

Entre l'ancien *mellah* et le nouveau *mellah* de Meknès: Mobilités urbaines et modernité durant l'entre-deux-guerres

Yolande Cohen et Nicolas Jodoin

Université du Québec à Montréal, Histoire

Introduction

Les déracinements des juifs du Maroc depuis la seconde moitié du XX^e siècle tout comme la nature et l'importance de la présence juive dans la conscience nationale sont aujourd'hui au centre d'un renouveau historiographique qui interroge à la fois les récits nationalistes et colonialistes.¹ À l'instar de Mohammed Kenbib, l'un des précurseurs de ce renouveau historiographique, dont les travaux ont suscité un véritable engouement pour l'histoire des juifs auprès des chercheurs tant au Maroc qu'ailleurs dans le monde, cet article se veut une contribution à l'histoire urbaine de cette communauté à l'époque du protectorat (1912-1956), une période qui demeure encore aujourd'hui relativement peu étudiée.² Devenus pratiquement invisibles au Maghreb, les juifs occupent peu de place dans la mémoire collective d'une région où ils étaient établis depuis plusieurs siècles et qu'ils ont quittée massivement, en l'espace de seulement quelques décennies dans la seconde moitié du XX^e siècle.³

-
1. Voir par exemple, Aomar Boum, *Memories of Absence: How Muslims Remember Jews in Morocco* (Stanford: Stanford University Press, 2013); Sarah Abrevaya Stein, *Saharan Jews and the Fate of French Algeria* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014); Jessica Marglin, *Across Legal Lines: Jews and Muslim in Modern Morocco* (New Haven: Yale University Press, 2016); Daniel Schroeter, "Between Metropole and French North Africa: Vichy's Anti-Semitic Legislation and Colonialism's Racial Hierarchies," in *The Holocaust and North Africa*, eds. Aomar Boum & Sarah Abrevaya Stein (Stanford: Stanford University Press, 2019), 20-49; Jonathan Wrytzen, *Making Morocco: Colonial Intervention and the Politics of Identity* (Ithaca: Cornell University Press, 2016).
 2. Mohammed Kenbib, "Écriture et réécriture de l'histoire contemporaine du Maroc: acquis, interrogations et perspectives," in *Du protectorat à l'indépendance: problématique du temps présent* (Rabat: Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, 2006), 23-8.
 3. Emily Gottreich & Daniel J. Schroeter, "Rethinking Jewish Culture and Society in North Africa," in *Jewish Culture and Society in North Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 2011), notamment p. 5, 12.

La mise en valeur de la mémoire ou des mémoires liées à la présence juive au Maroc au cours de l'entre-deux-guerres est néanmoins manifeste. Le fait qu'une diaspora formée de descendants de juifs ayant quitté vers le milieu du XX^e siècle retourne de nos jours (en voyage) au pays à la recherche de ses racines marocaines contribue, par une forme de "tourisme patrimonial" (*heritage trips*) associé entre autres à des pèlerinages,⁴ à réactiver ou mettre en valeur la mémoire des quartiers juifs marocains (*mellah*),⁵ tout comme la rénovation à grands frais des principaux cimetières juifs du Maroc suscite une politique patrimoniale nouvelle, avec l'assentiment des plus hautes autorités marocaines.⁶ Au cours de visites successives au cours des années, le Maroc devient pour cette diaspora juive marocaine comme une "patrie symbolique" et un "lieu de mémoire."⁷

Ce phénomène de patrimonialisation de la mémoire juive au sein d'une histoire plurielle du Maroc, bien que mise de l'avant par les autorités officielles du Maroc,⁸ contraste avec l'effacement de la présence juive dans la conscience nationale, en particulier chez les plus jeunes générations, jusqu'à en devenir même pratiquement invisible.⁹ Plusieurs chercheurs ont ainsi tenté de décrire cette mémoire des juifs marocains, qui oscille entre mémoire coloniale, mémoire nationale et mémoire juive. Cet article s'inscrit dans cette mouvance de l'étude des rapports entre mémoire et histoire des juifs du Maroc en s'intéressant

4. Alex Weingrod & André Lévy, "Paradoxes of Homecoming: The Jews and Their Diasporas," *Anthropological Quarterly* 79, no. 4 (2006): 696.

5. Susan Gilson Miller, "The *Mellah* of Fez: Reflections on the Spatial Turn in Moroccan Jewish History," in *Jewish Topographies: Visions of Space, Traditions of Place*, eds. Julia Brauch, Anna Lipphardt & Alexandra Nocke Aldershot (Burlington: Ashgate, 2008), 115; *Id.*, "Reimagining the Lives of North African Jews," *The Journal of North African Studies* 21, no. 5 (2016): 896-905.

6. Emanuela Trevisan Semi, "Entre lieux de mémoire et lieux de l'oubli au Maroc," *Ethnologies* 39, no. 2 (2017): 69-80.

7. Weingrod & Lévy, "Paradoxes of Homecoming," 697. Voir aussi Angy Cohen & Aviad Moreno, "Revisiting Morocco from Israel and Argentina: Contrasting Narratives About the "Trip Back" Among Jewish Immigrants from Northern Morocco," *Journal of Jewish Identities* 10, no. 1 (2017): 173-97.

8. Susan Gilson Miller, "Filling a Historical Parenthesis: An Introduction to Morocco from World War II to Independence," *The Journal of North African Studies* 19, no. 4 (2014): 465.

9. André Levy, "Notes on Jewish-Muslim Relationships: Revisiting the Vanishing Moroccan Jewish Community," *Cultural Anthropology* 18, no. 3 (2003): 365-6.

plus précisément aux *mellahs* de Meknès. Ces deux *mellahs*, ou quartiers juifs, témoignent des transformations majeures de la judaïcité marocaine durant l'entre-deux-guerres, notamment en ce qui concerne les mobilités internes qui précèdent et accompagnent les circulations migratoires de ces populations tout au long du XX^e siècle.

Bien qu'il y ait différents "modèles typiques" de mémoire associée à ces communautés,¹⁰ Kristin Hissong a récemment montré comment, chez les juifs eux-mêmes, trois principaux paradigmes ou larges catégories d'auto-identification ou d'appartenance peuvent cohabiter et contribuer à ce qu'elle appelle un "mouvement fluide d'identités dynamiques et plurielles."¹¹ Ces trois modèles sont l'attachement au Maroc et au nationalisme arabo-musulman; l'assimilation à la France et à la culture européenne; et enfin, le sionisme politique et le retour à la Terre promise. Si ces catégories permettent de fournir un cadre de référence à ces mémoires, on verra qu'elles s'inscrivent souvent dans le cadre urbain des *mellahs* où elles coexistent, se chevauchent et s'imbriquent.

Par leurs stratégies résidentielles et le choix (plus ou moins guidé par la nécessité) d'habiter dans l'un ou l'autre des *mellahs* au cours de la période coloniale, les populations juives adoptent à Meknès de nouvelles pratiques de vie urbaine qui permettent d'analyser les ancrages locaux d'une judaïcité dont l'urbanité peut être envisagée comme une façon nouvelle de marquer le territoire. Nous chercherons ici à en retracer les principales étapes, comme autant d'éléments d'une histoire mémorielle qui n'est pas exempte de nostalgie. Trois grands moments scandent ces épisodes d'urbanisation, qui à l'instar de toute histoire coloniale, commencent avec le dénigrement des formes de vie traditionnelles et des espaces qui lui sont associés, se poursuivent avec la mise en place de nouveaux espaces urbains, nouveaux *mellahs* et villes nouvelles – qui accentuent davantage la ségrégation sociale et ethnoreligieuse – et se terminent par la migration massive de ces populations hors du Maroc.

10. Mohammed Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc, 1859-1948* (Rabat: Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, 1994), 653-95.

11. Kristin Hissong, "Dynamic Belonging: Jewish Identity in French Protectorate Morocco," *The Journal of the Middle East and Africa* (6) (3) (2015): 311-28.

Nous aborderons dans un premier temps la situation des juifs en milieu urbain à Meknès à l'époque du Protectorat, et plus principalement les défis de l'habitat urbain dans un contexte de surpopulation de l'ancien *mellah*. Malgré un phénomène de mobilité vers de nouveaux quartiers, qui concerne surtout les élites, les familles plus aisées et plus jeunes, l'exode rural est à cette époque un facteur contribuant à la surpopulation de l'ancien quartier juif. Les stratégies qui conduisent au cours de cette période des individus d'une même famille à s'établir dans différents quartiers, que ce soit en ville nouvelle ou de l'autre côté du boulevard au nouveau *mellah*, sont-elles le reflet de la mobilité sociale de certains d'entre eux sous l'influence coloniale? Si certains font le choix délibéré de demeurer au vieux *mellah* de Meknès, lieu traditionnel de l'habitat juif, la vaste majorité de la population juive y demeure pour sa part confinée par la pauvreté et dans des conditions de vie précaires, à Meknès comme dans plusieurs autres villes du Maroc.

Le choix d'un nouvel habitat urbain est ainsi lié à d'autres phénomènes sociaux propres à la bourgeoisie ou à l'émergence d'une classe moyenne, comme ailleurs au Proche-Orient.¹² L'éducation reçue dans les écoles de l'Alliance israélite universelle (AIU),¹³ un sentiment d'émulation entre anciens élèves de ces écoles, de même qu'une plus large mission de "renaissance juive" que l'on peut observer à travers l'émergence de la presse, et plus spécifiquement d'une presse juive au Maroc, contribuent-ils à disqualifier l'ancien *mellah* et son habitat traditionnel en faisant l'apologie d'une modernité incarnée par la propreté et l'hygiène d'un nouvel habitat urbain? Nous verrons que la promotion de cette renaissance juive au sein des secteurs européens de la communauté juive de Meknès contribue effectivement à transformer les habitudes d'habitat urbain.¹⁴

12. Voir par exemple l'étude consacrée à la classe moyenne d'Alep entre la fin du XIX^e et le milieu du XX^e siècle, Keith D. Watenpaugh, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

13. L'ouverture d'une première école par l'AIU au Maroc remonte à 1862, à Tétouan. L'ouverture d'une première école de l'AIU à Meknès date de 1901. Emanuela Trevisan Semi et Hanane Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations des Juifs au Maroc: les voisins absents de Meknès* (Paris: Publisud, 2011), 49-52.

14. Dans l'étude qu'elle a consacrée à Marrakech, Emily Gottreich considère le quartier du *mellah* comme une forme de maintien de l'organisation communautaire et identitaire juive au Maroc. Elle montre que le *mellah* n'est pas envisagé comme un ghetto mais bien plutôt

Enfin, les politiques urbanistiques préconisées par les autorités coloniales françaises à l'époque du Protectorat, influencées par une stratégie plus large de conservation des quartiers historiques au détriment de la modernisation de leurs infrastructures, n'ont que peu pris en compte les enjeux liés à l'accès au logement, au *mellah* comme en médina.¹⁵ L'urbanisme colonial des autorités françaises au Maroc, concentré avant tout sur la planification et la construction des villes nouvelles, puis sur un effort de conservation des médinas, n'a pas favorisé l'urbanisation ou l'amélioration des infrastructures urbaines dans les *mellahs*, ou même la construction de nouveaux *mellahs*. Malgré certaines tentatives ponctuelles d'assainissement ou de restauration des *mellahs* depuis la fin du XIX^e siècle,¹⁶ le développement du nouveau *mellah* de Meknès découle en fait de l'initiative personnelle d'un banquier d'origine européenne qui s'en est fait lui-même le promoteur dans les années 1920, malgré les difficultés administratives initiales reliées à l'acquisition du lotissement. Un engouement s'est ensuite développé au sein de la communauté juive de Meknès pour ce nouveau quartier et des terrains y ont été progressivement vendus à certaines familles plus aisées qui emménageaient au "nouveau *mellah*" contigu à l'"ancien *mellah*."¹⁷

comme une forme de rassemblement volontaire lié au maintien de l'identité ethnoreligieuse. Emily Gottreich, *The Mellah of Marrakesh: Jewish and Muslim Space in Morocco's Red City* (Bloomington: Indiana University Press, 2007). Voir aussi Michael Laskier, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco, 1862-1962* (Albany: State University of New York Press, 1983); Aron Rodrigue, *Jews and Muslims: Images of Sephardi and Eastern Jewries in Modern Times* (Seattle: University of Washington Press, 2003); Daniel Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation* (Paris: Hachette, 2002), 55-6, 233.

15. Paul Rabinow, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment* (Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 1989), notamment 286-7; Jean Dethier, "Evolution of Concepts of Housing, Urbanism, and Country Planning in a Developing Country: Morocco, 1900-1972," in *From Madina to Metropolis: Heritage and Change in Near Eastern City*, ed. L. Carl Brown (Princeton: The Darwin Press, 1973), 205-9; Gwendolyn Wright, "Tradition in the Service of Modernity: Architecture and Urbanism in French Colonial Policy, 1900-1930," in *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, eds. Frederick Cooper & Ann Stoler (Berkeley: University of California Press, 1997), 331; Daniel Rivet, *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V: le double visage du Protectorat* (Paris: Denoël, 1999), 411-2.
16. Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc*, 318-9.
17. Trevisan Semi et Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*, 19-20; Joseph Tolédano, *Le temps du Mellah: une histoire des juifs au Maroc racontée à travers les annales de la communauté de Meknès* (Jérusalem: Edition Ramtol, 1982), chap. X.

Cette mobilité géographique traduit-elle une mobilité sociale, liée à l'émergence d'une classe moyenne juive à Meknès dans un nouveau contexte économique depuis l'arrivée des Français en 1912 qui aurait permis à certaines familles commerçantes juives de jouer un rôle économique plus important et de s'enrichir? Peut-on aussi analyser les choix ou les stratégies résidentielles des juifs à cette époque comme un moment marquant, annonçant les déplacements qui les conduiront à l'exil un peu plus tard?

Nous avons ainsi utilisé les archives de l'AIU pour retrouver dans les récits de ses instituteurs et institutrices des traces sur les modes de vie des juifs du *mellah*, ainsi que des récits de vie pour mieux comprendre les nouvelles habitudes d'habitat urbain et constituer de nouvelles sources d'histoire de ces communautés. Comme le mentionne Susan Miller, ces entrevues sont aujourd'hui nécessaires pour mener des recherches sur les communautés juives disparues et permettent de surcroît de nuancer des catégories de mémoire devenues plutôt rigides avec le passage du temps.¹⁸ Les récits que nous avons recueillis permettent de confronter ces catégories étanches qui circonscrivent la mémoire des communautés juives marocaines en montrant divers parcours empruntés par les individus d'une même famille.

1. Perspectives coloniales: l'AIU et le nouveau *mellah*

1.1 La situation du logement dans l'ancien *mellah*

La représentation du *mellah* comme un lieu de promiscuité et de pauvreté est un lieu commun des rapports des instituteurs et administrateurs de l'AIU depuis la fin du XIX^e siècle. Le rôle de l'AIU dans ce processus est notoire: cela commence par le dénigrement systématique de la vie dans l'ancien *mellah*, assimilée à la saleté, la promiscuité et à la vie traditionnelle qui est le contraire de la vie moderne promise par le nouveau *mellah*.¹⁹ Depuis l'implantation de

18. Susan Gilson Miller, "Reimagining the Lives of North African Jews," *The Journal of North African Studies* 21, no. 5 (2016): 896-905.

19. Emily Gottreich souligne que la vision de la modernité véhiculée par l'AIU repose aussi sur l'effacement de la modernisation opérée par la communauté juive de Meknès dès le XVII^e siècle, qui a su intégrer en son sein les tendances millénaristes des populations juives expulsées d'Espagne et du Portugal (Megorashim), particulièrement enclines à

l'AIU au Maroc, les rapports des instituteurs de l'Alliance soulignent à grands traits l'état d'insalubrité du *mellah* de Meknès, comme on peut le voir dans ces extraits de rapports des années 1930, période qui coïncide avec le développement progressif du nouveau *mellah*. La description de l'ancien *mellah* donnée par Madame Halfon, une institutrice de l'AIU, est à cet égard éloquente.

“J’ai eu l’occasion de visiter quelques fois le vieux *mellah*. J’en ai gardé une impression tellement désagréable que je ne suis nullement tentée de recommencer. Dès que vous franchissez la porte d’entrée vous être surpris par ce surcroît de population qui grouille dans des rues étroites et tortueuses, couvertes de boue une bonne partie de l’année faute de soleil. La plupart des maisons n’ont rien d’agréable, et sont des taudis infects communiquant avec l’extérieur par une petite porte et basse qu’on ne peut franchir que plié en deux. Des fenêtres? Vous n’en voyez presque pas. À l’intérieur vous en devinez tout un monde, des enfants par dizaines rendus maigres et chétifs par suite de la mauvaise nourriture et par le manque total d’hygiène. La teigne domine dans ce milieu. Les grands comme les petits en sont atteints. Le *mellah* forme à lui seul comme une petite ville avec son marché, ses petites boutiques et les bouchers. Le cimetière aussi est là enfermé avec le reste dans une enceinte protectrice. C’est là que passent leur vie des milliers d’Israélites travaillant pendant la semaine, consacrant toute la journée de samedi à la prière; leur niveau d’instruction est bien bas encore. Les enfants, dès qu’ils atteignent quatorze ou quinze ans [...]. Leurs parents les font travailler et à dix-neuf ans ils les marient avec une jeune ayant à peine quatorze. Quelques années plus tard les enfants commencent à fourmiller et à accroître la densité du *mellah*...”²⁰

On voit ici le dédain affiché envers ces populations pauvres du *mellah*, où s’entassent des familles nombreuses qui passent leurs

croire à l’arrivée du Messie, au système traditionnel développé par les communautés juives autochtones (Toshavim). Emily Gottreich, “Of Messiahs and Sultans: Shabbatai Zevi and Early Modernity in Morocco,” *Journal of Modern Jewish Studies* 12, no. 2 (2013): 184-209.

20. Harvard University Archives, *Alliance Israelite Universelle Archives, Morocco*, JPCDAIUP202, rapports trimestriels de Mme Halfon, 1932.

jours de repos à prier. Ignorant les nombreux lettrés qui y vivent et publient même d'importants traités talmudiques en judéo-arabe, leur langue parlée et écrite, ces institutrices n'entrevoient d'éducation que laïque et ne connaissent rien de la vivacité de la vie intellectuelle juive à Meknès. Le rapport d'une autre institutrice, Mlle Ohayon, fait plutôt état lui aussi de conditions de vie difficiles au vieux *mellah*.

“Pourtant, la communauté de Meknès n'est pas riche. Si l'on fait exception de quelques familles, riches ou aisées, qui habitent de belles maisons, construites au Nouveau *mellah*, meublées avec goût, bien entretenues, les Israélites de l'Ancien *mellah* sont surtout dans la misère. Souvent, deux ou trois familles habitent la même maison. Chacune d'elle n'a qu'une pièce à sa disposition. La mère n'a pas le temps de s'occuper de ses nombreux enfants, le plus souvent chétifs, mal vêtus, sales, traînant les rues.”²¹

Ces extraits de rapports retrouvés dans les archives de l'AIU permettent de comprendre comment le discours hygiéniste et colonial véhiculé par cette institution disqualifie et discrédite l'organisation urbaine et communautaire juive traditionnelle. Jessica Marglin souligne également comment le projet de modernité juive porté par une nouvelle génération éduquée dans les écoles de l'AIU promet l'émancipation aux juifs à la condition de rompre avec la convivialité arabe,²² un facteur qui a pu contribuer à modifier les habitudes d'habitat urbain et jouer un rôle dans la construction du nouveau *mellah* à Meknès. Dans cet ordre d'idées, la propreté et l'hygiène d'un nouveau quartier, plus salubre, vont de pair avec l'ascension sociale promise par la modernité occidentale. L'émergence de ce nouveau quartier fait aussi écho à une politique urbaine du Protectorat qui renforce le “cloisonnement”²³ et maintient le “*statu-quo* communautaire”²⁴ dans l'habitat urbain des différentes communautés à l'époque du Résident général Louis-Hubert Lyautey (1912-1925).

21. Harvard University Archives, *Alliance Israelite Universelle Archives, Morocco*, JPCDAIUP202, rapports trimestriels de Mlle Ohayon, 1937-1939.

22. Jessica Marglin, “Modernizing Moroccan Jews: The AIU Alumni Association in Tangier, 1893-1913,” *The Jewish Quarterly Review* 101, no. 4 (2011): 574-603.

23. Michel Abitbol, *Histoire du Maroc* (Paris: Perrin, 2009), 472.

24. Trevisan Semi et Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*, 57.

Dans la perspective coloniale, relayée par les instituteurs et institutrices de l'Alliance dans les années 1930, l'image de la modernité et du progrès réside justement dans l'abandon de l'ancien *mellah* pour le nouveau, même si cet idéal n'est réservé qu'à quelques personnes dites "évoluées." La continuité d'une vie juive imbriquée dans la ville musulmane, à peine séparée par les murs des deux *mellahs* ne semble ainsi plus être souhaitable. Au fond, le colonialisme français, plus ou moins relayé par l'AIU, autorise la vie communautaire traditionnelle, l'enseignement de l'hébreu dans les écoles de l'Alliance, mais il décourage la mobilité sociale ou géographique du plus grand nombre et tend à effacer l'environnement musulman.²⁵ Certains informateurs musulmans ont raconté à Nouredine Harrami que la présence non justifiée d'un musulman dans le nouveau *mellah* était même interdite, une mesure qui n'était pas appliquée dans l'ancien *mellah* où juifs et musulmans cohabitaient et coexistaient.²⁶

1.2 Transformations dans l'habitat urbain des communautés juives marocaines

Afin de mieux comprendre les transformations de l'habitat urbain au sein des communautés juives du Maroc, il faut d'abord souligner le défi du logement posé par l'importante croissance démographique de ces populations dans la première moitié du XX^e siècle et par le fait qu'elles vivent de plus en plus en milieu urbain. Daniel Rivet mentionne que les *mellahs* des grandes villes (et dans le cas de Casablanca, même la vieille médina) reçoivent par exemple un afflux de juifs du sud du Maroc et que, malgré le fait que des juifs partent s'établir en ville nouvelle, les *mellahs* continuent néanmoins à faire face à un problème de surpeuplement.²⁷

25. Trevisan Semi et Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*, 2.

26. Yolande Cohen & Nouredine Harrami, "From Synagogue to Mosque: My Grandfather's House in the Old Mellah of Meknès," in *Homelands and Diasporas: Perspectives on Jewish Culture in the Mediterranean and Beyond*, eds. Dario Miccoli, Marcella Simoni & Giorgia Foscarini (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018), 26-40.

27. Daniel Rivet voit également cet exode rural comme un prélude au départ massif des juifs du Maroc peu de temps après: "Tout se passe, démographiquement parlant, comme si cette communauté amorçait déjà, par une première migration réalisée de l'intérieur vers la côte atlantique, l'exode qui la conduira massivement en Israël de 1948 à 1967." Rivet, *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V*, 258-9, 411.

Ce phénomène d'exode rural contribue donc à la surpopulation de l'ancien *mellah* de Meknès.²⁸ Michel Abitbol souligne lui aussi la forte densité de population et le surpeuplement des *mellahs* au Maroc à cette époque, et la difficulté à se loger est donc sans doute un facteur à considérer dans l'analyse du phénomène de l'abandon du quartier traditionnel et de la création d'un nouveau *mellah* à Meknès. Il évoque par ailleurs l'idée ou le concept de "quartiers intermédiaires" (à Marrakech ou Casablanca, par exemple) situés à mi-chemin entre la ville nouvelle, réservée aux Français, et le quartier juif de l'ancien *mellah*.²⁹ Dans le cas de Marrakech, Emily Gottreich explique un processus par lequel les juifs quittent d'abord le *mellah* "pour les parties européennes de la ville," puis ensuite "pour les villes côtières du Maroc, particulièrement Casablanca, puis éventuellement pour l'étranger."³⁰ L'exode rural qui contribue à la surpopulation dans les *mellahs*, apparaît ainsi en quelque sorte comme un prélude à l'émigration de familles juives marocaines, notamment via Casablanca après 1949.³¹

En outre, les politiques urbaines des autorités du Protectorat français montrent qu'elles se sont très peu préoccupées de l'augmentation de la population dans les anciens quartiers des médinas et des *mellahs*. À l'instar de Daniel Rivet et Susan Miller, on peut d'ailleurs se demander quel a été l'effet réel sur l'habitat urbain des communautés juives marocaines d'un "urbanisme volontariste et planificateur" (inspiré des *Garden Cities* d'Ebenezer Howard) à une époque où un "style du protecteur" empreint de romantisme remplaçait, à travers l'urbanisme prôné par le Résident général Lyautey, le "style du vainqueur" qui avait été préconisé au XIX^e siècle dans une logique d'"assimilation" et de "mission civilisatrice."³² En d'autres mots, comme Rivet et Miller

28. Trevisan Semi et Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*, 57.

29. Abitbol, *Histoire*, 478. Sur l'installation de juifs en ville nouvelle à Casablanca, voir Jean-Louis Cohen et Monique Eleb, *Casablanca: mythes et figures d'une aventure urbaine* (Paris: Hazan, 2004) [1^{ère} éd. 1998].

30. Gottreich, *The Mellah of Marrakesh*, 132-3.

31. Voir Jamaâ Baida, "The Emigration of Moroccan Jews, 1948-1956," in *Jewish Culture and Society in North Africa*, eds. Emily Gottreich & Daniel J. Schroeter (Bloomington: Indiana University Press, 2011), 325, 328. Voir aussi sur ce phénomène Rivet, *Le Maghreb*, 55, 232-3.

32. Daniel Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc (1912-1925)*, t. 3 (Paris: L'Harmattan, 1988), 147; Susan Gilson Miller, *A History of Modern Morocco* (New York: Cambridge University Press, 2013), 93-4. Voir aussi Gwendolyn Wright, "Tradition in the Service of Modernity: Architecture and Urbanism in French Colonial Policy, 1900-1930," in *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, eds. Frederick Cooper & Ann Stoler (Berkeley: University of California Press, 1997), 327.

le soulignent, les principes urbanistiques prônés par Lyautey puis développés par les architectes et urbanistes du protectorat (comme Henri Prost), en favorisant la protection de la “ville indigène” et le développement de la “ville coloniale,” ont retardé son adaptation à une augmentation de la densité de population.³³ En ce sens, le nouveau *mellah* apparaît comme un compromis acceptable pour les autorités coloniales, car il permet à certaines familles juives aisées de satisfaire leurs ambitions d'ascension sociale et de mobilité urbaine, sans modifier réellement leur statut social par rapport aux musulmans ou aux Européens.³⁴ Daniel Rivet évoque d'ailleurs la crainte de Lyautey “de rompre le fragile équilibre intercommunautaire” par des politiques particulières adoptées à l'égard des juifs marocains, que ce soit par l'adoption d'une mesure semblable au Décret Crémieux de 1870 (qui accordait aux juifs d'Algérie la citoyenneté française), ou l'investissement de crédits dans la modernisation des *mellahs*.³⁵ Ce sont là quelques éléments à considérer pour mieux comprendre la non-intervention des autorités coloniales dans l'urbanisme des anciens quartiers résidentiels.

Ainsi, à Meknès comme ailleurs au Maroc, les autorités du Protectorat n'ont pas favorisé l'urbanisation de la communauté juive ni joué un rôle significatif dans la construction du nouveau *mellah*. La naissance de ce nouveau quartier est plutôt le fruit dans un premier temps d'une initiative privée et d'un mouvement réformateur d'une partie de la communauté locale qui a pesé les avantages et les inconvénients des migrations engendrées par la modernisation urbaine. Dans ce contexte, l'étude de cas de la famille Berdugo est une occasion de s'interroger sur la désaffection des plus jeunes générations envers l'“ancien” *mellah* de Meknès et sur le rôle que l'AIU a pu jouer dans cette dynamique à

33. Rivet, *Lyautey et l'institution du Protectorat*, 158. Selon Rivet il faut attendre les années 1950 pour percevoir un changement significatif dans l'attitude des autorités du Protectorat face au surpeuplement des *mellahs*, alors que sont créées des cités populaires, projet mené par l'architecte et urbaniste Michel Écochard (1905-1985), le directeur de l'Urbanisme et de l'Habitat au Maroc de 1946 à 1953 qui a notamment conçu un plan d'aménagement pour Meknès. Rivet, *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V*, 412-3.

34. Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc*, 428-30.

35. Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, 232-3; Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc*, 405-35.

travers l'enseignement dispensé à la communauté locale et l'influence de ses diplômés dans la "sphère publique" ou la société civile à l'époque. Par exemple, l'abandon du vieux *mellah* est-il avant tout un phénomène générationnel? Le phénomène d'une génération éduquée dans les écoles de l'AIU? Susan Miller souligne dans le cas de la ville de Fès la désaffection des jeunes pour le *mellah* qu'ils quittaient massivement et qui devint dans les années 1930 un quartier habité principalement par une population pauvre.³⁶

Peut-on en dire autant pour Meknès? On voit bien se dessiner des stratégies résidentielles divergentes au sein de la famille Berdugo. Eliezer Berdugo (1887-1948), un marchand et notable local bien établi (il fut notamment président de la Communauté juive de Meknès), achète en 1930 de la famille Bénabou une grande maison de trois étages dans le vieux *mellah*, une acquisition qui semble en partie liée à une stratégie de préservation d'un capital culturel et d'un mode de vie centré sur la communauté.³⁷ L'acquisition par Eliezer de la grande maison patrimoniale dans l'ancien *mellah* ancre la famille dans son environnement traditionnel, avec sa synagogue en bas de la maison. Cette demeure sera entièrement aménagée, à grands frais et dans le plus pur style andalou, par des artisans qui y ont travaillé plusieurs années de suite sur les boiseries finement sculptées, les plafonds de plâtre, les balcons en fer forgé, etc. Commerçant fortuné, dont les revenus proviennent à la fois du commerce de savon en médina et de revenus de location de sept petites boutiques attenantes à la maison, Eliezer voit grand pour sa famille de sept enfants, lesquels se dispersent après leur mariage, et vont s'installer, pour la plupart d'entre eux, d'abord au nouveau *mellah*, et plus tard en ville nouvelle française. À son décès, sa femme et son plus jeune fils Armand y demeurent quelques années, suivis par la famille de sa fille aînée, qui y séjournera dix autres années à son retour de la ville de Taourirt, avec son second mari et ses quatre enfants.

36. Gilson Miller, "The *Mellah* of Fez," 113.

37. Nous avons recueilli des récits de vie auprès des membres de cette famille, en particulier de l'un des plus jeunes fils de Eliezer, Armand Berdugo, lors de trois entretiens avec Yolande Cohen en octobre 2018 à Paris.

Pour la famille d'un commerçant aisé et bien établi comme Eliezer, la mobilité sociale ne se traduit donc pas nécessairement par une mobilité géographique, mais plutôt par une volonté de consolider son statut de notable dans un environnement traditionnel ("il descendait de chez lui, comme un roi. Tout le monde le respectait; ce qu'il dit c'est de l'or en barre," mentionne son fils Armand, lors d'un entretien). La proximité de la synagogue familiale (Slat Rabbi Shemaya, installée au sous-sol de la maison et ouverte de cinq heures du matin à minuit chaque jour), qui permet de maintenir des liens étroits et quotidiens avec la communauté juive qui réside dans le quartier, apparaît déterminante dans cette décision.

Des récits divergents traduisent ainsi des visions contradictoires de ce qui est moderne et traditionnel. Peu sensibles à l'appel des sirènes de la modernité occidentale, Eliezer, son frère Abraham (1892-1960), sa sœur Rachel (1900-1975), et plusieurs de leurs amis maintiennent leur résidence familiale dans l'ancien *mellah*, où ils ont grandi et se sentent chez eux. Plus riche que la plupart des habitants de l'ancien *mellah*, Eliezer en est la figure illustre et reconnue, habillé de son costume traditionnel arabe, mais aussi à l'aise dans des complets trois-pièces européens, tout à la fois proche de ses voisins arabes, dont il parle très bien la langue, comme des Français, dont il a appris à parler la langue, mais qu'il fréquente moins. Pour ses transactions commerciales, il rédige tous ses documents en judéo-arabe, la langue de ses ancêtres. Pour lui, il n'est pas question d'abandonner cette vie qui est la sienne, même si ses frères et ses enfants choisissent de s'en éloigner. En fait, au même moment où il achète et rénove sa maison du vieux *mellah*, au début des années 1930, ses trois plus jeunes frères Joseph (1899-1968), Elie (1903-1974) et Jacob (1907-1985) migrent vers de nouveaux quartiers.

À dix ans d'intervalle, les possibilités qui s'ouvrent à ces hommes, nés au tournant du XX^e siècle, leur permettent déjà d'envisager un autre parcours. Ces derniers s'installent dans un premier temps au nouveau *mellah*, mais en repartent très peu de temps après. Joseph, Elie et Jacob entrevoient plutôt dans la migration en ville nouvelle les possibilités d'avancement social promises par la colonisation. Associés dans un

commerce de céréales florissant, qui dessert toutes les populations de la région en grains (essentiellement du blé), mais aussi en légumineuses, les trois frères voient leur situation économique s'améliorer rapidement, et dès la fin des années 1930, cela se traduit par leur départ du nouveau *mellah*. Ils se font alors construire des villas modernes, de style art-déco européen, à la lisière de la ville nouvelle, dans un tout nouveau quartier résidentiel, dont ils adoptent rapidement la culture. Élevés dans les écoles de l'Alliance, ils parlent et écrivent le français, même s'ils restent attachés à leur langue maternelle, qui est le judéo-arabe. Ils négocient d'ailleurs dans cette langue avec les commerçants arabes, mais se rapprochent davantage de la culture occidentale, dont ils adoptent rapidement le costume et les habits, que ce soit par l'achat de grandes automobiles, le fait de cuisiner à la française à la maison, ou de participer aux activités philanthropiques publiques organisées par leurs femmes.

Il faut noter que dans tous les cas, et quelles que soient leurs stratégies résidentielles, la communauté juive demeure le lieu de leur enracinement. Tous maintiennent des liens communautaires forts et deux d'entre eux occupent les fonctions de présidents de la communauté juive de Meknès, suivant l'exemple de l'aîné Eliezer. Joseph, le plus "européen" d'entre eux, occupera lui la présidence de la communauté juive de Meknès pendant près de trente ans, jusqu'à sa mort en 1968. Leurs itinéraires témoignent de la fluidité des rapports qu'ils ont avec l'entreprise coloniale, chacun d'entre eux trouvant une façon d'adopter les normes de vie moderne tout en maintenant vives leurs traditions, incarnées par leur attachement à la communauté, pivot de leurs rapports avec les autres, qu'ils soient Français, musulmans ou juifs. L'attachement communautaire reste-t-il plus solide dans le cas d'Eliezer qui demeure installé dans le quartier du vieux *mellah*? Ce n'est pas certain, puisque la communauté doit s'adapter à l'administration coloniale, et négocier sa place dans ce nouvel environnement. À ce titre, ces stratégies résidentielles divergentes ne doivent pas masquer la composante communautaire qui permet aux juifs de maintenir une cohésion d'ensemble face aux autorités coloniales et au makhzen. Pour ces familles, celle d'Eliezer comme celles de ses frères, l'organisation communautaire demeure le moyen privilégié de maintenir des liens

avec les autres groupes, le passage obligé des relations entre juifs et musulmans marocains, et avec le colonisateur français.³⁸

Dans ce contexte d'entre-deux-guerres, on peut se demander si l'appui donné par le résident général Lyautey aux élites juives traditionnelles n'a pas contribué à distendre les relations intercommunautaires et même intracommunautaires, en choisissant comme interlocuteurs les élites traditionnelles. La crainte de Lyautey "de rompre le fragile équilibre intercommunautaire," évoquée par Daniel Rivet, justifie cependant les politiques adoptées par la résidence à l'égard des juifs. Les Conseils des communautés (instaurés en 1918) sont à son avis "plutôt des courroies de transmission du protectorat que des organismes d'autogouvernement" et les juifs demeurent, à cette époque, plutôt écartés de l'administration municipale.³⁹ Bien que l'on constate l'influence de la résidence dans la nomination des présidents de la communauté, la place occupée par l'organisation communautaire dans la vie des familles étudiées n'en demeure pas moins importante, voire fondamentale. La sous-représentation des juifs dans les instances municipales et, ultimement, dans la prise de décisions qui pourraient contribuer à la modernisation du *mellah*, ne doit donc toutefois pas masquer une certaine forme de résilience communautaire originale à Meknès.

Jessica Marglin a montré le rôle joué par les élites et notables "traditionnels" de Meknès dans l'ouverture d'une école de l'AIU dans la communauté, dans l'optique d'améliorer la situation économique de leurs coreligionnaires et de favoriser un certain relèvement et sinon même une renaissance de la communauté juive locale. Elle explique notamment comment les chefs de la communauté juive locale avaient consenti en 1902 à verser la contribution demandée par l'AIU pour le financement d'une école, mais que la controverse suscitée dans la communauté avait toutefois mené à peine six mois plus tard à la fermeture

38. Susan Miller indique elle aussi qu'une certaine vie communautaire, notamment des institutions caritatives, subsistent néanmoins au *mellah* de Fez malgré le fait que de plus en plus de jeunes gens le quittent autour des années 1930. Gilson Miller, "The *Mellah* of Fez," 113.

39. Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, 232. Voir aussi Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc*, 412-3.

de ladite école. Après cet échec de 1902, les chefs de la communauté ont néanmoins proposé le retour d'une école (concrétisé en 1911) et ont contribué à l'innovation dans l'assistance aux pauvres à Meknès, notamment par l'ouverture d'un hôpital et par l'implantation locale de mesures sanitaires.⁴⁰ Cette histoire met en évidence l'importance de la vie communautaire locale et souligne l'influence exercée par des dirigeants "traditionnels" sur la "modernisation" de la communauté juive. On peut toutefois se demander si la politique coloniale de cooptation des élites locales, à l'instar de la vision de l'AIU sur la cohabitation, a pu aussi contribuer à instaurer une plus grande ségrégation entre Français et autochtones, juifs et musulmans, et à accélérer la désaffection des plus jeunes générations envers le vieux *mellah*, dorénavant associé à une vie traditionnelle (et à la pauvreté) face à l'attrait de la modernité et de l'ascension sociale incarnés par la ville nouvelle ou le nouveau *mellah*.

1.3 Le nouveau *mellah* associé à un phénomène de migration vers de nouveaux quartiers et un plus large projet de "renaissance" juive?

L'étude de cas de la famille Berdugo nous amène à nous interroger sur les raisons ou les motifs qui amènent des individus ou des familles de la communauté juive de Meknès à demeurer au vieux *mellah* ou sinon, à aller habiter dans d'autres quartiers comme le nouveau *mellah*. S'agit-il d'un déplacement progressif, dans un premier temps vers le nouveau *mellah*, et ensuite la "ville nouvelle" (ville coloniale)? À la lumière du parcours, des choix et des décisions d'Eliezer et de ses frères et sœurs, il y a lieu de se demander si le choix de se déplacer et d'aller habiter au nouveau *mellah* ou à la lisière de la ville nouvelle n'est pas aussi en partie lié à l'émergence d'un mode de vie propre à une classe moyenne juive au Maroc à l'époque du Protectorat. Si oui, quelle est l'origine de cette classe moyenne? Quels sont ses principaux secteurs d'activité? Occupe-t-elle des fonctions commerciales spécialisées depuis l'arrivée des Français? Peut-on relier l'émergence d'une classe

40. Jessica Marglin, "Poverty and Charity in a Moroccan City: A Study of Jewish Communal Leadership in Meknes, 1750-1912," in *The Convergence of Judaism and Islam: Religious, Scientific, and Cultural Dimensions*, eds. Michael M. Laskier & Yaacov Lev (Gainesville: University Press of Florida, 2011), 314-6.

moyenne juive à Meknès à l'influence économique de la colonisation européenne sur la ville elle-même, qui serait devenue en quelque sorte une ville-garnison?⁴¹

L'arrivée à Meknès d'une base militaire française provoque sans conteste un boom économique et immobilier qui conduit à la création de nouveaux quartiers dans le périmètre de la base, et de toute une nouvelle ville, avec de nouvelles écoles, de nouveaux commerces, des églises, etc. Des commerçants juifs, qui possédaient comme Eliezer un commerce de savon voient le commerce des grains qu'ils ont contribué à créer, exploser: "Mon grand-père, c'est lui qui a créé le marché aux grains. À Meknès, avec Mohamed El Oud, ils sont les créateurs du marché aux grains" qui était installé "au-delà de la médina" se rappelle Armand, le fils d'Eliezer. D'autres familles, comme les Cohen, qui tiennent un commerce de sucre et d'huile, voient aussi leurs activités s'épanouir et deviennent plus prospères.⁴² Alors que les carrières administratives sont réservées aux Français, peu de juifs se qualifient pour entrer dans la fonction publique marocaine, et ils se spécialisent plutôt dans divers types de commerce, et dans les emplois du tertiaire, également en plein essor, comme employés de banques, secrétaires, coiffeuses, couturières, etc. L'essor de cette classe commerciale présente un contraste frappant avec l'appauvrissement généralisé d'autres plus petits commerçants, boutiquiers et artisans qui ont plutôt souffert de la présence coloniale française et vécu une forme de déchéance sociale et économique.⁴³

On peut également tenter d'évaluer, à travers l'étude de cas de la famille Berdugo, l'influence de phénomènes sociaux liés à l'émergence d'une bourgeoisie ou d'une classe moyenne, notamment d'une forme d'émulation qui se développe à travers l'éducation reçue dans les écoles de l'AIU (et dans la sociabilité entretenue entre anciens de

41. Tolédano, *Le temps du Mellah*, 138-9; Trevisan Semi et Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*, 11. Des négociants juifs servaient d'intermédiaires commerciaux pour la fourniture aux forces militaires françaises, notamment à partir de la Première Guerre mondiale, ou comme représentants pour des firmes étrangères. Voir Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc*, 427-8.

42. Sur le rôle des juifs dans le commerce local, notamment des céréales, voir Trevisan Semi et Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*, 63.

43. Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc*, 431.

l'AIU), qui participe plus ou moins directement à un plus large projet de “renaissance juive” et au phénomène de “rehébraïisation” évoqué par Daniel Rivet.⁴⁴ La construction de l'école Talmud Torah en 1930, qui accueille des centaines d'enfants chaque année, fait ainsi du nouveau *mellah* un pôle de la vie juive à Meknès. Armand se souvient d'ailleurs des décisions qui ont mené à la construction de cette école.

“Dans le temps où mon père était président de la communauté de Meknès, il avait suggéré au comité de construire un grand Talmud Torah pour abriter au moins 2000 élèves. Il leur a donné comme argument: “Messieurs,” leur a-t-il dit, “jusque-là, chaque année nous recevons des ramasseurs de fonds de Hébron, Israël pour alimenter leurs yeshivot, pourquoi ne ferions-nous pas la même chose en créant nos yeshivot et un grand Talmud Tora qui fera de nous véritablement et de notre jeunesse, une pépinière d'étudiants. C'est peut-être le meilleur héritage que nous pouvons laisser à nos générations futures.” Le comité a applaudi et a accepté bien entendu le ramassage de fonds et mon père a ajouté, “Messieurs, nous nous adressons aux notables qui, par un élan de solidarité, ont la possibilité de nous aider dans cette œuvre gigantesque, de nous offrir des cadeaux financiers pour nous permettre précisément cette construction (avec les familles Toledano, Elkrief). Mais ceux qui ne veulent pas nous donner, qu'ils nous prêtent de l'argent mais sans intérêt parce que sinon on s'adresserait aux banques. Et on leur donnera comme garantie la taxe que nous percevrons sur les viandes et sur les vins. Ça sera leur meilleure garantie.”⁴⁵

L'école, raconte Armand, finalement ouverte “grâce à des fonds ramassés auprès de toute la communauté, est installée sur un hectare de terrain et comprend une grande synagogue, deux étages, un préau.” Elle accueille des élèves venant de partout, et offre des cours du soir aux adultes, “des gens qui travaillaient et qui venaient prendre des

44. Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, 57.

45. Entretien avec Armand Berdugo, Paris, octobre 2018. Jessica Marglin évoque elle aussi les visites à Meknès d'émissaires de Palestine et la collecte de dons destinés aux juifs de Terre sainte, de même que la collecte d'autres taxes sur des produits de consommation usuelle visant à financer des œuvres caritatives locales. Marglin, “Poverty and Charity,” 306.

cours. C'est ainsi que Meknès a été une ville pilote pour le rabbinat et c'est pour cela du reste que Meknès a essaimé dans plusieurs villes du Maroc, avec plusieurs rabbins qui y ont été formés.⁴⁶ Ce projet de construction de l'école Talmud Torah permet de comprendre qu'à cette époque, pour certains notables comme pour de jeunes juifs "évolués" de la communauté, la continuité d'une vie juive imbriquée dans la ville musulmane, typique de la vie dans l'ancien *mellah*, semble ne plus être souhaitable. Le colonialisme français imposé par la résidence et intériorisé via l'entreprise éducative de l'AIU autorise la vie communautaire traditionnelle, l'enseignement de l'hébreu dans les écoles de l'Alliance, mais tend par ailleurs à effacer l'environnement musulman. D'une certaine façon, ce projet de renaissance juive implique une volonté de se séparer encore plus du reste de la population musulmane et d'une influence jugée négative sur la communauté juive locale.⁴⁷

Le nouveau *mellah* et le projet de "renaissance" juive

L'émergence de la presse au Maroc et le rôle joué par les juifs, des anciens de l'AIU, dans le développement d'une presse juive francophone, contribuent à stimuler ce phénomène de renaissance juive, un phénomène de recomposition et de restructuration communautaire qui témoigne de la résilience de ces populations depuis plusieurs siècles. Dans cette presse, qui comprend des journaux comme *La Liberté/El Horia* publiée en français et en judéo-arabe à Tanger (1915-1922), puis remplacée par *L'Avenir illustré* (1926-1940) suivie de *NOAR* (une publication sioniste qui paraît à Casablanca de 1945 à 1952), on vante et propage des idées modernes (nourriture, vêtements, mode, etc.) et un projet plus large d'émancipation et de "renaissance" juive.⁴⁸ Cette presse témoigne de la grande fluidité des positionnements à l'égard du

46. Entretien avec Armand Berdugo, Paris, octobre 2018.

47. Mohammed Kenbib, "Muslim-Jewish Relations in Contemporary Morocco," in *Jewish Culture and Society in North Africa*, eds. Emily Gottreich & Daniel J. Schroeter, (Bloomington: Indiana University Press, 2011), 27-8; Mohammed Kenbib, "Moroccan Jews and the Vichy Regime, 1940-42," *The Journal of North African Studies* 19, no. 4 (2014): 542.

48. Pierre Cohen, *La presse juive éditée au Maroc, 1870-1963* (Rabat: Éditions et Impressions Bouregreg Communications, 2007).

sionisme, du nationalisme marocain et de l'émancipation promise par le colonialisme avant la Seconde Guerre mondiale.

Jessica Marglin s'est intéressée à la signification de cette modernité pour les membres d'une association d'anciens élèves de l'AIU dans le contexte de l'émergence de la presse au début du XX^e siècle à Tanger. Ces anciens de l'AIU, se définissant eux-mêmes comme modernes, envisagent un projet de modernité pour les juifs marocains dans leur ensemble devant se réaliser en dehors d'une culture musulmane ayant soi-disant exercé une influence négative sur les juifs du Proche-Orient et au Maghreb.⁴⁹ L'article de Marglin permet en fait de mieux comprendre le rôle central joué par des anciens de l'AIU dans l'émergence de la presse marocaine⁵⁰ et le rôle de celle-ci dans la dissémination et l'explication à une plus large échelle de ce projet de renaissance et de modernité. Elle souligne comment des diplômés de l'AIU prennent part au développement d'une nouvelle sociabilité, ainsi qu'à la contestation, à la redéfinition et au renouvellement de la classe dirigeante au sein de la communauté juive locale.⁵¹ Joseph Tolédano évoque lui aussi l'influence de cette nouvelle génération de juifs formés dans les écoles de l'Alliance sur la direction de la communauté juive de Meknès à partir des années 1930, et notamment de David Benaroch, un riche commerçant local qui préside à l'inauguration de la nouvelle école de l'AIU.⁵² Il ne semble toutefois pas y avoir une semblable influence des anciens élèves de l'AIU dans le cas de la construction du nouveau *mellah* de Meknès. Cette volonté communautaire de s'installer au nouveau *mellah* est-elle donc associée plutôt à un projet des notables locaux qu'aux idées véhiculées par une nouvelle génération formée dans les écoles de l'AIU? L'arrivée de Joseph Berdugo comme président de la communauté de Meknès (il occupe ce poste de 1935 à 1968) marque en fait l'arrivée de notables favorables à un tel renouveau urbain. Aidés de la presse locale, qui, à Meknès aussi, joue un rôle non négligeable

49. Jessica Marglin, "Modernizing Moroccan Jews: The AIU Alumni Association in Tangier, 1893-1913," *The Jewish Quarterly Review* 101, no. 4 (2011): 575-6, 591-2.

50. Marglin, "Modernizing Moroccan Jews," 580-1. L'auteure donne l'exemple d'un mouvement formé en 1890 autour de Haim Benchimol, propriétaire d'un journal de langue française, qui rassemblait des anciens de l'AIU.

51. Marglin, "Modernizing Moroccan Jews," 602.

52. Tolédano, *Le temps du Mellah*, 137.

dans la naissance du nouveau *mellah* dans les années 1920, ces “juifs évolués” rappellent les conditions de vie difficiles et de surpopulation du “vieux *mellah*” et mènent la charge auprès des autorités du Protectorat pour faire valoir la nécessité d'un tel projet.⁵³

1.4 Origines et construction du nouveau *mellah* en 1924

À l'origine de la construction du nouveau *mellah* de Meknès, on trouve divers acteurs locaux, qu'ils soient issus de l'ancienne élite de notables, de cette nouvelle génération formée aux écoles de l'AIU (une classe moyenne juive émergente) ou encore d'une élite d'investisseurs et de spéculateurs européens. La création d'un nouveau *mellah*, aux côtés de l'ancien, apparaît comme une solution communautaire originale pour Meknès, qui est un cas unique au Maroc, avec ses deux *mellahs*. Même si l'idée d'une extension ou d'une rénovation du *mellah* a été envisagée au moins depuis la fin du XIX^e siècle,⁵⁴ le projet d'un nouveau *mellah* ne s'est concrétisé qu'autour de 1922-1923, à la suite de l'initiative d'un banquier local (issu de l'élite européenne), du nom de Myrtil Mas, propriétaire depuis 1913 d'un terrain vague (inoccupé), sur une colline bordant le *mellah* de Meknès.⁵⁵ Le Conseil des Communautés, dont les membres étaient nommés par la résidence, a dû négocier l'achat du terrain et obtenir les autorisations de construire ce nouveau quartier auprès des autorités du Protectorat. La fondation en 1927 à Meknès d'une association des anciens élèves de l'AIU signale aussi dans ce contexte l'émergence d'une nouvelle classe dirigeante appelée à prendre une place de plus en plus importante dans la gestion des affaires de la communauté juive locale.

L'originalité du nouveau *mellah* de Meknès réside aussi dans le fait qu'il est situé à proximité de l'ancien *mellah*, ce qui fait en sorte

53. Trevisan Semi et Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*, 58.

54. La question de l'amélioration des conditions de vie au *mellah* et de l'accès au logement préoccupaient déjà à la fin du XIX^e siècle des organisations comme l'AIU et l'AJA qui faisaient pression sur le makhzen pour effectuer des travaux d'agrandissement et de rénovation. Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc*, 316-20.

55. Selon Emanuela Trevisan Semi, le nom du propriétaire de la banque est Myrtil Mas alors que Joseph Tolédano évoque un certain A. (?) Mas tout en mentionnant aussi le nom de Myrtil Mas (p. 18) comme étant à l'origine du nouveau *mellah* de Meknès. Peut-être s'agit-il de membres et associés de la même famille. Tolédano, *Le temps du Mellah*, 18, 166; Trevisan Semi et Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*, 58-9.

que la transition du vieux au nouveau *mellah* n'était pas nécessairement brutale, et que les liens familiaux et communautaires pouvaient être plus facilement maintenus à partir du nouveau *mellah*, tout juste à côté de l'ancien, qu'en ville nouvelle, située à plus de trois kilomètres et qui marquait "une véritable rupture physique avec le milieu traditionnel."⁵⁶ Ce sont là certains éléments – combinés à l'opposition des dirigeants de la communauté juive de Meknès à l'installation en ville nouvelle⁵⁷ – qui expliquent en partie la naissance progressive d'un quartier autour du nouveau *mellah* de Meknès, qui demeure une solution tout à fait unique à cette ville au Maroc. La vaste majorité de la population juive locale continua ainsi à habiter au vieux *mellah*, ou sinon au nouveau *mellah* pour certaines familles parmi les plus aisées. Ce n'est en fait qu'au cours des années 1950 et 1960 que bon nombre d'entre elles quitteront finalement le quartier pour s'établir en ville nouvelle.⁵⁸

Il faut de surcroît souligner que les efforts financiers pour l'aménagement (les frais d'infrastructure) du nouveau *mellah*, comparativement à la ville nouvelle européenne, ont été assumés dans une large part par le banquier Myrtil Mas, propriétaire du lotissement, et par les membres de la communauté juive locale qui y ont par la suite fait l'acquisition de terrains privés. L'administration du protectorat n'a pas accordé d'appui financier pour la construction des infrastructures (voierie, égouts, aqueduc) du nouveau *mellah* et "l'effort financier de la ville s'est porté presque intégralement sur [la] ville nouvelle."⁵⁹ Même le raccordement aux réseaux municipaux d'adduction d'eau et de distribution d'électricité n'a été finalisé que plusieurs années plus tard.⁶⁰ En ce qui concerne l'arrivée et l'établissement progressif des résidents dans le nouveau quartier, il appert qu'un homme du nom de

56. Tolédano, *Le temps du Mellah*, 193; Trevisan Semi et Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*, 59.

57. Selon Joseph Tolédano, au moment où prenait forme la ville nouvelle à Meknès au début des années 1920, le chef des Services municipaux, M. Maire, proposa que des familles de la communauté juive s'y installent, à la frontière, semble-t-il, entre la ville nouvelle et la médina, mais le président de la communauté, Mimoun Benabou s'opposa à ce projet. Tolédano, *Le temps du Mellah*, 164-5.

58. Trevisan Semi et Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*, 19-20, 59.

59. Tolédano, *Le temps du Mellah*, 168-9, 172.

60. Ibid., 172.

Baruch Tolédano, un des rares juifs de Meknès parti dès 1920 s'installer en ville nouvelle, se soit lui-même porté acquéreur d'un lot dans ce qui devait devenir le nouveau *mellah* et qu'il ait même été agent pour la vente de terrains au nouveau *mellah*.⁶¹

Malgré un certain engouement entourant la naissance progressive d'un quartier au nouveau *mellah*, habité par les familles les plus aisées, la crise du logement à Meknès persiste. L'ancien *mellah* voit affluer des populations qui viennent d'autres quartiers pour s'y établir, à proximité des commerces et dans des logements laissés vacants par le départ des juifs ailleurs. Lorsque les familles juives finissent par quitter le nouveau *mellah* entre les années 1950 et 1970 (d'abord pour la ville nouvelle et ensuite pour l'étranger), elles y sont alors remplacées par des familles musulmanes aisées.⁶² L'originalité de la configuration urbaine à Meknès est justement le fait que le vieux et le nouveau *mellah* font en quelque sorte partie d'une seule et même entité, juxtaposés l'un à côté de l'autre, et représentant sans doute ainsi pour certains membres de la communauté "une possibilité de promotion naturelle, un exemple à suivre, un défi à relever."⁶³ Très rapidement, sont inaugurés au nouveau *mellah* la synagogue Yehoshua Berdugo (1926) de même qu'une école de l'AIU (1930).⁶⁴ Le nouveau *mellah* offre en quelque sorte aux juifs "évolués" qui se veulent modernes l'occasion de repenser leur rapport à la tradition et d'inscrire ou de marquer leur présence dans le tissu urbain de ce nouveau quartier, notamment via la construction de nouvelles synagogues.⁶⁵ Cette stratégie ne semble pas réellement si étrangère à la situation du commerçant Eliezer Berdugo qui continue à jouir lui-même d'un certain prestige et d'un capital culturel au centre d'une communauté et d'un environnement "traditionnels," dans le quartier du vieux *mellah* où il demeure le propriétaire foncier d'une grande maison et d'une synagogue et un personnage bien connu de tous.

61. Ibid., 171.

62. Trevisan Semi et Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*, 20.

63. Tolédano, *Le temps du Mellah*, 171.

64. Ibid., 172, 193

65. Trevisan Semi et Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations*, 62.

Conclusion

Cette étude de cas permet de clarifier les stratégies résidentielles divergentes au sein de la communauté juive de Meknès de l'entre-deux-guerres, sous le protectorat français. L'organisation spatiale communautaire révèle des détails intéressants sur la capacité des élites locales de tirer profit des changements économiques imposés par la colonisation française et de se saisir de quelques occasions qu'elle offre pour repenser leur environnement urbain et leur avenir sans pour autant rompre d'importants liens avec leur communauté. Les migrations urbaines qui accompagnent ces changements servent de vecteur au regroupement de ces populations dans des espaces urbains qu'elles peuvent redéfinir. En fait, la circulation entre ces différents lieux d'habitat urbain permet de maintenir une certaine fluidité tant dans les rapports intracommunautaires qu'intercommunautaires, alors que ceux-ci sont redéfinis par le Protectorat sur des lignes de clivages ethno-religieuses strictes. Le choix d'Eliezer de demeurer au vieux *mellah* de Meknès lui permet de conserver des liens sociaux avec ses clients et ses locataires musulmans de même qu'avec d'autres familles de l'élite juive locale qui font également le choix de demeurer dans le quartier. Le choix différent de ses frères plus jeunes de quitter le vieux *mellah*, d'abord pour le nouveau *mellah*, et ensuite pour la périphérie de la ville nouvelle, ne signifie pas pour autant qu'ils rompent tous les liens avec leur communauté et qu'ils adoptent à part entière le modèle de vie urbaine ou les préceptes de l'entreprise coloniale comme le suppose l'image du "juif évolué."

Bien que le phénomène de renaissance juive au Maghreb soit généralement interprété comme un effet de la colonisation française et de l'activité locale de l'Alliance israélite universelle, l'étude de cas des stratégies résidentielles au sein de la communauté juive de Meknès permet de nuancer les schémas d'identification communautaire en contexte colonial. Malgré les difficultés associées à la modernisation de l'environnement urbain dans le contexte du Protectorat français au Maroc, ou à l'installation en ville nouvelle, cette étude de cas de la famille Berdugo montre une grande capacité d'adaptation et de survie au sein de la communauté juive de Meknès. Cela passe par le fait de

parler plusieurs langues, de pouvoir commercer avec tous les groupes, ou dans le cas présent, de développer des stratégies résidentielles tout à fait originales dans un environnement urbain où les juifs ne sont pas réellement encouragés à s'installer en ville nouvelle, ni par les autorités coloniales qui préfèrent préserver les frontières entre différentes communautés, ni par leurs propres chefs communautaires qui voient d'un mauvais œil une rupture physique avec le *mellah* qui entraînerait forcément une rupture spirituelle.

Ce sont là quelques raisons qui expliquent l'établissement des juifs pourtant "évolués" et francisés dans un autre *mellah* plutôt que dans les quartiers d'une ville nouvelle coloniale en pleine expansion, qui n'ont de mixte que le nom. Ce phénomène de ségrégation spatiale, bien étudié pour les ghettos, ces lieux limitrophes aux circulations restreintes, doit ainsi être complété par l'analyse des *mellahs*, dont ceux de Meknès offrent un exemple particulièrement saisissant. On a ici la création de toute pièce d'un quartier urbain occidentalisé, par des populations qui "préfèrent" l'entre-soi communautaire à l'hostilité de la ville nouvelle, où ils se trouveraient coincés entre la ville coloniale française et la médina, à prédominance musulmane.

Les entretiens menés avec des membres de la famille Berdugo permettent aujourd'hui de mieux comprendre les différentes formes d'attachement mémoriel ou catégories d'appartenance (nationalisme marocain, assimilation à la culture française, ou sionisme politique) évoqués par Hissong. Si un idéal sioniste fort s'incarne par exemple chez la femme de Eliezer (qui, comme beaucoup d'autres juifs de sa communauté, rêvait de Jérusalem, mais a fini ses jours à Meknès), la coexistence simultanée de plusieurs formes d'appartenance communautaire est néanmoins perceptible à travers les parcours et les stratégies d'habitat urbain de différents individus de la famille Berdugo évoqués ici. On retrouve au sein d'une même famille des positionnements différents par rapport à la présence coloniale et l'attraction d'un nouveau modèle de vie urbaine au nouveau *mellah* ou en ville nouvelle, mais néanmoins la persistance du rôle traditionnel des élites au sein de leur communauté et d'une forme de convivialité entre musulmans et juifs.

L'histoire de la naissance du nouveau *mellah* de Meknès présente un aperçu de la complexité des rapports qui existent alors entre colonisateurs et colonisés, et entre musulmans, juifs et chrétiens au Maroc de l'entre-deux-guerres, ainsi que la capacité d'agir des uns et des autres dans ce contexte. Si certains juifs ont pu bénéficier de l'ascension sociale promise par la colonisation et d'une forme certes originale, mais limitée, de modernisation de leur habitat urbain, la vaste majorité d'entre eux demeure néanmoins à l'écart de ces changements, continuant à vivre côte à côte avec la population musulmane du quartier de l'ancien *mellah*. La migration vers le nouveau *mellah* ou la ville nouvelle apparaît en fait comme une sorte de "soupape," une solution originale de modernisation urbaine dans un contexte de manque d'espace et de pression induite par une crise du logement. Elle satisfait les aspirations de mobilité sociale et résidentielle d'individus privilégiés et utiles à l'entreprise coloniale tout en demeurant conforme tant à la philosophie urbanistique du résident général Lyautey qu'aux principes politiques du protectorat. Ces migrations ne remettent donc pas en question les structures et rapports sociaux traditionnels ou l'équilibre intercommunautaire dans un contexte colonial.

À Meknès comme ailleurs au Maroc, la "modernisation" des anciens quartiers de la ville ou la construction de nouveaux quartiers pour faire face au problème de surpeuplement des quartiers résidentiels traditionnels – ne s'amorce que trop peu trop tard au milieu du XX^e siècle alors que s'enclenchent d'autres phénomènes de migration massive qui transformeront le paysage urbain et humain du Maroc.