlocuteurs de ces milieux, tout comme les étudiants amazighs originaires de zones rurales. Le tableau qui résulte de l'imbrication des différents récits que nous livrent nos entretiens nous permet de constater la connaissance approfondie que les diverses couches de la population – à l'exception des étudiants – ont conservée des pratiques religieuses et culturelles des juifs de la ville.

Un *leitmotiv*, partagé aussi par les juifs, nourrit le fond des entretiens : l'idée qu'au Maroc, il y a toujours eu d'excellentes relations et un respect réciproque entre les deux communautés grâce au maintien d'une certaine distance sociale : « Il n'y avait pas de problèmes car chacun gardait ses distances, aussi bien les juifs que les musulmans ». La remarque, qui revient souvent, est principalement utilisée comme une appréciation du comportement

des juifs : « Les juifs savaient garder leurs distances ». La même considération est reprise dans le discours des juifs qui revendiquent la sagesse d'avoir su maintenir aussi bien de bonnes relations que des limites clairement identifiées entre les communautés. La capacité à conserver ses distances est en réalité présentée par nos interlocuteurs musulmans de façon ambivalente. La distance sociale renvoie à l'évidence que les mondes sociaux à l'intérieur desquels se mouvaient les deux groupes se distinguaient l'un de l'autre en ce qu'ils étaient structurés et codifiés par deux religions différentes. Cette distance entraînait aussi une dissymétrie sociale : elle était alors perçue négativement du côté musulman, comme le montre l'exemple de la disparité générée par le fait que les codes alimentaires empêchaient les juifs de participer aux repas des musulmans, alors que ces derniers pouvaient être associés aux leurs.

Depuis peu, de jeunes musulmans refusent de consommer de la viande *kasher* car ils la considèrent comme *haram* : ils s'opposent ainsi à des pratiques qui ont eu cours pendant des siècles et qui étaient acceptées par la tradition musulmane. Ce comportement, qui réduit la dissymétrie dans la distance sociale de la comestibilité sous-tend la revendication d'une distanciation par rapport aux relations d'autrefois et indique l'existence d'un processus en cours qui tend à restructurer et à modifier les rapports entre juifs et musulmans, ainsi que les pratiques identitaires qui y sont liées.

Si l'asymétrie dans les pratiques alimentaires n'était généralement pas appréciée des voisins musulmans, le maintien d'un habitat séparé, le *mellah*, ou encore celui d'une endogamie stricte étaient, quant à eux, bien vus.

Selon Daniel Schroeter, l'une des caractéristiques des juifs du Maroc est d'avoir su établir une séparation entre deux univers, celui du travail et des affaires et celui de la sphère intime, religieuse et familiale : « Les juifs ont été capables de maintenir leur distinction grâce à une division entre le monde de la famille et de la religion et celui des affaires, une séparation profondément marquée dans le contexte plus large de la ville. » (Schroeter 1993a, p. 73). Schroeter explique que c'est cette séparation que les juifs auraient établie entre les deux univers, qui leur aurait permis de maintenir leurs propres traditions, dans un contexte marqué par la

densité des rapports judéo-musulmans. Dans l'un des univers, celui du commerce, ils ont été poussés à promouvoir une politique de proximité; dans l'autre, celui de l'habitat, de la famille et de la religion, c'est justement la distance qu'ils maintenaient qui est aujourd'hui considérée par les musulmans comme la condition du développement de relations intercommunautaires. En effet, la distance sociale, malgré les asymétries et les ambiguïtés qui la caractérisaient, aurait permis l'organisation des rapports entre les deux groupes au sein d'un système de règles claires, bien délimitées et équilibrées, qui garantissaient une nécessaire zone de sécurité entre les deux religions, tout en laissant ouverts les canaux des communications intercommunautaires. Cependant, les limites entre le monde profane, celui des affaires, et le monde sacré, celui de la famille et de la religion, étaient travaillées de plus d'ambiguïtés qu'on ne l'imagine. Il y avait en effet beaucoup d'intrusions et de passages d'une sphère dans l'autre : il serait réducteur de considérer l'aire économique comme la seule zone de partage ou de rapprochements entre les deux communautés (Valensi 2002).

À côté du *souk le mellah*, a joué un rôle important, en permettant le franchissement des frontières dans la vie quotidienne (Miller 1998, 2007 ; Gottenreich 2007).

S'il est vrai que les membres de la bourgeoisie ont eu moins d'occasions d'accéder à la sphère familiale et privée des juifs et ont du coup développé des représentations majoritairement stéréotypées du juif, il est cependant nécessaire de noter qu'il y a eu aussi une imbrication des rapports entre femmes juives et musulmanes : c'était le cas dans la bourgeoisie (à l'intérieur des maisons par exemple) ou pour les femmes juives des couches populaires qui travaillaient comme cuisinières (surtout à l'occasion de mariages) ou comme couturières auprès des familles musulmanes aisées et vice versa pour les musulmanes des couches populaires qui travaillaient chez des familles juives aisées. Les femmes des couches populaires franchissaient de la sorte les limites communautaires, réduisant la distance sociale que nous avons évoquée. De ces contacts, de ces fréquentations et de ces confidences, on trouve le souvenir dans les représentations des femmes musulmanes des classes aisées comme chez celles qui ont été employées chez des juifs.

Pour en revenir à la construction du « juif » dans le regard marocain, l'éventail des attitudes envers cet « autre » très familier pouvait aller du respect et de l'admiration pour son observance en matière de religion jusqu'à la malveillance à son égard ou encore à son instrumentalisation transgressive.

Si cet « autre » était bien considéré comme un personnage « étrange et étranger » il était accepté, parce qu'il pouvait être relié à un univers religieux et culturel connu et reconnaissable bien que différent, à l'intérieur d'un microcosme dont les contours étaient familiers.

L'extrait qui suit – il s'agit du récit d'un vieux couturier spécialisé dans les *djellabas* – peut constituer l'illustration paradigmatique de l'attitude de compréhension et d'acceptation de la culture de l'autre que nous avons perçue dans de nombreux entretiens avec les individus du *souk* appartenant aux couches populaires :

Il y avait un juif qui avait ouvert un magasin devant le mien et le premier matin je lui ai dit bonjour, pour faire sa connaissance, mais l'autre ne répondit pas et alla prier et puis il est revenu avec son petit déjeuner et est rentré chez moi pour regarder si les *djellabas* étaient bien faites et on a partagé le repas du juif et on a fait comme ça les jours suivants.

La colère qu'avait fait naître chez le couturier le fait que ni le voisin ni son fils n'avaient répondu dans un premier temps à ses salutations cède lorsque le voisin lui explique qu'avant la prière (comme pendant) les juifs ne sont pas autorisés à parler ni à répondre aux saluts¹. Elle finit même par se muer en admiration pour la piété religieuse de l'autre. Apprendre qu'une conduite incompréhensible est en fait due à un code religieux différent suffit à établir des rapports de bon voisinage dans le *souk* de Meknès.

1. A. Bouganin, *Récits du mellah*, p. 191 décrit cette attitude dans le *mellah* de Mogador (Essaouira) : « Les juifs ne se saluaient pas, peut-être parce qu'ils se connaissaient trop pour échanger de futilités polites, peut-être aussi parce qu'on ne salue pas les hommes avant de saluer Dieu ».

a. La visibilité de l'autre

L'une des premières questions qui se posent lorsqu'on enquête sur les relations interethniques concerne la reconnaissance de la différence de l'autre, qu'elle soit réelle ou imaginaire. Dans le cas des juifs de Meknès, nous nous sommes demandé comment apparaissait la narration de la différence, dans le cas où elle était perçue. En quoi la corporéité des juifs pouvait-elle être appréhendée comme différente ? En quoi pouvait donc bien consister la visibilité du juif ?

Il faut avant tout remarquer les difficultés de nos interlocuteurs à énoncer les marqueurs de la supposée différence des juifs. Les premières réponses particulièrement dans les milieux populaires consistaient dans la négation de différences entre juifs et musulmans marocains : le juif ne se distinguait pas du musulman dont il partageait les codes vestimentaires et linguistiques ainsi que l'aspect physique. Les différences résidaient dans l'appartenance à des classes sociales différentes, à l'intérieur de chacune de deux communautés : c'est cette division socio-économique que la visibilité signalait.

On peut rapprocher cette situation de celle que Bahloul décrit pour l'Algérie en rapportant les propos de l'actuel occupant musulman d'une maison autrefois habitée par des juifs et des musulmans :

À Dar-Refayil, on vivait au jour le jour, sans compter le temps. Les Arabes et les Juifs, c'est pareil ! Les Juifs c'est comme nous. D'ailleurs on était du même milieu, *la basse classe, les pauvres, les misérables* ! (Bahloul 1992, p. 150).

Les voisins d'un temps, surtout s'ils ont partagé les difficultés de la survie au quotidien, n'ont gardé aucun souvenir de différences, ils ne se souviennent que d'une heureuse cohabitation : ce dont témoignent ces propos recueillis dans le *souk* de Meknès qui rejoignent exactement ceux tenus à Dar-Refayil.

Entre juifs et Marocains (*yhudi w maghribi*) il n'y a aucune différence, les Marocains les aiment beaucoup et quand ils sont partis ils ont laissé une place vide ici, s'il y avait quelqu'un qui mourait chez les uns ou les autres, on faisait des visites de condoléance réciproques, il y avait cohabitation : pourquoi sont-ils partis ?

Ce n'est que dans un second temps que pouvaient émerger des références à des traits différentiels.

Par exemple une allusion rapide à une couleur de peau plus claire. Avoir la peau claire pouvait être associé au fait d'être juif et pouvait même entraîner des conséquences fâcheuses².

Un étudiant :

Quelquefois tu peux les reconnaître par la peau blanche et les cheveux blonds, mais il y a aussi des musulmans qui sont comme ça.

Selon une majorité de nos interlocuteurs, les juifs s'habillaient comme tout le monde ; ils furent cependant les premiers à adopter pour leur habillement les coupes modernes. Dans les souvenirs très lointains des plus âgés affleure l'image de juifs portant « des *djellabas* noires et courtes », pieds-nus dans la médina (héritage du statut de *dhimmi*).

Certains ont le souvenir qu'en période de crises graves — par exemple lors de l'explosion du conflit arabo-israélien — les juifs, pour éviter d'être pris à part et injuriés, avaient recours aux anciennes pratiques d'exhibition de la soumission propres aux *dhimmis*. C'est cette attitude de soumission qui aurait rendu les juifs visibles et reconnaissables aux yeux des musulmans.

Selon Gottreich, garder des chaussures ou se mettre pieds-nus pouvait être considéré comme un révélateur des relations judéo-musulmanes dans certaines périodes historiques, bien plus que de condamner portes et fenêtres (Gottreich 2007, p. 94). Cette observation se voit encore confirmée dans les années 1960 :

2. Une dame, qui habite dans une maison achetée à un juif du nouveau *mellah*, affirme qu'on jetait des pierres à sa cousine qu'on prenait pour une juive à cause de sa peau très blanche.

Un instituteur : Pour entrer dans la médina les juifs devaient enlever les chaussures, ils les mettaient dans leur dos et ils marchaient penchés, ils étaient intelligents et ils savaient que puisqu'il y avait une crise au Proche Orient, il fallait bien qu'ils se gagnent la sympathie des Marocains.

Le directeur d'une bibliothèque : Le juif, on l'attrape à l'entrée de la médina, il y a des gosses et on lui dit : « tu enlèves ta *kippa*, tu enlèves tes babouches, tu te mets par terre et tu dis *sdi muslim* (Mon seigneur le musulman) » et il obéit.

Mais il s'agit là d'exceptions. En général on se souvient que l'habillement masculin ne différerait pas de la tenue traditionnelle, utilisée indistinctement par tous les Marocains et qui consistait en une *djellaba* et un « *turbush walanî* comme le roi Mahomet V »³ en guise de couvre-chef, ou « comme des Américains, avec des chapeaux noirs ». Les enfants juifs « étaient mieux habillés que les marocains » et portaient une *kippa*. En ce qui concerne la circulation des vêtements occidentaux dans le Sud marocain, Flamand rappelle le rôle des organisations philanthropiques juives : « (*Du fait de*) la distribution de friperie envoyé des États-Unis par le Joint... bon gré mal gré, le Juif se retrouve accouturé à l'occidentale » (Flamand 1959, p. 274).

C'était plutôt les femmes juives qui se différenciaient des musulmanes, et beaucoup de femmes musulmanes aimaient s'étendre sur l'habillement des femmes juives défini comme « à la mode française mais démodé ». Les femmes juives furent les premières à abandonner la *djellaba* (que toutes les musulmanes portaient à l'époque) pour adopter des chemises, de longues jupes à plis et des capes qu'elles tricotaient elles-mêmes, alors que l'usage du foulard, petit et attaché derrière la tête, n'était pas généralisé. Il a été remarqué avec ironie qu'aujourd'hui, les femmes juives réutilisent la *djellaba* pour les grandes occasions. De plus, elles portaient des chaussures à la place des babouches traditionnelles ; ce qui restait typiquement marocain, c'était les bijoux. Les femmes juives avaient les premières adopté un

habillement européen, tout en restant toujours « en décalage par rapport à l'Europe ».

Ces observations signalent un aspect – que nous développerons plus tard – du rôle que les juifs, et en particulier les femmes ont tenu, dans l'introduction de la modernisation, à commencer par la modernisation dans l'habillement.

Une fonctionnaire se rappelle une femme juive qui lui avait appris dans son enfance à Agadir à cuisiner des gâteaux juifs traditionnels qu'elle fait toujours :

Il y avait une différence, jupe longue à l'européenne, chaussures, chemisier et puis les cheveux sans foulard, elle ne portait pas ce petit foulard. Je me rappelle que les femmes juives ne portaient pas ce que nous portons, les cafetans... la mère de cette femme avait un foulard, elles avaient des jupes longues avec des plis, c'était du français démodé mais c'était du français, elle portait des bijoux marocains. Une juive qui s'est un peu européanisée... et il y avait une autre juive qui portait le même habillement, donc elles s'habillaient de la même façon.

Ce sont parfois les traits et les façons de parler qui indiquaient la différence. Selon la même fonctionnaire :

Dès qu'on voit une femme juive, il y a quelque chose qui dit : c'est une juive ! Il y a une petite différence, une nuance, la façon de parler, elles parlent arabe, elles parlent dialecte mais leur dialecte... Il y a une petite nuance : dès qu'on entend, on se retourne et on sait... Et elles ont la peau plus blanche que les Marocaines, elles sont brunes, les cheveux noirs mais elles sont plus claires, pas tellement mais...

À part l'habillement et la peau plus claire – Pierre Loti écrivait en 1890 à propos des femmes juives de « Mekinez » qu'elles « sont très blanches et ont des sourcils minces » (Loti 2000, p. 233) – la langue constituait donc le principal élément de visibilité. La langue parlée des juifs de Meknès, étudiée par Joseph Cherit, présentait de petites différences, dans la prononciation ou le vocabulaire qui constituaient un élément de distinction particulier. Il s'agit d'une spécificité dont la simple évocation suffit à

3. Selon la définition d'une personne interviewée.

déclencher l'hilarité, car plaisanter sur cette prononciation est l'un des divertissements quotidiens au *souk*. Hilarité mais aussi tristesse, du fait de la profonde nostalgie qu'un tel parler, aujourd'hui disparu, suscite.

Un artiste juif marocain de Meknès⁴, qui réside depuis des années en Israël, a ainsi pu témoigner de ce qu'un ami musulman, depuis Meknès, avait pris l'habitude de lui téléphoner à Tel Aviv pour le prier de parler marocain avec sa vieille mère, terriblement nostalgique de la façon de parler des juifs.

Les juifs parlaient donc la langue de tout le monde, sauf pour ce qui était d'un « certain accent », épinglé dans des imitations bienveillantes et amusées lors des entretiens au marché : les juifs de Meknès ne savaient pas prononcer le « s » et au lieu de dire *muslim* ils disaient « *muslem* ». Ils disaient « j » au lieu de « z » et « h » au lieu de « k ». Chetrit explique ces phénomènes par l'héritage de la prononciation judéo-hispanique : certains noms juifs comme 'Mossi' (Moshe) étaient assortis du redoublement caractéristique de la consonne « s » (Chetrit 2007, p. 164). Dans l'extrait d'un texte en judéo-arabe, ces aspects sont évoqués dans une conversation (Chetrit 2007, p. 177) :

Le parler des juifs ressemble à celui des musulmans ?

Non, il en est différent mais pas beaucoup.

Notre parler « la plupart du temps » provient d'Espagne. Le juif dit pour « qu'est-ce que tu as dit ? » às 'oits ?, le musulman dit : às qolt ? (...) et (...) le parler de Meknès est (*plus*) ouvert.

Les mêmes qui voient cet accent et d'autres spécificités linguistiques mineures comme typiquement « juifs » rappellent qu'ils étaient tout aussi typiques des habitants de Fès, lesquels sont tous considérés dans l'imaginaire populaire de Meknès (comme dans l'imaginaire marocain en général) comme des juifs convertis.

Aujourd'hui, ce qui rend les juifs davantage visibles, c'est la différenciation et la distinction linguistiques produites par la

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

colonisation : les juifs ont massivement adopté le français au détriment de l'arabe, aussi bien marocain que littéral.

C'est surtout parmi les jeunes que se recueillent les détails tendant à souligner les différences.

Certains éléments de différenciation semblent sortir d'un imaginaire stéréotypé, d'autres de l'observation des pratiques religieuses juives, d'autres encore de préjugés antisémites.

Un jeune lycéen dit pouvoir reconnaître encore aujourd'hui un juif à certaines caractéristiques de son comportement.

ETS : – Comment tu savais qu'ils étaient juifs ?

– Pour moi ça se voit, un juif, ça se voit, il a des caractéristiques un peu trop... Ici au Maroc ils cherchent à ne pas parler en arabe et ils ont leur *look* qui est différent, on dirait des Français mais ce ne sont pas des Français, ça se voit. Le samedi ils ne fumaient pas, ils ne touchaient rien qui brûlait, ils respectaient leur religion et alors ça se voyait qu'ils étaient juifs.

Une étudiante de l'Université de Meknès : Un jour je suis allée chez un juif et j'ai remarqué qu'ils ne font pas attention à ce qu'ils mangent, ils ne cherchent pas la qualité, ce que j'ai observé... Je ne peux pas manger n'importe quoi, tandis que j'ai vu qu'ils ont mis des carottes sur la table et, d'après l'exemple que j'ai vu, on ne peut pas acheter des carottes comme ça... Ce que je veux te signaler c'est qu'ils ne tiennent pas en considération la nourriture, ni l'aspect physique tandis que ce qui les intéresse c'est de ramasser de l'argent.

La visibilité de l'autre se trouvait donc essentiellement portée par les codes vestimentaires et la langue : un usage majoritaire du français ou un accent particulier en arabe marocain. Il ne s'agissait toutefois que de petites différences, plus ou moins perçues selon le contexte social ou générationnel.

b. La « bouffe »⁵ des juifs, les fêtes et les rites

Si différence il y avait, c'était sur l'alimentation qu'elle portait (ou la non alimentation, c'est-à-dire les jeûnes), surtout pendant les fêtes ou lors des rituels. Il y avait de nombreuses occasions de partage de nourriture dans la vie en commun et beaucoup de personnes y font référence. Mais, comme nous l'avons évoqué précédemment, ce partage était asymétrique.

Le *mellah* était le lieu où se manifestait le plus la spécificité de l'alimentation juive : y étaient exhibés tous les mets exquis qui paraient les tables juives mais circulaient également chez les musulmans.

Voici une description vivante et détaillée qui semble se référer à un temps relativement proche, encore bien présent dans la mémoire. Cette temporalité est celle du quotidien avec la *rqaga*, la fête des azyms (*Pessach*, Pâque), centrale dans les souvenirs de tous, la *sehina*, le repas rituel du samedi dont on cite encore avec précision les ingrédients qu'ils utilisaient et la *'id el jeia* (la fête de la poule, la fête de *kapparot* ⁶) qui étaient autant de moments partagés :

Le vieux *mellah*, c'était le meilleur coin à Meknès et aussi à Casablanca, aussi tu trouves tous les légumes que tu ne trouves pas ailleurs, aussi le meilleur poisson, le poisson de la rivière (le *shebel* mais aussi un autre) il n'y a que les juifs qui le mangent, qui le connaissent, les autres non. C'est un vrai délice, c'est un poisson qui vient de Khenifra, un peu salé. Et aussi les truffes, il n'y avait que les juifs qui savaient les cuisiner et ce sont eux qui les mangeaient et pas les musulmans, et aussi la pastèque tu la trouves au *mellah* de Meknès

5. Nous reprenons ici le terme "bouffe" puisque c'est celui que nos interlocuteurs emploient dans les entrevues en français. Ce terme, familier, convoque un espace de relations intimes étroites que le terme de "nourriture" n'exprime pas.

6. Il s'agit de la fête qui précède *Kippur*, durant laquelle sont sacrifiés des poulets et des poules – un pour chaque membre de la famille – à des fins expiatoires. Cette fête est restée particulièrement empreinte dans la mémoire populaire, étant donné son importance économique du fait de la quantité de poulets qu'on vendait alors au *mellah*.

et au *mellah* de Casa. Ce que tu ne trouves pas au marché dans la ville tu le trouves au *mellah*, la fraîcheur et le prix et la qualité. Les poivrons : quatre couleurs ! Blanc, rouge vert et jaune, les olives confites, les prunes confites, le citron confit, les meilleurs gâteaux, les meringues, ce sont les juifs qui les préparent. A la fête de *rqaga* ils préparent un gâteau à base de fleurs d'oranger, pas d'eau d'oranger. Les juifs étaient des spécialistes pour faire les gâteaux, il n'y avait personne comme les juifs qui savait faire les gâteaux, à base de pépites de melon, des graines de sésame, de fleurs d'oranger. Et le poisson ils le préparaient au four traditionnel de la même manière que *sehina* et pour *sehina* ils mettaient des pommes de terre et autre chose. C'est comme le pied de bœuf chez nous. Eux ils ajoutaient aussi les truffes même si elles étaient chères, très chères, je ne me souviens plus du prix. Il y a aussi *'id el jeia*, ils préparent le poulet à la vapeur et chaque membre de la famille a un poulet pour lui, ils en mangent et ils donnent le reste aux pauvres. Ils ne mangent pas de viande pendant huit jours et après ils mangent ce poulet, c'est le jour du pardon. Dès qu'ils bougent ou qu'ils font n'importe quel geste, ils commencent en prononçant le nom de Dieu.

La différence principale entre juifs et musulmans porte donc sur l'usage de la nourriture, sa préparation et conservation, et sur le jeûne. Il est commun de commencer un récit sur les différences entre les uns et les autres par ces mots : « La seule différence c'est la nourriture, c'est là la différence, leur repas n'est pas comme le nôtre, il est très différent » ou encore « Nous, on fait le Ramadan pendant un mois mais chez eux ils font un mois dispersé dans l'année, quelques jours ici et quelques jours là ».

Les différences commençaient avec la façon même de prendre ses repas : au Maroc un grand plat commun est mis au centre de la table dans lequel chacun se sert : « Les juifs posent une grande table et chacun mange dans son assiette, tandis que nous les musulmans on mange dans le même plat, c'est particulier, chez eux chacun mange dans son assiette à lui. ».

Parmi les habitants du *souk* qui avaient fréquenté les juifs quotidiennement et qui parlaient d'« une vie ensemble », ces traits différentiels n'entraînaient ni préjugés anti-juifs ni interprétations malveillantes. On en parlait avec sympathie, voire admiration,

comme si l'on se remémorait un temps extraordinaire, un temps interrompu pour des raisons politiques :

« Autrefois il y avait une convivialité totale, il n'y avait pas toutes ces histoires sur les juifs ».

Parmi les membres des classes aisées, ces mêmes traits peuvent être l'occasion d'évoquer des conflits : le juif – c'est là une remarque qui revient à de multiples reprises – « est un grand mangeur d'ail », à la différence des musulmans qui n'en sont pas friands. L'usage de l'ail est de toute façon réglementé par la tradition, le Prophète ayant interdit l'entrée de la mosquée à qui a à peine mangé auparavant de l'ail ou de l'oignon⁷. Ainsi, un représentant de la classe moyenne peut mépriser celui qui « pue l'ail », alors que dans le *souk*, « sentir l'ail » est associé au fait de faire une cuisine savoureuse. Un autre va considérer l'alimentation des juifs « trop grasse, avec trop d'huile », leur viande n'est pas bien cuite, les galettes de Pâque sans sel sont fades.

L'alimentation renvoie, par excellence, à l'échange social. Elle devient dans le judaïsme un facteur de distinction entre juifs et non juifs. L'alimentation *kasher* élève des barrières contraignantes entre soi et autrui, tout en consolidant la communication à l'intérieur du groupe. La distance sociale que créent les règles alimentaires très complexes du judaïsme est cependant ressentie avec moins d'intensité dans un contexte musulman que dans un contexte chrétien, du fait de la non consommation de viande de porc. Les règles de l'abattage propres au judaïsme sont par ailleurs acceptées par les musulmans, ce qui leur permet de consommer la viande ainsi préparée (l'inverse n'étant pas vrai). Par exemple en Tunisie, à Djerba au début du XX^e siècle à la bénédiction sur la viande *kasher* le rabbin ajoutait les mots *Allahu Akbar* pour la rendre propre aussi à la consommation des musulmans (Stone 2007, p. 261). Le vin, obligatoire dans certains contextes rituels juifs, demeure interdit aux musulmans, même si cette règle est très souvent transgressée, comme nous serons amenés à le voir dans les entretiens. Nous avons pu observer un changement chez de jeunes musulmans (ou des domestiques musulmans employés

chez des juifs) : s'ils ont tendance à considérer que la viande abattue par les juifs n'est pas *halâl* et ne peut donc pas être consommée (indépendamment de ce qu'édicte l'islam), c'est qu'est à l'œuvre une transformation importante dans la société marocaine. La distance sociale s'est accrue au moment où la « distance dans la comestibilité » a augmenté.

La cuisine des juifs était considérée comme une cuisine soignée et savoureuse, particulièrement celle des fêtes. Le souvenir de la préparation de certains aliments s'est maintenu et on continue ainsi à préparer conserves et confits au vinaigre (prunes, concombres, poivrons, citrons) selon les recettes apprises des juifs, dont c'était la spécialité.

Une épicière du vieux mellah : Ça, c'était une épicerie des juifs. Moi je continue à faire les prunes confites (avec le vinaigre), c'était la spécialité des juifs et j'ai appris par eux à les faire.

Un porteur du mellah : La *mahya* ? Maintenant les musulmans aussi ont appris à la faire. Moi j'ai vu comment ils la faisaient : on laisse les figues dans le bari quinze jours et puis on ajoute l'anis et on fait la distillation.

Un professeur d'université : Moi j'ai vu pour la première fois des salades, des salades fabriquées avec les choses que les autres jettent, les betteraves par exemple : les Marocains ne mangent pas les feuilles des betteraves alors que depuis que j'ai commencé à manger cela (*grâce aux juifs*) je le fais moi aussi, ensuite les feuilles de navet qu'on ne mangeait pas, maintenant on commence même chez nous à les manger.

Dans son roman autobiographique, Hanania Alain Amar, lui-même juif marocain, parle de la pâtisserie juive marocaine :

Les pâtisseries tiennent une grande place dans notre gastronomie. La pâtisserie juive du Maroc est la plus réputée du Maghreb et des pays d'Orient. La plupart des gâteaux sont cuits au four et non frits. Ils ne dégoutinent pas de miel et ne sont pas indigestes... La pâtisserie juive marocaine est raffinée, faite avec des amandes essentiellement, des pâtes feuilletées ou brisées minces, travaillées longtemps, cuites toujours au four (Amar 2001, p. 214).

7. Voir J. Bahloul, *Le culte de la Table Dressée : rites et traditions de la table juive algérienne*, p. 92.

Les lignes précédentes correspondent aux souvenirs dont font état de nombreux Marocains musulmans d'aujourd'hui, qui ont connu ces mêmes douceurs. La pâtisserie était vendue à domicile ou encore aux portes du *mellah* voire même préparée directement chez les musulmans. On se souvient du *ma'jûn*, une sorte de confiture avec des roses et des raisins secs.

Une dame qui habitait dans le nouveau mellah : Une fois une juive est venue chez moi et m'a préparé la génoise, elle fait très bien le gâteau comme la pâtisserie, comme les gâteaux d'anniversaire.

Dans une famille de la haute bourgeoisie : Pour le mariage de la petite sœur on a invité une juive du *mellah* pour préparer les gâteaux pour le mariage et elle est restée plus de deux jours chez nous.

Un porteur du mellah : Quand il y avait la fête on venait au *mellah* pour acheter les gâteaux faits par les juifs. Il y avait Annette qui faisait les gâteaux mais après son mari est tombé malade, on l'a accompagné en France et elle l'a suivi et puis elle est revenue pour vendre la maison.

La connaissance des traditions de l'« autre », lorsqu'il s'agit de la « bouffe » ou du jeûne, est suffisamment approfondie pour que les gens du *souk* se souviennent encore aujourd'hui des nourritures autorisées ou interdites, du nom des mets en hébreu et des prières qu'on disait pour les repas.

André Lévy raconte que le maire de Casablanca, assistant à une soirée de bienfaisance en faveur de l'enfance juive, aurait demandé à l'un des rabbins qui avait prononcé une prière traditionnelle pour le roi en hébreu pourquoi il en avait omis une partie. L'anecdote montre bien qu'il la connaissait parfaitement. Il ne s'agit pas là d'un cas exceptionnel (Lévy 2007, p. 225), surtout dans les milieux les plus populaires.

La bénédiction prononcée avant la consommation de certains aliments, par exemple, est restée bien présente dans la mémoire d'un soudeur du vieux *mellah* :

Ils ne mangeaient pas les choses qui ne sont pas admises dans leur religion. Ils prenaient du pain, du thé, du café au lait, des sardines, la

viande ils ne la mangent pas car c'est sacré pour eux. Le *shabbat* c'était moi qui allais à onze heures du soir éteindre la lumière chez eux, car ils ne peuvent pas éteindre la lumière et moi je le faisais pour eux... Car j'étais leur ami. Ma mère, vous ne le croirez pas, mais elle donnait son sein à l'enfant des voisins (*yûfs*) pour le calmer quand il pleurait si la mère était partie pour faire des courses en ville. Moi je parle aussi « israélien », par exemple quand on mange il faut dire « barukh atta adonai melekh olam shehakol nihaya bidvaro » (*il imite l'accent des juifs de Meknes*)⁸.

Une coiffeuse se souvient d'une lamentation en judéo-arabe qu'on disait quand quelqu'un mourait :

a wil buh khalla khibiztou ftaqua wmsahà le-akhra bjiu (quel malheur ! il est parti dans l'au-delà affamé et il a laissé le pain de son père dans le trou) (*le trou où l'on gardait le pain dans les maisons*), il n'est pas mort parce qu'il avait des soucis ou parce qu'il était affamé mais parce qu'il a mangé les cardons et ses côtes se sont gonflées (puis s'adresse à son mari : « je te dis de ne pas manger les cardons car ça gonfle, comme disent les juifs ! »⁹).

Une version de cette même lamentation a été recueillie dans les années 1920 (Goulven 1927, p. 150-1) :

Malheur ! malheur à lui !
Il a laissé son pain dans la *taka* (petit placard dans le mur où l'on met le pain)
Il a laissé sa fille désolée
Il est allé dans l'autre monde
Avec la faim
Malheur ! malheur à lui

Les gens connaissent la technique du lavage de la viande et les règles de la *kasherut* :

8. C'est la bénédiction qu'on prononce avant de boire du vin ou tout autre liquide.

9. Cette dernière phrase a été prononcée pendant l'entretien par la dame à l'intention de son mari.

Deux enseignantes :

– Ils lavent la viande tant qu'elle devient claire.

– Oui, ma mère disait qu'ils la lavent tant qu'elle n'a plus de goût.

ETS : – Comment le savait-elle ?

– Car elle voyait les voisines quand elles ont préparé le mariage de la fille, c'étaient des juifs traditionnels (*praiquants*) : elles ont lavé la viande dans des bassins, c'étaient les femmes juives qui lavaient la viande, même si elles ont des bonnes. Il y avait des femmes marocaines qui travaillaient, mais pas pour nettoyer la viande.

Un tailleur : Leur bouffe est délicieuse et variée, les betteraves, eux, ils savent les préparer de différentes façons, pas comme nous. Le poisson aussi, mais il y a des poissons *harâm*, ceux qui n'ont pas d'écaillés, cela leur est interdit.

Un technicien dentiste près du vieux mellah : Ils ne pouvaient pas manger *chametz* (la levure, pendant la fête de Pâque), *chametz* c'était *harâm* pour eux.

Le mot *chametz* est tellement connu qu'il peut être utilisé encore aujourd'hui dans le sens de « défendu » : on peut dire « c'est *chametz* » pour dire « c'est défendu ». D'ailleurs, le mot *kasher* (rituellement propre) est le mot courant au Maroc pour désigner une mortadelle, faite avec de la viande de poulet, qui est un produit de consommation courante.

Il était possible d'assimiler des objets rituels juifs en interprétant leur fonction à travers la culture populaire marocaine ; par exemple, l'usage de la *mezouzah* (la petite boîte contenant des versets du Deutéronome, qui est accrochée au chambrable droit de la porte) peut être perçu comme une façon d'éloigner le mauvais œil. La connaissance des usages liés aux rituels des fêtes ou de la *kasherut* est encore très vivace.

Une femme de ménage : Ils enlèvent les plumes des poules sans mettre la bête dans l'eau.

Un boulanger : Pendant *shabbat* ils te donnent pas d'argent, ils ne prennent pas d'argent.

Quelquefois nos interlocuteurs s'essaient même à donner du sens à des actions qui leur semblaient problématiques :

Une autre femme de ménage : Pour laver la vaisselle ils avaient une éponge spéciale pour les verres à lait et une autre pour laver les marmites où il y avait la viande, c'était un signe de propreté.

Une autre femme du vieux mellah qui avait partagé une maison avec des juifs : La voisine (juive) me demandait de ne pas allumer la lumière pendant le *shabbat* et j'allais alors manger chez quelqu'un d'autre ou bien je mangeais froid. Je n'ai jamais allumé pendant le *shabbat*.

Une dame de la bourgeoisie : C'est bizarre, pendant une fête juive ils font sortir toute la vaisselle à l'extérieur, soit ils achètent de la vaisselle neuve, soit ils lavent très très bien la vieille pendant sept jours, mais pendant cette fête (il s'agit de Pessach) ils font tout sortir et après ils font rentrer les choses sorties

Un tailleur du souk : Leur samedi commence le vendredi soir et ils faisaient *sehina* avec tous les légumes qu'ils avaient à la maison et ils la mangeaient pendant toute la journée et au mois de mars ils mangeaient *rqaga* pendant huit jours : c'était une pâte faite avec des trous et la fête consiste à ne pas avoir des miettes de pain dans la maison et si on en retrouvait pendant les huit jours on avait raté la fête.

Un bijoutier : Si eux ils égorgent quelque chose de *trefa* (*sic*) (*non kasher*), par exemple une bête un peu malade, ils la vendent au boucher à un prix qui n'est pas cher et le boucher musulman la vend à sa clientèle, si par exemple le couteau passe deux fois par peur... dans ce cas, c'est *harâm*, c'est *chametz*.

Une vieille dame : Les juifs buvaient le thé, le lait, mangeaient les omelettes, les œufs durs chez nous (*les musulmans*), mais si on préparait une casserole musulmane ils ne pouvaient pas en manger, mais puisqu'ils aimaient notre cuisine et ils avaient confiance en nous, ils nous donnaient les choses pour que nous on leur prépare un repas *kasher*.

Un marchand : C'était leur *chazzan* qui devait égorger la bête, si elle était égoragée par un musulman ils ne pouvaient plus la manger.

Un secrétaire du 'adûl (le notaire traditionnel) et sa femme :

Le mari : J'ai assisté à leur façon d'égorger les poules, c'était leur supérieur, le *chazzan*, qui faisait cela.

La femme : Je pensais que les juifs les étranglaient.

Le mari : Non, c'est comme nous les musulmans, sauf que nous on met notre index à l'intérieur de la poule pour qu'elle ne crie pas trop, tandis que eux ils tenaient la tête de la poule et ils passaient le couteau sur la gorge.

Ces extraits d'entretiens montrent une attitude ouverte : ils manifestent la possibilité de comprendre et de respecter les règles de l'autre, ce qui est l'indice d'une fréquentation réciproque assurée. Le discours change lorsque ce sont des jeunes qui travaillent dans le *souk* qui s'expriment. Certains ont, par exemple, soutenu, en confondant juifs et chrétiens, que les premiers mangeaient du porc.

Un marchand (âgé) du souk : – Ils mangent comme nous.

Son jeune aide : – Ils mangent du porc !

Le marchand : – Non, non, ils ne mangent pas le porc !

L'idée que les juifs mangent du porc (comme les chrétiens) est de même très répandue chez les étudiants. Le fait que dans le discours islamiste les chrétiens et les juifs soient définis comme les enfants de singes et de porcs pourrait avoir influencé cette méconnaissance méprisante.

Dans la classe moyenne, même lorsque nos interlocuteurs font preuve d'une très grande connaissance des pratiques culturelles et religieuses juives, ils ont tendance à ne pas apprécier leur cuisine.

Un procureur : Oui, j'ai mangé plusieurs fois chez lui, j'ai mangé *sehina*, leur *sehina* ressemble au *tajine* marocain mais elle est plus douce, leur viande n'est pas très bien cuite et aussi le *khlî* (viande confite) est à leur façon car tu sais que la cuisine juive est partagée en deux, d'un côté ils préparent la viande et de l'autre le laitier. Alors ils

ont une vaisselle spéciale, pour les juifs c'est *harâm* de mélanger la viande et le lait, ils ont le droit de prendre les produits laitiers trente minutes après la viande mais pas avant.

Souvent, le récit à propos de ce que mangent les juifs s'ouvre chez eux avec le rappel d'une conflictualité, notamment du conflit israélo-palestinien. Ce type de discours est quasiment inexistant dans le *souk*.

Un tailleur propriétaire d'une boutique en ville : Depuis que j'ai commencé à découvrir la vie, j'ai su que les juifs ont occupé la Palestine et à partir de là on a commencé à avoir des disputes entre juifs et musulmans dans le marché de Berima (le quartier de *Meknès* situé entre le mellah et la médina).

Le thème de la nourriture peut aussi être associé à l'idée de l'impureté, voire de la pollution véhiculée par les juifs, qui auraient contaminé, avec leurs pratiques, la « pureté » de l'islam. On sait bien, après les études sur la pureté et l'impureté (Mary Douglas 1971), que l'impur est quelque chose de déplacé et d'hybride : la mixité avec les juifs, quelque forme qu'elle prenne, – partage de nourriture, fréquentation du *hammâm*, partage de lieu de culte comme ceux consacrés au culte de saints – peut entrer dans le domaine de l'impur et de la pollution. Dans le discours d'un enseignant de lycée se fait jour l'idée d'un islam pur pollué par les juifs, que l'on retrouve dans plusieurs entretiens à propos du *hammâm* :

Au Maroc il y a plein de mausolées des juifs, on leur laisse faire leurs fêtes et pèlerinages mais nous dans l'islam on n'avait pas de culte des saints, les mausolées qu'on voit chez nous, on a été influencé par les juifs, l'islam c'est pur, ce qui est rentré de pas pur est rentré à cause des juifs.

Il faut bien remarquer que l'on retrouve la même thématique dans certains récits en milieu juif, comme dans des études supposées savantes : le culte des saints parmi les juifs du Maghreb découlerait de l'influence de l'islam.

S'il y a donc, de façon générale, une connaissance approfondie des usages alimentaires et des rituels chez ceux qui ont connu des juifs, les remarques hostiles sont presque exclusivement exprimées par des interlocuteurs issus des couches moyennes et des étudiants.

La connaissance de l'alimentation n'est pas que théorique. Il y avait une véritable circulation de la nourriture des juifs : dans les familles des voisins, des amis, chez ceux qui travaillaient avec ou pour eux. Cette circulation, qui implique aussi l'obligation d'une offre réciproque de nourriture, renvoie à l'échange de dons (Mauss 1925).

Une femme qui habitait dans le nouveau mellah : Quand tu donnes quelque chose aux juifs, ils ne te rendaient pas l'assiette vide, ils te donnaient toujours quelque chose avec, des cacahouètes, *ryaga*, l'essentiel c'est de ne pas rendre l'assiette vide¹⁰.

On nous raconte que les juifs faisaient une grande *ryaga* (la galette azyime) pour Pâque (une moitié était saupoudrée de sucre, l'autre ne l'était pas) qu'ils distribuaient à leurs voisins ; les gens qui travaillaient chez des juifs rapportaient chez eux la *sehina* (dont on a pu nous citer les ingrédients). Une fête donnait spécialement lieu à des échanges codifiés de mets : c'était la grande célébration qui clôt les fêtes de la Pâque chez les juifs du Maroc, la *Mimouna*. Au début de notre enquête, nous avons été frappés par le petit nombre de souvenirs à propos de cette fête : rares étaient nos interlocuteurs qui se souvenaient de son nom ou étaient capables de distinguer ce jour-là du reste des célébrations de Pâque, alors que c'était la fête de la convivialité entre juifs et musulmans (Goldberg 1978). Dans un contexte d'interrelations appréciées, les musulmans offraient à leurs voisins des aliments qui avaient été interdits aux juifs pendant une semaine, comme le pain et le blé, tandis que ces derniers leur donnaient les galettes azyimes ou les fruits secs qui leur restaient. Les autorités musulmanes rendaient visite aux familles qui avaient des liens avec le

pouvoir et les orchestres jouaient de la musique andalouso-marocaine. La fête reprenait les traits typiquement carnavalesques du renversement des rôles : déguisement des juifs en musulmans et des hommes en femmes ; échanges entre l'intérieur et l'extérieur. Le déguisement des juifs en musulmans avait également pour but d'estomper, pour une soirée, toute différence entre les deux communautés, afin de célébrer, dans une journée de convivialité partagée, la sortie des juifs de leur semaine d'alimentation restreinte. La *Mimouna* était, enfin, le seul jour socialement dédié à l'échange de nourriture : le seul moment où la distance sociale s'annulait. À l'occasion de cette festivité – dans laquelle la couleur qui dominait était le vert, symbole de fertilité et de bonheur –, les jeunes juifs restaient à l'extérieur la nuit au lieu de rentrer à la maison comme d'habitude. Aujourd'hui la fête ne présente plus de traits distinctifs – même si elle n'est pas tout à fait tombée dans l'oubli – comme si en l'absence relative des juifs, on n'avait plus besoin d'un jour institutionnalisé d'échanges entre les deux groupes. Nous avons pu toutefois constater que, parmi les musulmans qui entretenaient encore aujourd'hui des relations avec des juifs, le rituel se pratiquait toujours à sa date précise. L'évènement a cependant perdu toute caractéristique de fête exhibée dans l'espace public – avec le va et vient continu entre les maisons – pour devenir une célébration confinée à l'intérieur de l'espace privé. Ainsi, l'absence du souvenir de la fête viendrait redoubler l'absence des juifs, comme si rien ne pouvait plus revitaliser la mémoire, disparue avec une partie de ses acteurs. En revanche, les souvenirs restent bien présents chez les juifs.

Un couple juif :

La femme : Je me souviens qu'un monsieur musulman qui travaillait avec mon père lui apportait un seau en émail blanc et de l'huile d'olive et encore le *grachel* (petit pain rond sucré avec des graines de sésame).

Le mari : Chacun faisait selon ses possibilités, il y en avait un qui apportait un litre de lait, avec une botte de menthe...

La femme : Le blé...

Le mari : Chez moi, c'était de la menthe, du lait et du pain, mon père travaillait à Berrima et il y avait deux messieurs qui étaient à côté de lui et ils faisaient de la cordonnerie. Alors je me rappelle... La femme

10. Au Maroc il est très mal vu de rendre une assiette "vide". On peut la rendre sale ou pleine, par exemple en y mettant des morceaux de sucre.

de ménage aussi connaissait la tradition et elle nous apportait toujours des olives, le *bghir* (crêpe marocaine), un litre de lait et une boîte de menthe. Il y aussi un ami à nous qui travaillait dans le temps avec moi et, lui, il nous apportait un gâteau.

La femme : Avant, quand on était enfants, toutes les portes étaient ouvertes et surtout la coutume de la *Mimouna* est qu'on va voir la famille : moi je vais chez ma sœur, ma sœur vient chez moi, les gens échangeaient des visites, les garçons qui avaient quinze, seize ans tous ils sortaient, se rassemblaient et ils rentraient, ceux qui viennent chez moi goûtent à ma table et aussi moi chez les autres, les musulmans aussi venaient, ils apportaient de la menthe, du lait caillé, quelque chose, ils venaient à la table, ils écoutaient et puis on parlait chez les autres et avant il y avait des enfants qui rentraient au même temps dans une maison, il y avait beaucoup de monde, il y avait des amis des enfants qui sortaient dans le quartier, ils criaient, *lalla Mimouna, lalla Mimouna* (vive Madame la *Mimouna*)¹¹, on donnait des sucreries et on restait jusqu'à trois heures, quatre heures du matin, car si on avait à visiter cinq, six maisons...

Le gardien juif de la synagogue au mellah :

HSH : On nous a dit que pendant la *Mimouna*, les juifs se déguisent en Marocains musulmans, les femmes avec des caftans et les hommes des *djellabas* et des chapeaux.

Le gardien : La veille de la *Mimouna*, c'est le dernier jour de *Pessach*. On se déguise en tenue arabe, les femmes avec des caftans ou de *takcheta* et les hommes avec des *djellabas* et on commence à fêter et on dit *el hau suadin* (soyez gagnants) et on va partir dans les maisons, moi je viens chez toi, toi tu viens chez moi.

HSH : Chez les juifs ?

Le gardien : Oui et les gens qu'on connaît, des arabes qu'on connaît ils nous amènent du pain, du lait, des dattes, ça dépend (*des moyens et de la relation*), on met du petit lait, du fromage, nous aussi on donne des galettes, des amandes, des cacahuètes, on leur fait un apéritif à la maison.

11. *Lalla Mimouna* est aussi le nom d'une *djinn* femme, qui vit dans les puits et les maisons abandonnées : la croyance à ce *djinn* femme survit dans une région au sud de Meknès, (Crapanzano 2000, p. 235-236).

HSH : Les musulmans viennent boire de la *malhya* ?

Le gardien : Il y en a qui boivent, ou on leur donne du jus d'orange ou un verre de thé, c'est tout.

HSH : Cette année (en 2007) vous avez fait ça ?

Le gardien : Oui on a fait ça, chez nous des arabes sont venus à la maison.

Chez les musulmans, seul un bijoutier qui a beaucoup vécu avec des juifs a encore des souvenirs précis et se rappelle le nom de la fête. Les références sont dans la plupart du temps vagues, comme si le terme *Mimouna* et ce qu'il signifie avait été absorbé par le terme *rqaga*, dont tout le monde se souvient, qui sert à désigner les galettes de pain azyrne offertes aux familles musulmanes. Le bijoutier raconte :

À la *Mimouna* ils ramènent les grenades et à la fin de cette fête ils reçoivent leur amis, leurs voisins musulmans, ils s'échangent des cadeaux, on mange chez eux et on va chez eux pour les féliciter, moi aussi je suis allé à diverses reprises. La fête est *'id rqaga* (fête de Pâque) : on leur ramène le beurre, le lait, le pain ou le *krashel*, quelques fois même avec des œufs, la menthe ou bien un bouquet de fleurs et de leur part ils ne nous ramènent pas le plat vide, ils nous donnent ce qu'ils ont préparé pour leur fête, du raisin confit, les galettes.

On peut retrouver de bribes de souvenirs sur l'échange des mets à l'occasion de la Pâque ou du *'id* (fête) en général, mais sans le souvenir du nom de la fête :

Un boulanger au nouveau mellah : Ils ne faisaient pas le pain pendant une semaine et à la fin de la semaine on leur ramenait un plateau avec le lait et la menthe et eux ils rendaient le plateau avec d'autres choses. *Une dame de la bourgeoise* : Pour la fête de Pâque, de *rqaga*, ils ne laissent pas de pain dans la maison et ils nettoient bien leur maison, ils font de très grands nettoyages, ils invitent les amis marocains.

La fête peut même être interprétée comme une façon de demander l'aumône plutôt qu'une occasion d'échanges, comme le montre une vieille dame :

À l'occasion d'un *'id* les juifs allaient dans les maisons qu'ils connaissaient et offraient les galettes et les gens leur offraient en contrepartie ce qu'ils avaient, gâteaux, sucre, du lait, petit lait, beurre, argent, c'était pour demander l'aumône.

La majorité des interlocuteurs ne se souvient plus de l'échange qui caractérisait la fête de la *Mimouna*, mais encore de la nourriture qui arrivait dans leurs foyers. Cela peut s'expliquer par le fait que ceux qui portent, aujourd'hui, la mémoire de cette période étaient des enfants à l'époque : ils mangeaient donc ce qui était apporté chez eux, alors que c'était les pères qui se déplaçaient chez les voisins ou les amis juifs pour leur offrir d'autres aliments en échange. C'est ce que montre l'entretien réalisé auprès d'une enseignante, qui interrompt la description de la nourriture apportée par l'incise « nous, on les mangeait » :

Mon père était un chef à la station de bus et il y avait des juifs qui travaillaient avec lui et donc il a eu des relations d'amitié et on lui envoyait des choses pour la fête de *ryaqa* : on lui donnait *ryaqa* (les galettes), sucrés et salés, nous, on les mangeait (*emphatique*) et on lui donnait aussi les choses caramélisées, fèves, amandes caramélisées... On nous ramenait un thé fort, et comme un plateau rond avec plein des trucs, galettes, fruits secs, fèves et amandes caramélisées.

Un chant, particulièrement intéressant, le seul à avoir jamais été composé pour la *Mimouna*, a été écrit par David Bouzaglo, un célèbre musicologue et chanteur juif marocain qui, après avoir émigré en Israël, a voulu rendre hommage à la fête qui se déroulait autrefois au Maroc. Ce poème de seize strophes, dont la mélodie reprend un hymne célèbre en honneur de Shimon bar Yochai, figure centrale de la mystique juive, reproduit parfaitement ce que devait être l'ambiance d'une fête durant laquelle — répète Bouzaglo — les frontières entre juifs et musulmans s'estompaient et où tous se retrouvaient les uns à côté des autres. La profondeur du regret et de l'amertume face à la fin de ce monde est perceptible dans ce chant, que nous reproduisons dans son intégralité (Chetrit 1998, p. 97-99) :

1 Vous, originaires du Maghreb, du Maroc, hommes de foi,
Louez Dieu en grandes assemblées, en ce jour de la *Mimouna*.

Hier la mer Rouge a ouvert sa gueule toute béante devant Pharaon
Se déplaçant avec tous ses chars et les a engloutis

5 Israël, ses brebis, ses serviteurs, l'ont traversée par des passages,
Car les vagues de la mer ont été amoncelées par Moïse, le père fidèle.

Les biens de ses ennemis et dominateurs, Israël les a ramassés ;
D'entre les vagues de la mer, il les a pris en cadeau

10 Alors, en tout lieu, tous se congratulaient :
« Sois béni, ami, tous les mois de l'année »

Et au Maroc, depuis des générations, les juifs se disent
En bénissant leurs amis : « bonne chance, frère, bonne fortune ! ».

Les étrangers, eux, les eaux se sont déversées sur eux ;
La crainte de Dieu, résidant aux cieux, les a terrassés.

15 Alors des charges de toute marchandise et de toute culture
Furent livrées de toutes parts au peuple que Dieu a choisi !

Et c'est ainsi que se conduit au Maroc jusqu'ici le fils d'Arabie :
Au juif, selon son rang, il apporte une offrande de valeur

20 Du levain, du miel et de la farine, le lait d'une vache saine,
Du poisson, de la menthe et du beurre avec des fleurs sauvages
[et des fleurs de jardin

Ce soir-là Juifs et Arabes sont accoudés l'un à côté de l'autre
Et se régalaient avec des instruments de musique et des chants.

La femme juive porte alors une robe de musulmane,
Et le mari son gilet arabe, embaumés d'encens et de parfums

25 On ne distingue plus alors le Juif de son frère musulman, Qu'il soit citadin ou villageois ; la bonne humeur gagne tout.

Là les frontières s'estompaient entre Juifs et non-Juifs, Mais il y a les sanguinaires qui s'occupent de politique

30 Ce sont ces démagogues qui livrent leurs peuples au trépas, Car c'est à leur pouvoir qu'ils veillent, non à l'âme qui souffre.

Abandonnez à jamais conflits et amertume !
Que les cris d'hélas ! cessent à propos de paix et de liberté !

Si à l'occasion de la *Minouna* les frontières s'estompaient et la nourriture circulait dans les deux sens, elle allait le reste du temps seulement des juifs vers les musulmans, comme nous venons de l'expliquer, dans le respect de codes bien connus – les juifs se contentant de boire du thé ou de manger du pain et des olives, exceptionnellement de la semoule à couscous.

Un matelassier : Les musulmans ne faisaient pas les matelas, c'était les juifs qui les faisaient, et quand le juif vient chez toi pour faire le matelas il ne mange pas chez toi, sauf le pain, du thé, des olives, des œufs durs, les juifs ne mangent pas la bouffe de « Guini » (*sic*) (*goyim, non juifs*). Ils ne mangent pas la bouffe des musulmans même s'ils meurent de faim.

Un épicier : Quand il y avait une fête juive ils nous invitaient pour manger chez eux et quand c'était une fête chez nous on les invitait mais ils buvaient seulement du thé puisqu'ils mangent *kasher*.

Un ferblantier : Mon père a travaillé chez eux et il mangeait souvent chez eux et il était toujours le bienvenu et aussi les juifs venaient chez nous quand il y avait une fête, ils buvaient du thé et ils mangeaient du pain et des olives.

Une femme du vieux mellah qui a vécu trois mois dans une maison avec des juifs : Ma mère leur préparait des grains de couscous, dans le *tbag* (*panier en osier pour préparer le couscous*) et eux ils nous donnaient leurs gâteaux, *rqaga* et leur bouffe.

Une enseignante : Je me rappelle une amie de ma tante, elle vient avec ses gâteaux, elle vient pour s'asseoir mais elle a toujours avec elle quelque chose et après, quand on lui dit de prendre quelque chose, elle dit : « non, non je ne peux rien prendre à la maison, je ne peux pas accepter », elle avait toujours des *cakes* que nous on n'a pas l'habitude de manger et leur pain blanc, le pain aux œufs des juifs, des tresses, avec des grains de sésame.

La convivialité pouvait être totale puisque chacun connaissait les limites imposées par les règles de l'autre : le code de conduite était connu et partagé par les deux groupes, même s'il n'était pas bien compris.

Un juif de Meknès : Ils (*les musulmans*) nous apportent du lait, des dattes, des noix, des amandes, des fruits secs, des bananes, des pommes, pas d'autres choses, ils savent ce qu'ils peuvent nous apporter.

Un marchand : Quand il y avait une fête, les juifs invitaient les musulmans : ceux-ci ne buvaient pas les boissons alcoolisées et les juifs ne mangeaient pas les poules égorgées par les musulmans.

Une enseignante : C'est très bon leur nourriture, très *halâl*, on peut tout manger à part le gâteau qu'ils arrosent avec du vin, elle (*la dame juive qui l'avait invitée*) est venue me dire ne touche pas à ce gâteau, il y a du vin car il y a le *Ramadân* qui approche... Pour elle c'est en raison du *Ramadân* qu'on ne touche pas le vin... Sinon c'est pas grave...

L'alimentation, qui renvoie à l'échange social, a aussi été un facteur de distinction entre juifs et musulmans. On comprend pourquoi la question portant sur les différences entre les deux communautés au Maroc amène toujours nos interlocuteurs à aborder ce sujet.

c. *Comestibilité asymétrique et exogamie*

Si, comme nous l'avons vu précédemment, les musulmans acceptaient de manger les mets préparés par les juifs, les juifs en revanche refusaient de manger les mets des musulmans. Nos