

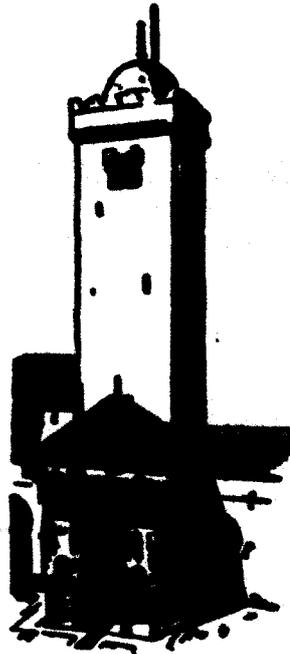


Université Mohammed V

FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

RABAT

HESPÉRIS TAMUDA



Actes du colloque international

**LES MINORITES ETHNIQUES ET RELIGIEUSES
DANS LE MONDE ARABO-MUSULMAN**

Rabat 28-30 novembre 1995

Vol. XXXVII - Fascicule unique

1999

HESPERIS TAMUDA

Sous le patronage
du Doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
Saïd BENSÂÏD ALAOUI

* * *

Comité de Rédaction
Brahim BOUTALEB
Mohamed EZROURA
Rahma BOURQIA
Abderrahmane EL MOUDDEN
Mohammed KENBIB
Abdelahad SEBTI
Jamaâ BAÏDA

La revue Hespéris - Tamuda est consacrée à l'étude du Maroc, de sa société, de son histoire, de sa culture et d'une manière générale aux sciences sociales de l'Occident musulman. Elle paraît annuellement en un ou plusieurs fascicules. Chaque livraison comprend des articles originaux, des communications, des études bibliographiques et des comptes-rendus en arabe, français, anglais, espagnol et éventuellement en d'autres langues.

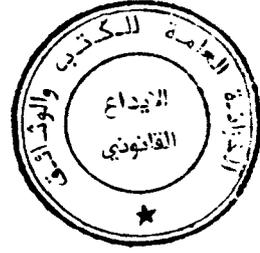
Les textes, dûment corrigés, doivent être remis en trois exemplaires dactylographiés, en double interligne et au recto seulement. Les articles seront suivis de résumés dans une langue différente de celle dans laquelle ils sont publiés. Les textes non retenus ne sont pas retournés à leurs auteurs. Ceux-ci en seront avisés. Les auteurs reçoivent un exemplaire du volume auquel ils auront contribué et cinquante tirés à part de leur contribution. Les idées et opinions exprimées sont celles de leurs auteurs et n'engagent en rien Hespéris-Tamuda.

Le système de translittération des mots arabes utilisés dans cette revue est le suivant:

ء ,	ر r	غ gh
ب b	ز z	ف f
ت t	س s	ق q
ث th	ش sh	ك k
ج j	ص ş	ل l
ح ħ	ض ḍ	م m
خ kh	ط ṭ	ن n
د d	ظ ẓ	ه h
ذ dh	ع ʿ	و w
		ي y

Voyelles brèves	Voyelles longues	Diphthongues
ا a	آ ā	او aw
و u	ū	وي ay
ي i	ī	

Pour toute demande d'abonnement ou d'achat, s'adresser au Service des Publications, des Echanges et de la Diffusion, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, BP. 1040, Rabat.



HESPÉRIS
TAMUDA



Université Mohammed V
FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES
RABAT

HESPÉRIS TAMUDA

Actes du colloque international

**LES MINORITES ETHNIQUES ET RELIGIEUSES
DANS LE MONDE ARABO-MUSULMAN**

Rabat 28-30 novembre 1995

*Vol. XXXVII - Fascicule unique
1999*

*Tous droits réservés à la Faculté
des Lettres et des Sciences Humaines
de Rabat (Dahir du 29/07/1970)*

Ouvrage publié dans le
cadre du compte hors budget

*Dépôt légal N° 31/1960
ISSN 0018-1005*

*Composition : ANCYF Znaïdi Rabat
Impression : Imprimerie NAJAH EL JADIDA - Casablanca*

HESPERIS TAMUDA

Vol. XXXVI, Fascicule unique (spécial)

1998

SOMMAIRE - SUMARIO

- Présentation 9

PREMIERE PARTIE

- Abraham L. UDOVITCH.** - Juifs et Musulmans en Sicile aux XIe-XIIIe siècles : Espace et communication 15

- Jean-Pierre MOLÉNAT.** - Point de vue sur la permanence et l'extinction de la minorité chrétienne dans l'Occident musulman médiéval 31

- Mohammed HAMMAM.** - Les minorités ethniques dans les cours royales de l'Occident musulman au Moyen-Age 49

- Bernard VINCENT.** - La rivière morisque 59

- Lucette VALENSI.** - La deuxième mort de Sabbataï Sevi, ou la fin des Saloniciens de Turquie 71

DEUXIEME PARTIE

- Simon LÉVY.** - L'offensive ibérique du XV^e siècle. et le devenir de la minorité juive marocaine 87

- Mercedes GARCIA-ARENAL et Gerard WIEGERS.** - Au-dessus des frontières: Samuel Pallache 99

PRESENTATION

La question des minorités ethniques, religieuses et culturelles demeure, de manière générale, d'une extrême complexité, et ce, quels que soient l'approche sous laquelle elle est étudiée et les progrès réalisés, principalement dans le monde anglo-saxon, par la recherche portant sur les phénomènes intercommunautaires et l'éthnicité.

C'est pourquoi le Colloque international dont les *Actes* sont publiés dans le présent ouvrage s'est limité à une aire géographique et culturelle particulière, le monde arabo-musulman en l'occurrence. Il s'est essentiellement assigné l'analyse des fondements et des aspects les plus significatifs de la cohabitation entre Musulmans, Juifs et Chrétiens en terre d'Islam.

Outre l'esquisse d'une sorte d'état des lieux et l'évocation des principales interrogations que suscite un tel objet d'étude, il s'agissait de tenter d'appréhender, dans le cadre de cette rencontre qui se voulait pluridisciplinaire, les principales caractéristiques de ces minorités, les composantes de leur identité, leurs spécificités et les mécanismes de «régulation» de leurs relations avec la majorité elle-même d'ailleurs parfois plurielle, notamment sur les plans ethnique et linguistique ; tout cela en prenant soin de situer les faits dans le contexte qui fut le leur, c'est-à-dire en tenant étroitement compte de la fluctuation dans le temps et l'espace des rapports intercommunautaires et de la diversité des facteurs de tous ordres, tant internes qu'externes les ayant infléchis dans un sens ou un autre

C'est, notamment, dans cette perspective que sont exposés le cadre et les conditions dans lesquels les minoritaires ont évolué et ont réussi à assurer à travers les siècles leur pérennité, leur singularité et leur cohésion interne en tant que groupe malgré les vicissitudes et les aléas ayant mis, à diverses époques, à rude épreuve non seulement pareille permanence et la coexistence intercommunautaire mais aussi l'ensemble de la société et de l'Etat au sein duquel ils vivaient.

La cohabitation entre Musulmans, Juifs et Chrétiens en terre d'Islam, a été marquée, du fait même de la longue durée dans laquelle elle s'est inscrite, par toutes sortes d'influences mutuelles, voire d'interpénétrations. En dépit des limites explicites ou plus diffuses que majorité et minorité (s) se traçaient pour préserver leurs «différences» respectives, leurs contacts et leurs échanges n'en ont pas moins contribué de manière significative à façonner ce qui, à la longue, a fini par former un patrimoine culturel commun dans lequel se sont fondus et amalgamés les apports des uns et des autres.

Bernard ROSENBERGER. - Les Juifs au Maroc dans la première moitié du XV ^e siècle	113
Khalid BEN SRHIR. - Présentation d'un document inédit sur le mellah de Marrakech à la fin du XIX ^{ème} siècle	163
Jamaâ BAIDA. - La presse juive au Maroc entre les deux guerres	171
Mohammed KENBIB. - Les Juifs du Maroc pendant la Deuxième guerre mondiale. La phase 1939-1942	191
Edmond Amran EL MALEH. - Témoignage d'une expérience : Le parcours d'un Juif marocain	207

COMPTES -RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Jacques THIRY. - Le Sahara Libyen dans l'Afrique du Nord médiévale (Mohammed HAMMAM)	215
Nicolas MICHEL . - Une économie de subsistances. Le Maroc précolonial (Mohamed HOUBBAIDA).....	218
Michel ABITBOL . - Les commerçants du roi (Tujjar-as-Sultan) : Une élite économique judeó marocaine aux XIX ^{ème} siècle, (Jamaâ BAIDA).....	221
António de SALDANHA. - Cronica de Almançor, sultão de Marrocos (1578-1603). - (Otman MANSOURI) (en langue arabe).....	7
Daniel RIVET. - Le comité France -Maghreb : réseaux intellectuels et d'influence face à la crise marocaine (1952-1955) (Brahim BOUTALEB) (en langue arabe).....	9
Abdelkader KAIQUA. - Casablanca, l'industrie et la ville (Brahim BOUTALEB) (en langue arabe).....	13

décennies (1948 -1967), ont réduit les communautés juives, réparties naguère à travers tout le pays, à une sorte de *communauté témoin* essentiellement concentrée à Casablanca (mais toujours présente aussi à Rabat, Fès, Marrakech et ailleurs). C'est avec cet arrière - plan que se situe le propos d'un témoin de l'époque (E.A. El Maleh).

En dépit de son cachet nécessairement personnel et subjectif le point de vue de l'auteur de «*Parcours immobile*» et de «*Mille ans, un jour*» n'est pas en fait, à certains égards, totalement éloigné de l'approche spécifique de l'historien. Par des voies différentes il rejoint les préoccupations de celui-ci et de sa discipline; l'histoire, écrit, en effet, Fernand Braudel, « *n'est pas autre chose qu'une constante interrogation des temps révolus au nom des problèmes et curiosités, et même des inquiétudes et des angoisses, du temps présent qui nous entoure et nous assiège*».

Mohammed KENBIB

Ce legs qui a résisté à l'usure du temps et, dans lequel ils se «reconnaissent» tous, était partie intégrante de la manière dont ceux qui l'avaient en partage se percevaient par rapport au reste du monde et, inversement, appréhendaient les autres « nations » et les «frontières»qui les en séparaient.

A titre comparatif, et dans une sorte d'inversion de la perspective, il était également utile d'examiner des cas où, du fait de la Reconquête chrétienne et de ses succès territoriaux, les Musulmans, «majoritaires» auparavant et maîtres du pouvoir politique, devenaient à leur tour des «minoritaires» et se voyaient contraints de développer des stratégies comparables à certains égards, dans le cas de l'Espagne notamment, à celles de juifs devenus «marranes» après 1492.

Des communications ont ainsi traité des «*Juifs et des Musulmans en Sicile*» (A.L. Udovitch) et de «*La rivière morisque*» (B.Vincent). Elles seraient à mettre en parallèle avec celles qui ont été consacrées à «*La permanence et l'extinction de la minorité chrétienne dans l'Occident musulman médiéval*» (J.M. Molénat) et aux «*Minorités ethniques dans les cours royales de l'Occident musulman au Moyen-Age*» (M. Hammam) - des Slavons dans le cas d'espèce.

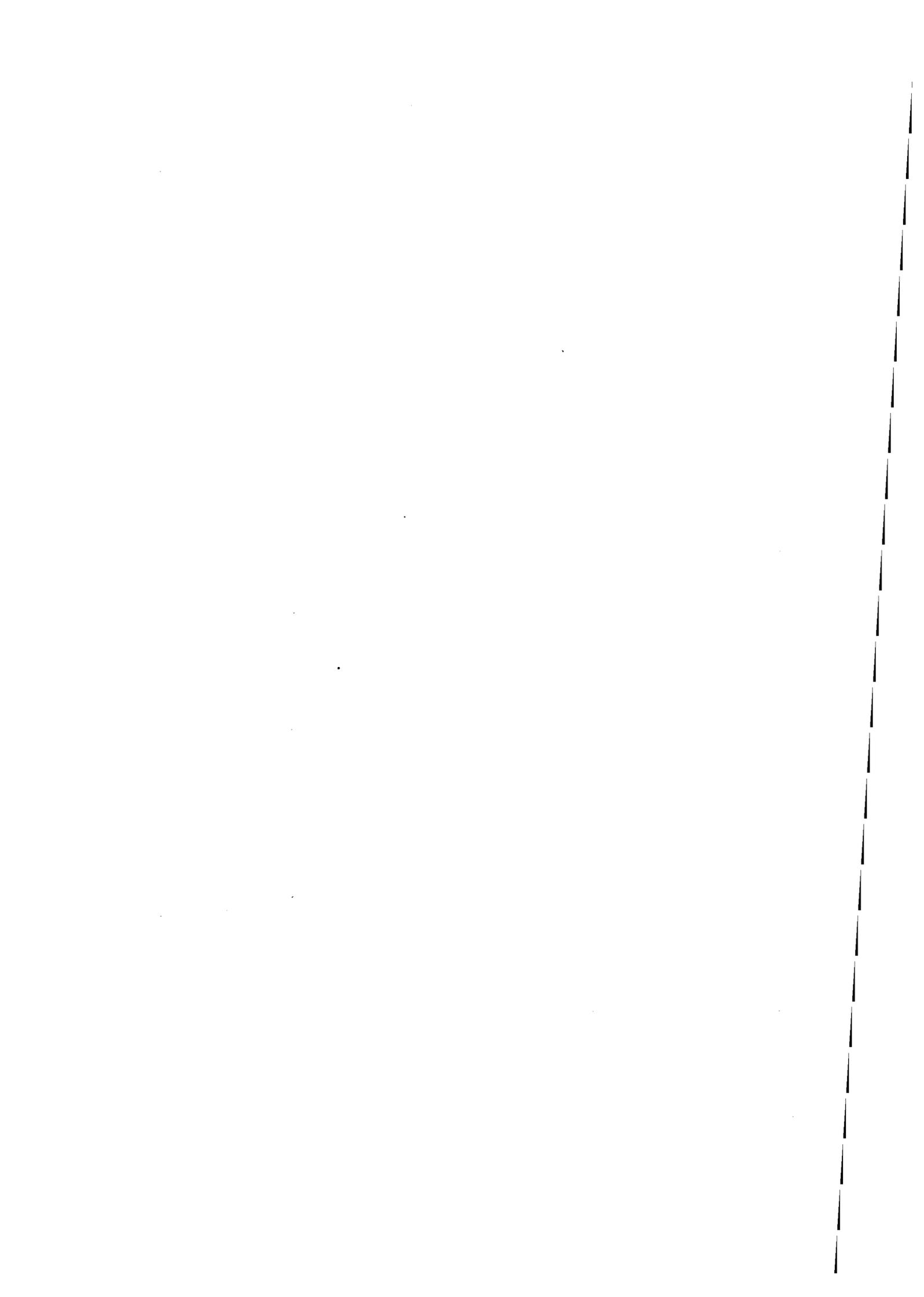
Même si, dans son souci d'appréhension du phénomène minoritaire dans l'ensemble du monde arabo-musulman, le colloque se voulait initialement «ouvert» à des études de cas à partir de l'expérience des «milleets» de l'empire ottoman ; quasiment, seul l'exemple de «*La deuxième mort de Sabbataï Sevi ou la fin des Saloniciens de Turquie*» a été l'objet d'une présentation fondée à la fois sur des archives et des enquêtes de terrain. (L. Valensi).

En fait, les communications ont essentiellement porté - pour plus de la moitié sur les communautés juives du Maroc, principalement au lendemain de «*L'offensive ibérique du XVe siècle*» (S. Lévy), c'est-à-dire de la promulgation de l'Edit d'Expulsion (1492) et de l'occupation de nombreuses places fortes par les Espagnols et les Portugais sur le littoral atlantique et méditerranéen du Maroc (V.B. Rosenberger, M.G. Arenal, G. Wieggers).

La période contemporaine a été étudiée essentiellement dans le contexte général des mutations subies par le Maroc au XIX^e et au XX^e siècles. Les principaux intervenants (J. Baïda, K. Ben Srhir, M. Kenbib) ont, à des degrés divers, axé leur propos sur le processus ayant conduit à la longue, sous les effets cumulatifs de facteurs externes et internes, à la distanciation des rapports inter-communautaires dans le pays, à l'ébranlement, voire la déliquescence, de leurs fondements traditionnels et à la multiplication de signes manifestes de leur détérioration.

De manière plus spécifique, fort déterminants furent à cet égard précisément les profonds bouleversements survenus pendant la Deuxième guerre mondiale et au lendemain de la proclamation de la création de l'Etat d'Israël. Ils provoquèrent, après 1947 - 1948, des vagues successives d'émigration qui, en moins de trois

PREMIERE PARTIE



JUIFS ET MUSULMANS EN SICILE AUX XI^e-XIII^e SIÈCLES

Espace et communication

Abraham L. UDOVITCH

I. LES MUSULMANS PEUVENT-ILS VIVRE SOUS LA LOI DES INFIDÈLES?

A l'extrême fin du XV^e siècle, Abū al'Abbās Ahmad b. Yahyā al-Wansharīsī, le plus grand juriste de son époque, est consulté sur la question suivante: quelle est la position légale des musulmans vivant dans les territoires qui sont tombés sous la domination chrétienne - autrement dit, l'Espagne. Sa réponse, sous la forme d'une *fatwā*, est sans équivoque, dure, sans compromis. Selon ce grand docteur, les musulmans qui se trouvent pris sous l'autorité de chrétiens doivent partir, abandonner leurs biens et leurs amis, et faire leur *hijra* dans des territoires soumis à la souveraineté de l'Islam. La position de Wansharisi s'appuie sur le modèle du Prophète Muhammad qui, obéissant à Dieu, s'échappa de La Mecque païenne - fit la *hijra* - et se rendit à Médine, invitant tous ses fidèles à suivre son exemple. Les Musulmans de l'Espagne chrétienne devaient en faire autant, sauf les malades, les infirmes et les gens trop faibles, qui devaient différer leur départ vers des terres d'Islam⁽¹⁾.

On doit relever au passage la symétrie entre ce jugement de al-Wansharīsī et l'expulsion imposée du côté chrétien. On observe en effet dans beaucoup de domaines concernant les relations entre minorités et majorités dans la Méditerranée médiévale, qu'il y a une correspondance entre la prohibition imposée par le groupe dominant et les contraintes que s'imposent les groupes dominés.

Quelque 350 ans plus tôt, le juriste malékite al-Imām al-Māzarī, qui était d'origine sicilienne et que l'on voit en activité à Mahdia au milieu du XII^e siècle, est placé devant un problème semblable. On l'interroge sur "les jugements que rendent les cadis en Sicile et sur les témoignages des témoins professionnels - *shuhūd 'udūl* - qui y

(1) La *fatwā* de al-Wansharisi a été édictée et publiée par Hossein Monès sous le titre: *Asnā al-matājir fī bayān ahkām man ghalab 'alā watanihi an-nasārā wa-lam yuhājir*, dans *Sahīfat ma'had ad-dirasāt al-islāmiya fī madrīd*, vol. V (1957), pp.129-191. Monès accompagne le texte d'une introduction qui fournit des informations sur l'auteur et sur le document. La *fatwā*, est publiée sous une forme légèrement différente dans *Mi'yār (Beyrouth, 1981)*, vol. II, pp. 137 sq.

II. FRONTIÈRES POLITIQUES ET COMMUNICATION MÉDITERRANÉENNE.

II.1. Déplacements des juifs et des musulmans

Tout d'abord, dans le monde méditerranéen des XI^e-XIII^e siècles, les frontières politiques ne coïncident pas avec les divisions ethniques et religieuses. Toutes nos sources, anciennes ou plus récentes, démontrent qu'il y avait des déplacements constants entre la Sicile et l'Afrique du Nord, et tout spécialement la Tunisie, mais aussi, à un moindre degré, entre la Sicile, la Libye et l'Égypte. Juifs et musulmans franchissaient dans les deux sens les frontières politiques et religieuses qui séparaient la Sicile et l'Afrique. Les conditions de ces déplacements n'étaient pas exactement les mêmes pour les juifs et les musulmans, et nous connaissons mieux celles qui concernaient les juifs. Mais, autant qu'on puisse le savoir, les autorités normandes de Sicile n'exerçaient aucune surveillance particulière sur l'entrée des juifs et des musulmans sur leur territoire. Ils n'imposaient pas davantage de ségrégation à ces étrangers, comme c'était le cas quelquefois à Byzance. Ceci est tout à fait remarquable, parce que beaucoup de ceux qui venaient de Tunisie et du pourtour de la Méditerranée n'étaient pas simplement des visiteurs de passage ou des commerçants pressés. Ils s'installaient sur l'île de manière permanente, ou du moins y passaient plusieurs années.

II.2. Aspects de la transition entre la Sicile musulmane et la Sicile chrétienne.

Il y a, me semble-t-il, une différence importante entre la manière dont nous comprenons les divisions religieuses dans le monde méditerranéen au Moyen-Âge, et la manière dont les gens de l'époque vivaient ces divisions. Nous avons tendance à considérer comme un événement majeur, comme un tournant dans l'histoire de la Sicile, le passage d'un régime musulman à un régime chrétien. Et de fait, si on prend les choses sur plusieurs siècles, ce qui se passe dans les années 1070 marque un changement capital: la Sicile avait appartenu à l'espace musulman pendant plusieurs siècles. Cette appartenance avait évidemment marqué sa culture religieuse et littéraire; la langue arabe était la langue courante. Or tous ces liens devaient se défaire, et la politique, la langue et la culture siciliennes devaient se reformer et s'orienter vers l'Europe chrétienne.

Mais si ce changement est fondamental sur le long terme, il n'y a pas eu de rupture immédiate et dramatique dans la vie des Siciliens et dans les relations qu'ils entretenaient avec le reste de la Méditerranée. Par exemple, dans les documents de la Geniza du Caire, qui reflètent la vie courante de gens ordinaires, le changement de régime en Sicile ne paraît pas avoir perturbé gravement les échanges épistolaires, sociaux et commerciaux. Les déplacements des marchandises, des hommes, des navires, les échanges de lettres, continuent sans interruption. Le contenu et la forme des échanges ne modifient pas pendant au moins un siècle après la conquête normande, c'est-à-dire, pratiquement, jusqu'à l'avènement de Frédéric II. Il ne faut pas exclure la possibilité que cette continuité ait été plus forte pour les juifs qui, comme Goitein l'a

résident. Ces jugements et témoignages sont-ils recevables quand on ignore si le séjour continu des musulmans en Sicile résulte de leur libre choix ou de la nécessité".⁽²⁾ La réponse est ici plus modérée, plus pragmatique et nuancée. Son auteur ne met pas en cause l'interdiction pour un musulman de rester sous un régime chrétien, il la réaffirme même vigoureusement. Mais il manifeste la préoccupation toute pratique d'assurer des services juridiques réguliers et efficaces aux Musulmans de Sicile. Et il n'est pas vraiment affecté par le fait que les juges et le personnel judiciaire soient nommés par le gouvernement chrétien. Il adopte le principe du *'udhr*, de l'excuse, ou, plus positivement, de l'acceptation de la présence prolongée des musulmans sous un gouvernement infidèle; et sur ce principe, il ne cherche pas à récuser l'autorité des fonctionnaires musulmans en Sicile. De fait, cette *fatwā* légitime la présence institutionnelle des musulmans en Sicile.

Il y a donc un durcissement des positions au cours du Moyen-Age, et une définition plus rigoureuse des frontières entre groupes religieux (et on peut le regretter). Mais nous ne chercherons pas à décrire cette détérioration ni encore moins à l'expliquer. J'essaierai plutôt d'analyser la coexistence entre musulmans, juifs et chrétiens en Sicile aux XI^e-XIII^e siècles et dans le monde méditerranéen de cette époque. Pour les juifs, le passage de la domination musulmane à la domination chrétienne en Sicile ne posait pas les mêmes problèmes juridiques, ou pratiques, qu'aux musulmans. Les musulmans vivaient un renversement de situation qui affectait presque toute leur existence. Pas les juifs.

Quel était, en effet, l'horizon des juifs et celui des musulmans à cette époque, ou dans la période de domination musulmane qui précède, ou quel héritage les Normands avaient-ils laissé?

(2) Abdel-Magid Turki, "Consultation juridique d'al-Imām al-Māzarī sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Tome L (1984), pp. 691-704.

Pour un traitement plus récent de ces deux *fatwās* et du problème de la résidence des musulmans sous un régime non-musulman, voir Abdel-Magid Turki, "Pour ou contre la légalité du séjour des musulmans en territoire reconquis par les chrétiens: Justification doctrinale et réalité historique", in B. Lewis et Fr. Niewöhner eds., *Religionsgespräche im Mittelalter, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien*, Wienbaden, 1992, pp. 305-323.

Pour diverses raisons, le problème que pose au droit musulman la présence historique de communautés musulmanes sous des régimes non musulmans a fait l'objet d'une attention renouvelée de la part des chercheurs et on peut s'attendre à une floraison de travaux dans les prochaines années. Parmi les contributions récentes, les deux suivantes intéressent le débats sur les *fatwās* citées plus haut: Bernard Lewis, "Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under Non-Muslim Rule", *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, volume13:1 (1992), pp. 1-16; Muhammad Khaled Masud, "The Obligation to Migrate: The Doctrine of Hijra in Islamic Law", dans D. Eickelman et J. Piscatori eds., *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, California, 1990, pp. 29-49.

Du point de vue qui nous intéresse ici, il y a quelque chose de merveilleusement symbolique dans la manière dont ibn Yijū écrit à l'adresse de ses deux frères. Il écrit à ses frères "à Mahdia, si Dieu veut, ou n'importe où en Ifriqiyya"⁽⁶⁾ (Ifriqiyya correspond à la Tunisie actuelle). La lettre est envoyée d'Aden en septembre 1149 et elle finit bien par arriver chez ses destinataires; mais ceux-ci ne se trouvent pas en Ifriqiyya, mais précisément à Mazara, en Sicile, où ils étaient venus pour échapper à l'insécurité qui affecte le littoral tunisien. Que les destinataires de la lettre l'aient reçue montre bien que pour ces familles juives, la Sicile et la Tunisie faisaient partie du même espace culturel et économique.

A peu près au même moment, vers 1150, un juif abandonne Tunis avec sa famille en raison des troubles qui y règnent. Il s'arrête en Sicile, avec l'intention d'aller s'établir en Egypte. Mais il est séduit par les charmes de l'île et décide de rester à Palerme. De là, il écrit à son frère en Egypte, pour le convaincre de venir le rejoindre: "...Si tu fais le projet de déménager, le mieux est de venir en Sicile (ou à Palerme), parce que les épices d'Orient se vendent bien ici. Ce serait bien pour le plaisir et pour les affaires. Nous nous soutiendrions pour élever le prestige de notre famille et serions heureux ensemble"⁽⁷⁾.

Il semble que les juifs aient maintenu leurs relations de part et d'autre de la Méditerranée pendant plusieurs siècles sans solution de continuité. Il semble même que la communauté sicilienne ait bénéficié d'apports renouvelés de sang neuf en provenance de Tunisie, de Libye et du reste de la Méditerranée musulmane. C'est peut-être ce qui explique qu'ils aient continué à écrire en judéo-arabe et conservé des habitudes culturelles caractéristiques de la Méditerranée musulmane. L'immigration, à un moment donné du XII^e siècle, de juifs de Jerba à Palerme, offre un autre exemple de ces échanges. Jerba a alors été pour un moment sous domination normande.⁽⁸⁾ Cette espèce de nomadisme montre que les juifs méditerranéens de l'époque n'étaient pas très accrochés à ce que nous appellerions de manière anachronique une quelconque "citoyenneté"..

(6) Goitein, *Letters*, p. 206.

(7) Goitein, *Letters*, p. 326.

(8) Sur le départ de juifs de Djerba pour Palerme, voir R. Strauss, *Die Juden im Königreich Sizilien unter Normanen und Staufern*, Heidelberg, 1910, p. 109; pour des exemples de migration vers la Sicile de juifs d'autres régions de la Méditerranée chrétienne (Italie et Catalogne notamment), Henri Bresc, *Un monde Méditerranéen. Economie et société en Sicile 1300-1450*, Ecole Française de Rome, 1986, II, p. 630. Autres cas d'établissement de juifs en Sicile dans Cambridge University Librart, T.S. Misc. Box 28 folio, lettre de 1176 contenant de nombreuses références à la Sicile et à des marchands arrivant en Sicile ou en partant, en relation avec le commerce avec l'Inde. Recto, lignes 1.sq. de ce document dit ceci: "Mansūr et Abū al'IZZ et tout un groupe de juifs se sont rendus en Sicile, tels que Ibn al-Harish et d'autres dont je vous ai déjà entretenu, ainsi que des difficultés qu'ils ont affrontées." La ligne 17 évoque aussi le maître de la Sicile - *ṣāhib ṣiqilliyya*.

magistralement montré, formaient "une société méditerranéenne". Il est vrai, en effet, que beaucoup de musulmans ont émigré de Sicile dans le demi-siècle qui a suivi l'établissement de la domination normande. Mais il vaut la peine de voir de près le cas des juifs, qui forment un exemple (une des multiples possibilités) des effets que produit un changement politique radical sur la vie d'une communauté.

La correspondance de la deuxième moitié du XI^e siècle montre que les échanges commerciaux continuent normalement, même dans les années soixante, soixante-dix et quatre-vingts du siècle, qui correspondent aux affrontements et à l'instabilité liés à la conquête normande. Il arrive que telle bataille perturbe les chargements et déchargements de navires, mais ces interruptions durent peu: quelques semaines, ou au pire, quelques mois. En tout cas, il n'y a pas de rupture des échanges. Chaque situation reste spécifique, ponctuelle⁽³⁾. Le réseau de marchands juifs qui assuraient le commerce de la Sicile avec le reste de la Méditerranée ne manifeste pas de signes de désintégration sous l'effet des événements militaires et politiques. Cette situation continuera, dans une large mesure, tout au long du XII^e siècle et pour une grande partie du XIII^e. Le déclin apparent du volume des échanges commerciaux et maritimes entre la Sicile d'une part, et l'Afrique du Nord et l'Égypte d'autre part, semble tenir moins à l'appartenance religieuse des maîtres de la Sicile qu'à des changements plus généraux dans les courants du grand commerce international. Un processus plus général voit reculer les hommes d'affaires juifs - et du reste, musulmans - dans le commerce méditerranéen alors en expansion. Une étude encore inédite d'Olivia Remie Constable montre que ces changements dans la géographie commerciale de la Méditerranée se font au profit des hommes d'affaires italiens dès les XII^e et XIII^e siècles, aux dépens des marchands juifs et musulmans⁽⁴⁾.

Mais cette réduction de leurs activités ne change pas la nature des relations que les juifs entretiennent avec leurs coreligionnaires d'Égypte et d'Afrique du Nord. Vers 1150, Abraham b. Yijū, né à Tunis, qui a passé plusieurs années en Inde et y a fait fortune, écrit d'Aden à son frère et à sa famille qui avaient quitté la Tunisie pour la Sicile, et plus exactement Mazara. La lettre est adressée à son frère. C'est, comme toujours, à la fois une lettre privée, personnelle et d'affaires. Il donne des détails sur l'envoi de balles de poivre et d'autres marchandises pour l'Égypte. Il demande à son neveu de venir en Égypte pour s'occuper de ses affaires - ce qui confirme la facilité des déplacements entre la Sicile et l'Égypte. IbnYijū en profite pour évoquer le problème du mariage de sa fille, qu'il souhaite vivement donner à un fils soit de son frère soit de sa sœur. Ceci confirme également ce que nous verrons plus loin: que les frontières politiques n'empêchent pas le maintien de liens familiaux et communautaires.⁽⁵⁾

(3) Voir Cambridge University Library, Taylor Schechter Collection (désormais T.S.) Misc. Box 8, f. 103 pour les années 1060, et l corpus de documents sur Nahray pour d'autres exemples.

(4) Voir son article "Genea and Spain in the Twelfth and Thirteenth Centuries: Notarial Evidence for a Shift in Patterns of Trade", *The Journal of European Economic History*, vol. 19 (1990), pp. 635-656.

(5) Cambridge University Library, T.S. 12 folio 337; S.D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton University Press, 1973, pp. 201-206.

II.4. Contexte politique et militaire

Paradoxalement, l'action politique et militaire vigoureuse des princes normands a fourni un contexte favorable à la persistance de certains traits arabo-musulmans de la culture sicilienne du XII^e siècle. Cette politique active, surtout en direction de l'Afrique du Nord, est une des composantes essentielles de ce que David Abulafia appelle l'"héritage normand" de Frédéric II. Jusque vers 1160, la présence normande est forte dans les événements qui affectent la partie littorale de la Tunisie. "Roger II, lançant d'abord une expédition en Afrique du Nord à l'appel des émirs africains, se construit pour lui-même un petit empire africain qui englobe Mahdia, point d'arrivée des caravanes de l'or, et Tripoli".⁽¹³⁾ Ils interviennent, qu'on les y appelle ou non, dans les affaires des villes de la côte; ou bien ils en prennent le contrôle, ou bien ils viennent en aide à une faction contre une autre. Avec l'ascension des Almohades, leur présence politique et militaire directe en Afrique du Nord recule, mais une forte relation économique lui fait suite. Et surtout, pour citer encore Abulafia, "l'important est que les rois de Sicile, même au XIII^e siècle, ont continué à s'intéresser de près aux affaires de l'Afrique du Nord".⁽¹⁴⁾

La présence et le contrôle intermittent des Normands sur une grande partie du littoral ifriqiyen, avec certains des ports les plus actifs, ont certainement facilité les déplacements entre les deux pays. Ce fut certainement le cas quand les Normands ont été maîtres de ces régions entre les années 1130 et 1140. A certains égards, ils reproduisaient la situation militaire et politique du milieu du XI^e siècle. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre comment la famille d'Ibn Yijū traverse le détroit sans trop de mal vers 1150, s'installe en Sicile, et continue d'avoir des relations familiales et d'affaires avec l'Égypte comme auparavant.

Les rapports militaires et politiques et la présence normande en Afrique du Nord ont dû, jusqu'à un certain point, faciliter le déplacement des musulmans vers la Sicile. Ils ne devaient pas être nombreux, mais ils ont dû y nourrir la culture arabe et soutenir la vie religieuse.

II.5. Échanges économiques

Les intérêts politiques s'accompagnaient d'échanges économiques importants. C'est ce que soulignait en particulier le voyageur et géographe arabe du XII^e siècle, Ibn Jubayr. Il se trouve à Trapani en 1184-85, et observe que la navigation entre ce port et Tuis est active jour et nuit, et qu'elle ne s'interrompt que si les vents sont vraiment contraire.⁽¹⁵⁾

Le commerce méditerranéen de la Sicile allait bien au-delà des côtes tunisiennes. Un document judiciaire en provenance de Fustat et datant du XIII^e siècle a été trouvé

(13) David Abulafia, *Frederick II*, p. 59.

(14) Abulafia, *op. cit.*, p. 60.

(15) Cité par E. Ashtor, "The Jews of Trapani in the Later Middle Ages," *Studi Medievali*, XXV (1984), p. 2.

III.2. Les musulmans

Or c'est peut-être ce qui se produit également pour les musulmans, quoique leurs conditions démographiques et politiques soient très différentes. Tous les chercheurs supposent qu'une puissante émigration des musulmans a suivi la conquête de la Sicile par les Normands. Un historien qui fait autorité parle de 50.000 départs dans le demi-siècle qui suit la conquête, et d'un mouvement qui reste considérable après, au cours du XII^e siècle. David Abulafia évoque "un déclin rapide de la population musulmane pendant cette période".⁽⁹⁾ Malgré cela, il estime qu'au milieu du XII^e siècle, la moitié de la population de l'île est encore formée de musulmans.

Beaucoup s'en vont, mais il y a aussi un mouvement en sens inverse. Plus d'un siècle après la conquête normande, l'immigration en Sicile, en provenance d'Afrique du Nord, était encore possible. Si on rassemble tous les éléments d'information épars, on voit que les déplacements de musulmans entre la Sicile, l'Égypte et l'Afrique du Nord ne recontraient pas d'obstacles insurmontables et que la vie des communautés musulmanes sur l'île a continué, dans des conditions comparables à celles des juifs. Par exemple, on voit le juge et poète Ibn Qalāqis séjourner en Sicile à la fin des années 1160 et il compose plusieurs poèmes pendant ce séjour.⁽¹⁰⁾ D'ailleurs, le fait que beaucoup de poésie arabe voit le jour en Sicile au cours du XII^e siècle semble contredire l'appréciation de chercheurs (comme Gabrieli) qui parlent d'appauvrissement spirituel et social de la population musulmane de Sicile. Comme l'indique S.M. Stern, "nous connaissons le nom d'un nombre considérable de poètes arabes qui vivaient en Sicile sous les Normands, et des échantillons de leur œuvre nous sont parvenus. Nous sont même parvenus des fragments de *qasida*-s composées en éloge aux rois normands par des poètes comme Abu'l-daw Sarraj b. Aḥmad, 'Abd ar-Raḥman de Butera, Abu Ḥafs 'Umar b. al-Ḥasan, Ibn Bashrun, et 'Abd ar-Raḥman b. Ramadan."⁽¹¹⁾ Les collections de *fatwas* - consultations juridiques - comme celles du *Mi'yar* d'al-Wansharisi témoignent encore de la continuité de cette vie et de ces échanges au XII^e siècle. On y trouve des références nombreuses à des pères ou à des maris qui quittent la Tunisie et disparaissent en Sicile pour de longues périodes. Et n'oublions pas que le leader de la dernière révolte des musulmans de Sicile contre Frédéric II, Ibn a-'Abbad, était lui-même un immigrant. Ainsi, en dépit des changements politiques et religieux, l'île ne s'est pas fermée aux poètes arabes, aux *cadis* musulmans, aux maris fugitifs ni aux éventuels rebelles.⁽¹²⁾

(9) David Abulafia, *Frederick II: A Medieval Emperor*, p. 40 et *passim*.

(10) Samuel M. Stern, "A Twelfth Century Circle of Hebrew Poets in Sicily - Anatoly ben Yosef the Judge and his Friends." *Journal of Jewish Studies*, vol. V, p. 61; citant Amari, *Storia dei musulmani di Sicilia*, 2^e édition, vol. III, pp. 788-790.

(11) Stern, "A Twelfth Century...", *op. cit.*, p. 61, citant Amari, *Storia*, III, 760-791. Voir également Ihsan 'Abbas, *al-'Arab fī siqillīyya* (Les Arabes en Sicile), Beyrouth, 1976.

(12) Al-Wansharisi, *Mi'yar*, Beyrouth, 1981, vol. III, pp. 311-314; F. Gabrieli, "Frederick II and Moslem Culture," *East and West*, Rome, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1958, pp. 53-61; E. Lévi-Provençal, "Une héroïne de la résistance musulmane en Sicile au début du XIII^e siècle," *Oriente Moderno*, Vol. 34 (1954), pp. 283-288.

excuse suffisante -'udhr- pour lever cet interdit. Il compare la dignité - *hurma* - d'un musulman à l'inviolabilité du *ḥarām* des villes saintes de La Mecque et Médine. De même qu'on ne saurait toucher à leur inviolabilité même pour des besoins de première nécessité par la présence d'Infidèles, de même, la dignité des musulmans ne saurait être compromise pour des raisons alimentaires. Un autre mufti ratifie cette argumentation et sa conclusion. Il s'agit de 'Abd al-Ḥāmid aṣ-Ṣāi'gh, qui ajoute un autre argument intéressant. Acheter des produits alimentaires aux Infidèles, c'est leur livrer de l'argent en grande quantité, qu'ils utiliseront ensuite pour faire la guerre aux musulmans et razzier leurs villes.

En dépit du ton extrêmement polémique de ces consultations, ce qu'elles nous disent, c'est qu'aux XII^e et XIII^e siècles, l'Afrique du Nord, et surtout la Tunisie, importaient des quantités considérables de blés; que la Sicile continuait à assurer l'approvisionnement d'une grande partie de la Méditerranée du Sud; que divers marchands étaient engagés dans ce commerce; et qu'enfin, il y avait parmi eux ceux que le texte appelle des marchands lettrés, connaisseurs du Coran, d'incorruptibles musulmans.

A la fin, il semble que le besoin impérieux en produits alimentaires en provenance de Sicile ait fait pencher l'opinion des juristes vers une position moins rigide. Ce compromis s'exprime dans la maxime: "*wa-ḏ-ḏarūra tanqul al-aḥkām 'an uṣulihā*", la nécessité peut séparer les dispositions légales de leurs sources.⁽¹⁸⁾

III. LES JUIFS DE SICILE AUX XI^e ET XII^e SIÈCLES; LEUR HORIZON CULTUREL ET SOCIAL

La facilité relative avec laquelle les juifs de Sicile pouvaient voyager aux XI^e et XII^e siècles, se déplacer sur le pourtour de la Méditerranée, s'établir dans divers lieux et y travailler, a eu des conséquences extrêmement intéressantes sur leur vie personnelle et communautaire. La Géniza nous livre des données très vivantes à cet égard, qui nous éclairent sur les aspects pratiques de l'appartenance à des ensembles politiques distincts.

III.1. Aryeh ben Judah est un homme de Palerme de la fin du XI^e siècle et du début du XII^e. Il passe une partie de sa vie dans la capitale égyptienne, où il épouse non pas une mais deux femmes du Caire. En janvier 1095, sa deuxième épouse refuse de le suivre dans son voyage de retour en Sicile normande. L'affaire vient devant le tribunal rabbinique de Fustat, et il est obligé de répudier cette épouse, de lui restituer la partie du mobilier domestique qu'elle a contribué à amasser; quant à elle, elle devait lui rendre les dix dinars qui formaient le premier versement du cadeau de mariage de son mari.⁽¹⁹⁾ Ce cas démontre, entre autres choses, à quel point il était facile pour les juifs

(18) Ce cas fascinant est discuté dans Al-Wansharīf, *Mi'yār*, (Beyrouth, 1981), vol. VI, p. 306 and pp. 317 sq. Voir aussi vol. VIII pp. 182-183.

(19) Cambridge University Library, T.S. 8 J 5, folio 16; Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. III, p. 177.

dans la g niza. Il y est question d'un certain Faraj  al-Kohen, "*ahad al-tujj r a - iqilliy n al-mutaradid n il  al-thaghr*" un des marchands siciliens qui fait régulièrement l'aller-retour entre la Sicile et Alexandrie.⁽¹⁶⁾ On voit donc que l'axe commercial entre ces deux lieux est actif, et qu'il y a des hommes d'affaires spécialisés dans ce commerce. Le fait qu'ils forment une catégorie séparée et, à l'occasion, soumise à des règlements spéciaux, est confirmé par un passage d'un traité du XII  siècle, celui d'al-Maghz m . Ce traité sur l'impôt agraire, *Kit b al-minh j f  'ilm khar j mi r*, contient un bref passage assez énigmatique où il fait référence aux *tujjar a - iqilliy n*, les marchands siciliens, qui sont actifs dans les campagnes égyptiennes et sur lesquels les impôts sont prélevés suivant un taux particulier.⁽¹⁷⁾ Le traité en question ne signale aucun autre groupe de marchands désigné par une origine ethnique ou géographique. Ce qui marque l'importance toute particulière de ce groupe de Siciliens, et confirme la permanence des relations commerciales établies depuis longtemps.

Plusieurs siècles après la conquête normande, la Sicile a continué à servir de grenier à blé pour la Tunisie et d'autres parties de l'Afrique du Nord. Les sources arabes, et notamment la littérature juridique, suggèrent qu'un commerce alimentaire actif et varié reliait les deux rives de la Méditerranée. C'est justement ce commerce qui pose quelques problèmes de droit religieux. Une des questions que les juristes mal kites ont eues   résoudre est celle-ci:  tait-il licite, pour des musulmans, de se rendre de Tunisie en Sicile chrétienne munis de dinars d'or pour acquérir des denrées alimentaires de grande nécessité (*aqw t*, grains, farine). Selon un juriste, si ce voyage place le musulman sous la domination - fût-elle provisoire - des Infidèles, il ne doit pas avoir lieu. Or le voyage en Sicile plaçait en effet les marchands musulmans dans cette situation. Ils devaient, à leur arrivée, donner leurs dinars *mur bi i* ou *tr bulsi*   l'hôtel des monnaies local. On y ajoutait alors un poids d'argent égal au quart du poids de ces pièces, pour qu'elles soient du même titre que les pièces locales, on les convertissant en *rub 'iyya*, et le fonctionnaire chargé de l'opération gardait ainsi l'exc dent d'or qui en résultait.

Du point de vue du droit musulman, cette opération est plus que discutable. Elle ne porte pas seulement atteinte à l'orgueil des musulmans, mais elle transgresse des interdits très stricts concernant l'usure, *rib *. On nous dit qu'un sultan dont le nom n'est pas précisé convoqua tous les muftis de son royaume pour traiter de cette question, et pour recueillir leur opinion. Or, le besoin de blé de Sicile était si fort, que soulever seulement le problème créa une consternation générale. Et l'auteur nous rapporte alors sa propre augmentation, qu'il défendit devant les muftis ébranlés. Il n'était pas permis d'aller en Sicile; même les aliments de première nécessité ne fournissaient pas une

(16) Cambridge University Library, T.S. Additional Series 147, folio 24; cf.  galement S.D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, University of California Press, 1983, vol. IV, p. 251.

(17) Ab  al-Hasan 'Al  b. 'Uthm n al-Makhz m , *Kit b al-minh j f  'ilm khar j mi r*, édition partielle préparée par Cl. Cahen et Yusuf Ragib, Le Caire, 1986, p. 9.

connaissance des langues et peut-être de son expérience de la vie en Chrétienté. Et c'est peut-être un personnage de ce type qui servit quatre-vingts ans plus tard comme traducteur dans les échanges entre Frédéric II et le sultan ayyubide al-Malik al-Kamil.

III.3. L'horizon culturel

Suivons maintenant l'itinéraire d'Anatoli de Marseille qui, à 40 ans de distance, reproduit dans le domaine culturel et littéraire la carrière de Joseph le Sicilien.

Anatoli, fils de Joseph le Dayyân, le juge, naît à Marseille vers 1150 et meurt en Egypte vers 1220 après avoir exercé les fonctions de dayyan en Alexandrie. En Egypte, il a été le contemporain - quoique moins âgé - de Maïmonide avec lequel il a échangé des lettres qui nous sont parvenues. Grâce aux documents de la Géniza du Caire conservés dans la collection Firkowicz de Léningrad, nous savons aussi qu'il était un poète accompli. Or, pratiquement toute sa production littéraire est le résultat de son séjour en Sicile. Sa carrière dans le domaine religieux et communautaire comme dans le domaine esthétique appartient typiquement au modèle de l'homme méditerranéen, comme tous ces juifs arabophones de Sicile dont nous trouvons les traces dans les archives de la géniza du Caire.⁽²²⁾

Anatoli était arrivé à Palerme aux environs de 1170, sans doute alors qu'il se rendait en Egypte. Il resta dix ans en Sicile, fréquentant les notables et les lettrés des communautés juives installées tout autour de l'île. Son *diwan*, ou collection de poèmes, a été réuni en Egypte et rassemble non seulement ses poèmes avec notes et commentaires en judéo-arabe, mais encore ceux de beaucoup de Siciliens qui ont été ses hôtes et ses amis. D'ailleurs, un grand nombre de ces poèmes sont des salutations que les autres poètes lui envoyaient en diverses occasions. Ce sont des réponses ou des messages que les poètes échangeaient lors des fêtes religieuses ou à l'occasion d'événements personnels remarquables. Il y avait donc un cercle sicilien de poésie arabe au XII^e siècle.

L'un des intimes d'Anatoli en Sicile est Samuel b. Menahem Nafusi, qui, comme son nom l'indique, était originaire de Tripolitaine. C'est Samuel qui écrit le long poème fleuri qui accueille Anatoli au début de son séjour insulaire. Dans une lettre qui l'accompagne, Samuel Nafusi "salue l'arrivée de l'éminent visiteur venu d'Edom (c'est-à-dire de Chrétienté)". Etrange lapsus linguae, comme S.M. Stern l'a observé, que cette qualification de Marseille comme Edom, alors que la Sicile normande est, elle aussi, en Chrétienté et forme une partie d'"Edom". Ce lapsus révèle avec force, comme l'indique encore S.M. Stern, "à quel point, et curieusement, les Juifs de Sicile continuaient de se considérer comme faisant partie de la civilisation islamique."⁽²³⁾

Cette identification des juifs de la Méditerranée avec le monde musulman face à ses adversaires chrétiens remonte, pour la Sicile, à un bon siècle. Dans une lettre de

(22) L'histoire du séjour sicilien d'Anatoli de Marseille et de sa production poétique est magistralement traitée par S.M. Stern, "A Twelfth-Century Circle..."; *op. cit.*, pp. 61-79 et 110-113.

(23) *Ibid.*, p. 69, note 29.

de faire des allers-retours entre des territoires soumis à la loi chrétienne et d'autres soumis à l'Islam, et même de déplacer des épouses d'un territoire à l'autre.⁽²⁰⁾

III.2. Environ cinquante ans plus tard, au cours de l'hiver 1140, Abu Ya'qub Joseph ha-Kohen, fils sicilien du rabbin Moïse, demande au tribunal religieux de Fustat en Egypte l'autorisation d'épouser une femme du lieu.⁽²¹⁾ Le contexte de cette demande est fascinant. Ce Joseph ha-Cohen le Sicilien s'était déjà marié à une femme juive de Damas. Or il avait été nommé à un poste gouvernemental en Egypte, et les autorités exigeaient qu'il vînt avec sa femme ou qu'il se mariât sur place. Apparemment, l'épouse damascène avait refusé de le suivre. Il demandait donc l'autorisation de prendre femme au Caire.

Cet homme était certainement né en Sicile chrétienne au début du XII^e siècle. Il devait connaître la langue latine locale de la Sicile de temps. Mais sa langue maternelle, et toute sa culture étaient arabes. Nous ne savons pas quand il s'installe en terre d'Islam, mais c'est là qu'il trouve une position sociale et une ou plusieurs épouses. L'horizon de sa vie privée et de ses activités dépasse largement les limites de son île natale; il comprend la Syrie, l'Egypte et jusqu'à la Tunisie.

La juridiction dont relève une grande partie de la vie de notre Joseph a aussi des dimensions méditerranéennes. C'est le tribunal rabbinique du Vieux Caire (Fustat), qui donne une recommandation à la demande de Joseph le Sicilien, concernant une femme de Damas, et en raison du fait que Joseph a un emploi dans l'administration fatimide d'Egypte. De quelle ville, de quel Etat, Joseph est-il le citoyen? A quelle autorité est-il censé obéir? Nous n'avons pas de réponse, mais nous voyons à quel point la vie d'un juif des XI^e, XII^e et XIII^e siècles pouvait avoir des dimensions méditerranéennes. Les juifs se déplaçaient entre territoires chrétiens et musulmans, pensaient et écrivaient en arabe, relevaient de juridictions diverses mais jouissaient d'une certaine autonomie communautaire; ils n'avaient aucun pouvoir politique, mais une certaine liberté d'action.

On ne sait pas grand-chose d'autre de ce Joseph le Sicilien. Mais il y a encore deux détails significatifs dans le document de 23 lignes qui rapporte son cas. Tout d'abord, qu'il était plutôt riche, puisqu'il était en mesure de payer sa somme considérable de "cinquante dinars égyptiens entiers", qui représentaient ce qu'il lui restait à payer à sa femme damascène. Le deuxième détail est qu'on l'appelle, dans le document, "notre maître Joseph le drogman", donc l'interprète: il devait donc avoir obtenu le poste de traducteur officiel dans la diplomatie égyptienne, du fait de sa

(20) Sur les relations familiales transméditerranéennes entre la Sicile musulmane et l'Egypte, l'Afrique du Nord ou l'Espagne, M. Gil, "The Jews in Sicily under Muslim Rule in the Light of the Geniza Documents," *Italia Judaica*, Rome, 1983, pp. 92-93. Gil souligne également les relations communautaires qui relient les juifs de Sicile à ceux de Tunisie et surtout d'Egypte au cours des décennies qui précèdent les Normands. Ainsi, les pratiques que nous observons dans tous les domaines jusqu'au XIII^e siècle au moins trouvent leur origine dans la période musulmane et le contexte culturel de la Méditerranée musulmane.

(21) Cambridge University Library, T.S. 13 J 2, folio 25; Goiten, *A Mediterranean Society*, vol. I, p. 68, et vol. III, p. 148.

IV. LA LANGUE ET LES PRÉNOMS

"Ce qui est arrivé aux juifs de l'ensemble de la Sicile est remarquable. Ils ne parlent ni l'italien ni le grec, langues parlées par les gens auprès de qui ils vivent, mais de plus ils ont préservé la langue arabe qu'ils ont apprise autrefois quand les Ismaéliens étaient installés là".⁽²⁷⁾

Ce texte sur la situation linguistique en Sicile vers 1300 est du fameux cabbaliste et personnage messianique Abraham Abulafia. De fait, la langue arabe en Sicile a une histoire assez remarquable. Au XI^e siècle, une grande partie de l'île est arabisée. A la fin du XV^e, l'arabe a été éliminé et n'a plus laissé que quelques traces linguistiques. C'est en tout cas la conclusion d'Henri Bresc, qui considère l'émigration massive comme le facteur décisif de ce recul.⁽²⁸⁾ L'arabe perd son monopole après la conquête normande, mais il continue d'être la langue de la population musulmane jusqu'à ce que Frédéric la déporte en 1223. L'arabe était aussi resté une des langues utilisées dans l'administration. Et il persista dans la communauté juive jusqu'à son expulsion au XV^e siècle.

Les juifs de Sicile utilisaient à la fin du XII^e siècle un dialecte maghrébin. Selon John Wansbrough, "l'arabe que parlent les juifs siciliens (et sans doute leurs voisins musulmans) appartient au groupe dialectal maghrébin".⁽²⁹⁾ Ces affinités linguistiques concordent assez bien avec d'autres traits culturels et sociaux que nous avons signalés. Elles forment un autre élément de permanence, plusieurs siècles après la fin de la domination musulmane en Sicile, de modèles et de pratiques culturels et communautaires, chez les juifs et chez les musulmans; ces modèles et pratiques ou bien étaient le prolongement de leur présence antérieure, ou bien étaient une extension des modèles et des pratiques des communautés nord-africaines avec lesquelles ils conservaient des contacts étroits.⁽³⁰⁾

Une étude récente, due à Hiroshi Takayama, montre avec force, la permanence de l'arabe comme langue administrative, utilisée par les scribes musulmans qui sont restés sur place, mais également par des scribes et administrateurs chrétiens et

(27) Remarque d'Abraham Abilafia [ca.1300] à la fin du 13e siècle citée par Moritz Steinsneider, "Introduction to the Arabic Literature of the Jews," *Jewish Quarterly Review*, vol. X (1898); p. 129. La traduction d'Abulafia est empruntée à C. Roth, "Jewish Intellectual life...", *op. cit.*, p. 319.

(28) Henri Bresc, *op. cit.*, vol. II, pp. 581-582.

(29) John Wansbrough, "A Judaeo-Arabic Document From Sicily," *BSOAS*, XXX (1967), p. 306.

(30) Comme pour d'autres secteurs de la vie sociale et culturelle, on observe, dans les usages linguistiques, une certaine porosité des frontières qui séparent les diverses communautés religieuses et un éventail assez large d'échanges tant dans le royaume de Sicile que dans la Méditerranée plus généralement.

Sur la persistance et le rôle de l'arabe, excellent développement dans H. Bresc, *op. cit.*, vol. II, pp. 583 sq.

Sur les influences nord-africaines, voir, entre autres, C. Roth, "Jewish Intellectual Life", *op. cit.*, p. 319, note 8.

1065 environ, un homme d'affaires tunisien qui réside en Alexandrie s'adresse à un confrère de Fustat:

"Les nouvelles de Sicile sont très mauvaises. L'ennemi gagne du terrain et les musulmans ne tiennent plus que Palerme, Mazar et Qasrini. Les gens s'enfuient vers la terre ferme..."⁽²⁴⁾

Pour l'auteur de cette lettre, les Chrétiens sont l'ennemi, et il déclare avec quelque regret, que les Musulmans reculent. Il manifeste une sorte de patriotisme musulman et une certaine identification avec l'espace politique musulman.

Du point de vue culturel, sinon politique, cette identification, et cette perception de soi comme appartenant à la civilisation islamique a continué chez les juifs de Sicile, au moins jusqu'à l'avènement de Frédéric II. Leur activité littéraire, les formes de civilité - comme la rédaction de poèmes et de lettres écrites dans une élégante prose rythmée - se conformaient au modèle qui s'était développé dans l'Espagne musulmane et de là, s'était diffusé dans l'ensemble du monde juif inscrit dans l'espace musulman.

Le cercle d'Anatoli de Marseille manifeste les mêmes traits méditerranéens que les autres aspects de la vie juive dans la Sicile normande. On trouve dans ce cercle Samuel b. Menahem Nafusi de Palerme, mais d'origine libyenne; Samuel de Messine, Moïse le hazzân, immigrant de Reggio de Calabre et Perahia ibn Khayr d'Alep. Cette société cosmopolite dont la Méditerranée tout entière formait l'horizon culturel a duré jusqu'au XIII^e et XIV^e siècles. Abraham Abulafia, le fameux cabbaliste, s'installe en Sicile et y écrit une partie de ses traités. On trouve parmi ses amis et autour de lui des individus dont le nom indique une origine marocaine, tunisienne ou levantine. Au début du XIV^e siècle, un poète lithrgique Judah b. Joseph Sijilmâsi (donc originaire de Sijilmassa au sud du Maroc) est présent et actif en Sicile.⁽²⁵⁾

Un fragment de document de la Géniza qui date de 1200-1225 environ, donc contemporain du règne de Frédéric II, porte sur un juif né en Sicile qui a été l'étudiant de Maïmonide et qui, avec d'autres lettrés égyptiens, voudrait rentrer à Messine pour enseigner et faire du commerce. Encore un exemple de cet échange culturel qui, au temps de Frédéric II, soutient l'éducation et la vie intellectuelle des juifs de Sicile, et qui maintient les liens avec la langue et la culture arabes.⁽²⁶⁾

(24) Voir Collection Mosseri, N° L 130, lettre de Mûsâ b. Abî al-Hayy d'Alexandrie à Yûsuf b. Mûsâ Taherti, à Fustat.

(25) Cecil Roth, "Jewish Intellectual Life in Medieval Sicily," *Jewish Quarterly Review*, vol. XLVII (1957), pp. 322-327; sur Abraham Abulafia, voir aussi G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, N.Y., 1974, pp. 120-145.

(26) Voir Cambridge University Library, T.S. 12, folio 428, circa 1200-1255. Pour d'autres relations matrimoniales et de parenté avec l'Afrique du Nord et l'Égypte, H. Bresc, *Un monde méditerranéen*, II, pp. 630 and 684-685. L'auteur affirme, exemples à l'appui, que, à partir du 11^e siècle, les juifs de Sicile maintiennent non seulement leur endogamie traditionnelle, mais encore leur pratique du "mariage arabe", avec une préférence pour l'union avec la cousine parallèle patrilatérale". Si c'est le cas, on peut en trouver une explication au moins partielle dans l'infusion continue d'immigrants juifs d'Afrique du Nord, où prévalait ce modèle d'alliance.

relations inter-religieuses sur le terrain, dans la vie quotidienne, quand on est loin des macro-problèmes de macro-politique.

Pour revenir à la communauté juive, elle continue à utiliser le judéo-arabe pendant quatre siècles. Evidemment, c'est une langue plus dynamique et plus répandue au début de la période qu'à la fin. Au XV^e siècle, le dialecte est encore courant, mais il n'est plus aussi largement répandu ni compris. Même si ce dialecte a changé - comme Bresc et d'autres chercheurs l'ont justement souligné - il a continué à fonctionner comme une marque de distinction entre les juifs et les autres; c'est-à-dire, entre les juifs et les chrétiens et les musulmans qui étaient restés sur place.⁽³³⁾ Pour les chrétiens, qui parlaient grec et latin, la distinction était évidemment plus tranchante qu'elle ne l'avait été entre juifs et musulmans arabophones du temps de la domination musulmane.

Autre remarque sur la langue et le dialecte des juifs dans la Sicile chrétienne: d'un côté, la langue qu'ils utilisent entre eux et dans leurs documents les distinguent des Normands, des Souabes et des Siciliens chrétiens indigènes, et même des Musulmans de Sicile; mais leur fidélité au judéo-arabe signifie en même temps une certaine appartenance culturelle, une certaine relation au monde arabo-musulman des rives méridionales de la Méditerranée; et aussi une certaine résistance à l'assimilation et à l'acculturation en milieu chrétien.

C'est ce qu'on observe aussi dans l'attribution des noms. C'est un sujet dont le droit musulman traitait explicitement. Les prénoms sont évidemment des marqueurs de l'identité individuelle; mais ils sont aussi des marqueurs de l'appartenance géographique, religieuse ou ethnique. En 1250, 53% des prénoms juifs de Sicile sont arabes ou arabisés: le chiffre, comme Bresc le souligne, indique un degré élevé d'acculturation. Mais si on les regarde de plus près, ces prénoms arabes sont, pour paraphraser Staline quand il évoquait le réalisme socialiste, arabes de forme mais juifs de contenu: c'est-à-dire que la plupart sont exclusivement juifs; très peu sont communs aux juifs et aux musulmans.⁽³⁴⁾ De nouveau, le choix du prénom sert à marquer une distinction irréfutable entre juifs, musulmans et chrétiens. Aussi, quand les juifs ont commencé à puiser dans un autre stock de prénoms, ils ont maintenu cette frontière onomastique en passant de plus en plus à des noms hébraïques ou hébraïsés, mais rarement latinisés.

(33) H. Bresc, *op. cit.*, II, pp. 628-629.

(34) Voir le tableau qui résume ces données, in Bresc, *op. cit.*, II, p. 629. Quelques exemples de noms juifs-arabes: Farḥūn, Khalfūn, Mardūkh, Ḥayy, etc; prénoms communs, Mūsā, Ishāq, Sulaymān, etc. Sur ce qu'en dit le droit musulman, Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Aḥkām ahl adh-dhimma*, Beyrouth, 1983, p. 768. S.D. Goitein traite également de cette question dans "Niknames as Family Names," dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 90 (1970), pp. 517-524; *idem*, *A Mediterranean Society*, vol. I, pp. 357-358; vol. III, pp. 6-14.

bilingues.⁽³¹⁾ Par exemple, au XII^e siècle, un certain Geoffroy est à la tête d'un des diwans centraux; les textes arabes le désignent comme "le sheykh Geoffroy, *ṣaḥib dīwān at-taḥqīq al-ma'mūr*". Il pratique l'arabe et le latin. Il est chargé de vérifier et de transposer les textes de l'arabe au latin. On ne sait pas quel effet ce bilinguisme a eu sur les mentalités de ces chrétiens et de leur milieu. Il a pu créer chez eux l'impression qu'ils appartenaient à une tradition ou à un univers plutôt pluralistes.

Même les questions administratives relatives à l'église de Sicile au XII^e siècle sont en arabe. Elles portent sur l'allocation de terres à des paroisses et à des monastères. Voici un passage pris dans l'étude de Takayama:

"Nous savons par une *jarāda* du premier janvier 1145 qu'un conseil royal a siégé lorsque les moines de Catania sont venus à Palerme pour faire renouveler leur *jarā'id*, et que le roi a décidé de leur renouvellement aux conditions suivantes:

(en arabe) Si un vilain se trouve dans les *jarā'id* du *dīwān al-ma'mūr*, ou dans les *jarā'id* des vassaux, ou dans d'autres *jarā'id*, l'église doit faire une exception".

En décembre 1149, le *dīwān at-taḥqīq al-ma'mūr* reçoit un ordre du roi pour qu'il attribue aux moines de l'église du Furfur une terre suffisante pour 4 attelages de bœufs et 120 *mudda* de semences de blé. Il ordonne aussi au 'āmil de Yato, Abū aṭ-Ṭayyib, de délimiter cette terre dans le domaine royal de Yato avec l'aide de chrétiens de confiance et de sheikhs musulmans. La terre choisie par Abū aṭ-Ṭayyib dans le village de Wazan fut concédée aux moines de l'église de Furfur dans les limites qu'il avait tracées et qui avaient été enregistrées dans le *daftar al-ḥudūd* du *dīwān at-taḥqīq al-ma'mūr*. Une copie en fut délivrée aux concessionnaires, et les sheikhs du *dīwān al-ma'mūr*, le qa'id Barun et le scribe Uthman ont apposé leur sceau.⁽³²⁾

On ne peut démontrer plus vivement la présence de la langue arabe et le rôle d'administrateurs musulmans dans la gestion d'affaires qui concernent la terre. La concession faite aux moines est rédigée en arabe; les limites de leur terre, enregistrées en arabe; et le document est authentifié par des sheikhs musulmans. Donc les experts du savoir pratique relatif aux problèmes fonciers ou administratifs sont restés des musulmans plus d'un siècle après la conquête normande. Des scribes et des 'āmil musulmans ont continué à exercer. Cet épisode mineur de 1149 nous en dit long sur les

(31) Hiroshi Takayama, "The Financial and Administrative Organization of the Norman Kingdom of Sicily," dans *VIATOR*, vol. 16 (1985), pp. 129-157. Les documents qu'il cite comprennent des listes de contribuables appelés *jarā'id*, des actes de vente et de transmission, etc. du XII^e siècle, l'un d'entre eux portant la date tardive de 1182. Des documents encore plus tardifs existent sans doute dans d'autres collections. Presque tous ses exemples sont empruntés à Salvatore Cusa, *I diplomati greci ed arabi di Sicilia pubblicati nel testo original*, I (Palerme, 1868-1882). Sur l'œuvre de Cusa et la situation actuelle des documents sur lesquels il s'appuyait, l'exactitude de leur transcription, etc., voir la longue note de John Wansbrough dans "A Judaeo-Arab Document...", *op. cit.*, p. 305, note 1.

(32) Hiroshi Takayama, "The Financial...", *op. cit.*, pp. 129-157.

**POINT DE VUE SUR LA PERMANENCE ET
L'EXTINCTION DE LA MINORITÉ CHRÉTIENNE DANS
L'OCCIDENT MUSULMAN MÉDIÉVAL
(Maghreb et al-Andalus)**

Jean-Pierre MOLÉNAT

Parler de "la permanence et l'extinction de la minorité chrétienne dans l'Occident musulman médiéval" constitue un thème qui n'est pas nouveau, et qui n'est pas non plus indifférent. Beaucoup d'encre a été dépensée depuis un siècle et demi à ce sujet, pas toujours pour le meilleur. Et il est arrivé à d'excellents historiens de se laisser quelque peu entraîner dans leur désir de répondre aux excès de leurs prédécesseurs.

Le point de départ de ma réflexion se situe dans un travail poursuivi durant des années sur la ville de Tolède et ses campagnes postérieurement à la conquête chrétienne de 478 H/1085⁽¹⁾. Cette recherche amenait notamment à constater que la Tolède chrétienne apparaissait beaucoup plus "arabisée", au moins linguistiquement⁽²⁾, dans la seconde moitié du XII^e siècle, et encore au début du XIII^e, qu'avant 1150, et à conclure que l'immigration vers la vallée du Tage de ceux que l'on appelle traditionnellement des "mozarabes"⁽³⁾, venant du Sud encore

(1) *Campagnes et Monts de Tolède, du XI^e au XV^e siècles*, thèse de doctorat d'État soutenue à l'Université de Paris-Sorbonne, en 1991, sous presse aux publications de la Casa de Velázquez.

(2) J.P. Molénat, "L'arabe à Tolède, du XII^e au XVI^e siècle", *Al-Qantara* 15 (1994), pp.473-496.

(3) Il semble qu'il vaille mieux conserver le nom de "mozarabes" (de l'arabe *musta'riba*) que se sont donné à eux-mêmes au moins certains des chrétiens arabisés de la Péninsule ibérique, en dépit de l'abus qui a été fait du terme, que d'adopter celui de "Chrétiens arabes", plus chargé encore d'ambiguïté, ainsi que le fait H. Bresc ("Arab Christians in the Western Mediterranean (XIth-XIIIth Centuries)", *Library of Mediterranean History* 1 (Malte, 1994), pp. 3-45). Sur le fait que les chrétiens arabisés d'Espagne ont pris eux-mêmes le nom de "mozarabes" et ne l'ont pas reçu comme un sobriquet injurieux, cf. notre communication: "Permanence de l'influence de la civilisation arabo-islamique dans la Péninsule ibérique "reconquise" (XI-XV siècles), notamment à travers les minorités "transculturelles" (mozarabes et mudéjars). Le cas tolédan et les autres", pp. 269-282, dans *L'Occident Musulman et l'Occident Chrétien au Moyen Âge* (Colloque des 2-4 novembre 1994), Université Mohammed V. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, 1995, spécialement pp. 279-280.

Une fois encore, la langue, le dialecte, l'attribution des prénoms, nous permettent de voir à l'œuvre le style méditerranéen des relations intercommunautaires. C'est un modèle qui a connu sa forme classique dans l'Islam médiéval, mais on voit qu'il a encore duré plusieurs siècles dans la Sicile chrétienne.

Abraham L. UDOVITCH

Université de Princeton - U.S.A.

ملخص

يبحث هذا المقال في كيفية انتقال جزيرة صقلية من الحكم الإسلامي إلى الحكم المسيحي عند نهاية القرن الحادي عشر (م) وكيف أن ذلك التحول لم يغير شيئاً مما كانت عليه مختلف الملل من دوام التعايش واسترسال المعاملات التجارية والسفر بين الجزيرة والأقطار الإسلامية المجاورة مثل تونس ومصر ومختلف بلدان النصرانية في إيطاليا وما وراءها من الإفرنج. وقد امتد التعايش والتعامل إلى حدود القرن الخامس عشر وتجلّى بالخصوص فيما دأب عليه المسلمون من الرحلة إلى صقلية للتزود منها بالرغم من أحكام الشرع التي توصي على العموم بحجرة الأرض التي استولى عليها العدو. وتجلّى بأكثر من ذلك في أقوال يهود صقلية الذين ظلوا أوفياء للغة العربية وللتقاليد الثقافية الإسلامية على اعتبار أن الممالك المسيحية دار حرب عليهم وأن الممالك الإسلامية هي أوطانهم حيث لا يضايقهم أحد في ممارسة أحكام ملتهم.

l'autre côté du détroit avaient choisi de rester, et de ne pas suivre Alphonse le Batailleur dans son repli vers l'Aragon, donc estimaient pouvoir continuer à vivre sous le pouvoir almoravide. D'autre part, l'*amīr al-muslimīn*, avant de procéder à cette transportation, avait consulté les *fuqahā*⁽⁷⁾. Donc les Almoravides ne remettaient pas en cause, et ne pouvaient le faire, le principe même du statut de la *dhimma*.

PERMANENCE DE LA MINORITÉ CHRÉTIENNE

En al-Andalus

En 1109, le prince norvégien Sigurd décrit Lisbonne comme à moitié chrétienne à moitié païenne, c'est-à-dire musulmane⁽⁸⁾. En 1147, au moment du siège de la ville par les Portugais et les croisés anglais et flamands, une communauté mozarabe y est encore présente, avec son évêque, et elle ne paraît nullement disposée à s'allier avec ses coreligionnaires venus du Nord. Il existe certes une controverse autour de la mention par la "Lettre du Croisé anglais"⁽⁹⁾, qui fournit le récit du siège, de cet évêque dans la ville assiégée. Le point de vue de R. Ricard⁽¹⁰⁾ et Ch. E. Dufourcq⁽¹¹⁾, selon lesquels cet évêque était en réalité le *qāḍī* de la ville, me paraît franchement insoutenable, et c'est là l'opinion majoritaire, voire unanime, chez les historiens qui se sont penchés le plus récemment sur la question⁽¹²⁾.

Il existe plusieurs raisons de repousser la thèse de Ricard et Dufourcq. L'une est que le personnage apparaît en compagnie de l'*alcaiz* (ou *alcaie*) *civitatis*, ce dernier

(7) V. Lagardère, "Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/11225 en Andalus", *Studia Islamica* 57 (1988), pp. 99-119; D. Serrano, "Dos fetuas sobre la expulsión de mozarabes al Magreb en 1126", *Anaquel de Estudios Árabes* 2 (1991), pp. 163-182.

(8) G. Pradalié, *Lisboa da reconquista ao fim de século XIII*, Lisbonne, 1975, p. 20.

(9) Nous utilisons la plus récente édition de ce texte bien connu: *Conquista de Lisboa aos mouros em 1147. Carta de um cruzado Inglês*, trad. J.A. de Oliveira, nouvelle éd., Lisbonne, Livros Horizonte, 1989. Voir pp. 43,77.

(10) R. Ricard, "Le prétendu évêque mozarabe de Lisbonne (1147)", pp. 32-41; "Episcopus et cadi. L'évêque mozarabe de Lisbonne (1147)", pp. 42-52, dans *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, 1970.

(11) Ch. E. Dufourcq, "Les mozarabes du XII^e siècle et le prétendu "évêque" de Lisbonne", *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb* 6 (1968), p. 129 et suivantes.

(12) Pour G. Pradalié, la présence de chrétiens dans la ville est attestée, bien qu'il considère comme sans grande importance le point de savoir si l'évêque mentionné était en réalité un chef religieux musulman (*op. cit.*, p. 20). L'opinion est partagée par A. Borges Coelho (*Comunas ou concelhos*, 2^e éd. corrigée, Lisbonne, Caminho, 1986, pp. 31, 69), par Ch. Picard ("Les mozarabes dans l'Occident ibérique", *Revue des Études Islamiques* 51 (1983), pp. 77-88, spécifiquement pp. 84-85), et par J. Mattoso (*Identificação de um país?* Lisbonne, Estampa, 4^e éd., 1991, t. 1, p. 316). Même C. Hillenbrand, qui tient les articles de Ricard pour "the latest treatment of this thorny question" et ses arguments pour persuasifs, admet la possibilité de la présence de quelques mozarabes à Lisbonne ("A neglected episode of the Reconquista: a Christian success in the Second Crusade", *Revue des Études Islamiques* 54 (1986), *Mélanges D. Sourdel*, pp. 163-170, spécialement pp. 169-170).

islamique de la Péninsule en concomitance avec l'arrivée des Almohades, phénomène certes connu depuis longtemps, avait eu une tout autre ampleur que celle, généralement minime, qu'on lui attribue dans l'ensemble⁽⁴⁾. Il fallait donc poser le problème du maintien jusqu'au milieu du VI^e/XI^e siècle de groupes chrétiens en al-Andalus, et de leur éventuelle disparition ultérieure, et l'élargir à l'ensemble de l'Occident musulman, l'Ifriqiyya comprise.

Je ne m'attarderai pas sur les témoignages attestant de la permanence d'une minorité chrétienne au Maghreb comme en al-Andalus jusqu'au V^e/XI^e siècle, que l'on peut considérer comme bien établie⁽⁵⁾. Je ferai seulement quelques remarques à ce sujet.

La première est que l'évident déclin numérique de cette minorité, au cours des siècles, n'est pas limité au Maghreb mais se produit également dans la Péninsule ibérique. Si l'on a pu insister sur le rôle de l'émigration des chrétiens d'Afrique dans le déclin de leur communauté, l'argument vaudrait *a fortiori* pour les mozarabes d'al-Andalus, même si le courant actuel des historiens espagnols tend plutôt à minimiser l'apport démographique du Sud péninsulaire vers les terres léonaises aux IX^e et X^e siècles. Quant à la question du rôle et du nombre des évêques, nécessaires au maintien d'une vie chrétienne organisée et reconnue par les autorités islamiques, on peut rappeler que certains auteurs actuels mettent en doute jusqu'à l'existence d'évêques, et donc de fidèles, dans la ville qui est considérée comme le centre mozarabe par excellence, Tolède, l'ancienne métropole de l'église wisigothique, durant une grande partie des X^e et XI^e siècles⁽⁶⁾.

La seconde remarque porte sur la politique des Almoravides, que tout un courant historiographique européen, depuis R. Dozy, attaque pour leur fanatisme et leur intolérance. Que les relations entre musulmans et chrétiens, spécialement dans la Péninsule ibérique, soient devenues plus tendues avec l'arrivée des *Mulaththamūn*, répondant à la prise de Tolède par Alphonse VI (478H/1085), est une évidence, de même que les mesures de rigueur prises par exemple par Ali b. Yūsuf contre les mozarabes de Grenade. Mais on observe d'abord que les gens qui furent transportés de

(4) On trouve un exemple de cette minimisation dans R. Pastor, *Del Islam al Cristianismo. En la frontera de dos formaciones económico-sociales, Toledo siglos X-XIII*, Barcelone, 1975, p. 102.

(5) On peut renvoyer sur ce sujet en dernier lieu aux articles de M. Talbi, "Le christianisme maghrébin, de la conquête musulmane à sa disparition", dans Gervers (M.) et Bikhazi (R.J.) éd., *Conversion and Continuity, Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, 8th-18th Centuries*, Toronto, 1990, pp. 313-351, et d'H. Bresc.

(6) M. de Epalza et M.J. Rubiera, "Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana", *Simposio Toledo Hispanoárabe (6-8 mayo 1982)*, Tolède, 1986, pp. 129-133. Pour ces auteurs, les mozarabes présents à Tolède en 1085 ont leur origine dans une immigration depuis l'Andalousie ou le Nord chrétien durant le XI^e siècle. M. de Epalza, "Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de Al-Ándalus", *Al-Qantara* 15 (1994), pp. 385-400, admet seulement la présence de chrétiens "de tradition" à Tolède, par manque d'évêques, de baptême et de reconnaissance social de leur statut (p. 399).

décédé à Damas en 748H/1348⁽²⁴⁾, lequel rapporte les propos de Tāj ad-Dīn b. Ḥamūya (ou Ibn Ḥamawayh), qui les aurait tenus du secrétaire de 'Abd al-Mū'min Ibn 'Aṭīyya. La transmission de l'information peut paraître problématique: on se demandera en particulier comment Ibn Ḥamawayh, qui ne serait venu au Maghreb qu'en 593H/1196-97, et mourut en 652/1254-55⁽²⁵⁾, a pu interroger (*sa'ala*) le secrétaire Ibn 'Aṭīyya, exécuté en 553/1158-59⁽²⁶⁾.

Mais la réalité de la politique des Almohades sur ce point ne paraît pas pouvoir être sérieusement mise en doute. Elle est, d'une part, attestée par des textes juifs, dont le plus connu est l'épigramme du poète Abraham b. 'Ezra, se lamentant sur la destruction des communautés juives d'al-Andalus et du Maghreb, où il cite les noms de Lucena, Séville, Cordoue, Jaén, Málaga, Majorque pour l'Espagne, Sijilmāsa, Fès, Tlemcen, Ceuta, Meknès, pour le Maghreb⁽²⁷⁾.

Mais il y a également des textes d'origine musulmane pour en apporter confirmation. Certes, on pourrait présenter au récit d'Ibn al-Athār, selon lequel, lors de la prise de Tunis, en 1159, 'Abd al-Mū'min obligea les juifs et les chrétiens de la ville

(24) Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uthmān at-Turkumānī as-Sūrī; mort en 748 H/1347-48, a laissé une œuvre abondante (M. Ben Cheneb et J. de Somogyi, "Ad-Dḥahabī", *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., t. 2, pp. 220a-222b. Al-Mannūnī, *Al-Maṣādir al-'arabiyya li-tārīkh al-Maghrib*, t. 1, Rabat, 1404 H/1983, nos 169-173, pp. 84-85), mais Munk ne donne pas la localisation précise du passage qu'il cite.

(25) J.F.P. Hopkins (*Medieval Muslim government in Barbary*, pp. 62, 110) renvoie sur Tāj ad-Dīn 'Abd Allāh b. Ḥamawayh as-Sarakhsī, un Syrien, venu au Maghreb en 593 H/ 1197, au service d'al-Manṣūr et auteur d'une *riḥla*, ou '*Atf adh-dhayl*, à Ibn Khaliikān (trad. De Slane, t. 4, p. 337) et au *Nafḥ al-ṭīb* (4, 96, 108. M. Al-Mannūnī, *al-Maṣādir*, t. 1, n° 133, p. 64), parle d'*ar-Riḥla al-Maghribiyya* d'Ibn Ḥamūya as-Sarakhsī ('Abd Allāh b. 'Umar b. 'Alī al-Kāmilī ad-Dimashqī, mort en 652/1254-55), citée par Ibn Sa'īd (*Al-ghuṣūn al-yānī'a*, pp. 29, 150), Maqarrī (*Nafḥ al-ṭīb*, 2, 97-103), Ibn Khaliikān (2, 429-30 de l'éd. de Būlāq).

(26) Sur Abū Dja'far Aḥmad b. 'Aṭīyya, *Katīb et wazīr* de 'Abd al-Mū'min, et son jeune frère Abū 'Aqīl, également secrétaire du calife, tous deux arrêtés et exécutés en 553 H/ 1158-59, sur l'ordre de 'Abd al-Mū'min, voir 'Izz ad-Dīn 'Umar Mūsā, *Al-Muwaḥḥidūn fī al-Maghrib wa-l-Andalus. Tanẓimātu-hum wa-nuẓūmu-hum*, Beyrouth, Dār al-Gḥarb al-Islāmī, 1411/1991, pp. 161, 308. M. J. Viguera, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, 1992, p. 237. Huici Miranda, *Imperio Almohade*, t. 1, pp. 181-183. É. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928; texte, p. 147; trad. pp. 228-229. Al-Marrākushī, *Mu'jib*, éd. Dozy, pp. 142-145; trad. Fagnan, *Revue Africaine* (1892), pp. 276-179. Ibn al-Abbār, *Al-Ḥulla as-Sayrā'*, éd. H. Mu'nis, t. 2, pp. 194, 238. Ibn Ṣāhib aṣ-Ṣalāt, *Al-Mann bil-imāma*, éd. Al-Tāzī, 3e éd., Beyrouth, 1987, pp. 156, 158; trad. Huici Miranda, Valence, 1969, pp. 57-58. Ibn al-Khaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, éd. 'Inan, 2e éd., Le Caire, 1973, t. 1, pp. 263-271.

(27) Nous utilisons la traduction espagnole de J.M. Millás Vallicrosa, *La poesía sagrada hebraicoespañola*, 2e éd., Madrid-Barcelone, 1948, pp. 306-307. H.Z. Hirschberg estime que le poème a dû être composé avant la fin des années 1150, c'est-à-dire avant que la nouvelle des conquêtes de 'Abd al-Mū'min en Ifriqiyya ne se soit diffusée (*A History of the Jews in North Africa*, Leyde, Brill, 1974, t. 1, p. 124). La raison en est évidemment que les noms des villes de cette région manquent sur la liste. On peut voir aussi G. Nahon, "La elegia de Abraham Ibn Ezra sobre la persecución de los Almohades. Nuevas perspectivas", pp. 217-224, dans F. Dfáz Esteban éd., *Abraham Ibn Ezra y su tiempo*, Madrid, Asociación Española de Orientalistas, 1990, et la version française, accompagnée d'une traduction, "L'épigramme d'Abraham Ibn Ezra sur la persécution almohade. Perspectives nouvelles", pp. 59-70, dans id. *Métropoles et périphéries séfarades d'Occident. Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux, Jérusalem*, Paris, Le Cerf, 1993.

Certes, l'affirmation, répétée depuis plus d'un siècle et demi⁽²²⁾, selon laquelle 'Abd al-Mū'min aurait proclamé, après la prise de Marrakech, sa volonté de ne voir que des musulmans dans ses états, de faire procéder à la démolition des églises et des synagogues, et de ne laisser le choix aux chrétiens comme aux juifs qu'entre l'Islam et la mort, repose au premier chef sur une source que l'on pourrait suspecter, le texte d'ad-Dhahabī publié par Munk en 1842:

"Dhakara Tāj ad-Dīn b. Ḥamūya anna-hu sa'ala Ibn 'Aṭīyya al-kātib mā bālu hadhihi al-bilād ya'nī al-Maghrib laysa fī-hā aḥad min ahl al-dhimma wa-lā kanā'is wa-la biya', fa-qāla hadhihi ad-dawla qāmat 'alā rahba wa-khushūna wa-kāna al-Mahdī qad qāla li-aṣḥābihi inna ha'ulā'i al-Mulaththamīn mubtadi'a mujassima mushabbihā kafara yajūzu qatluhum wa-sabyu-hum ba'da an ta'arraḍū 'alā al-īmām. Fa-lammā fu'ila dhalik wa-stawlū 'ala al-salāṭīn ba'da mawt al-Mahdī wa-fatḥ 'Abdi al-Mū'min Marrākush aḥḍara al-yahūd wa-n-naṣārā wa-qāla a-lastum qad ankartum ya'nī awā'ilu-kum ba'tata an-nabī (...) wa-naḥnu lā nuqirru-kum 'alā kufri-kum wa-lā la-nā ḥājatun bi-jzyāti-kum fa-immā al-islām aw al-qatl. Thumma ajjala-hum mudda li-takhḍīf athqālī-him wa-bay'i amlāki-him wa-t-tarawwuh min bilādi-hi. Fa-ammā akṭar al-yahūd fa-inna-hum azharū al-islām baghtatan wa-aqāmū 'alā amwālī-him wa-ammā an-naṣārā fa-dakhalū ilā al-Andalus wa-lam yuslim min-hum illā al-qalīl wa-kharibat al-kanā'is wa-s-ṣawāmi' bi-jamī' al-mamlaka fa-laysa fī-hā mushrik wa-lā kāfir yatazāharu bi-kufri-hi ilā ba'd as-sittami'a wa-huwa ḥīn intiqālī 'an al-Maghrib"⁽²³⁾.

Lors d'une première lecture de ce texte, effectuée il y a quelques années déjà, mon attention avait été attirée par le membre de phrase: "*ba'da mawt al-Mahdī wa-fatḥ 'Abd al-Mū'min Marrākush*", qui réunit deux événements que dix-sept années séparaient, et je m'étonnais que le caractère un peu flou, du point de vue chronologique du récit n'ait pas été relevé. La relecture du texte, pratiquée pour préparer cette communication, m'a convaincu que la critique, sur ce point, était mal fondée, et que c'est assez naturellement que le texte passe ainsi de propos attribués à Ibn Tūmart à l'action de son successeur en 1147. Il demeure néanmoins que l'attention eût pu être attirée par l'éloignement géographique et chronologique de la source de ce récit par rapport aux événements rapportés, puisqu'il s'agit de l'oriental ad-Dhahabī,

(22) La première mention de cette affirmation se trouve dans Salomon, Munk, "Notice sur Joseph ben-Iehouda ou Abū el-Ḥajjāj Yūsuf ibn-Yaḥya es-Sabti al-Maghribī, disciple de Maimonide", *Journal Asiatique* (1842), pp. 5-70, spécialement pp. 42-45. Ensuite les auteurs répètent Munk sans indiquer en général leur source, ni celle de Munk, à l'exception pourtant de R. Dozy (*Recherches*, 3e éd., 1881, t. 1, p. 370), qui renvoie à cet article en même temps qu'à la *Cronica Adefonsi Imperatoris*, dans l'éd. Florez (ES, t. 21, chap. 101), et à l'exception de J.F.P. Hopkins, *Medieval Muslim Government in Barbary until the sixth century of the Hijra*, Londres, 1958, p. 62.

(23) S. Munk, *art. cit.*, pp. 42-43. Le membre de phrase: "après la mort du Mahdī" manque dans la traduction (p. 44).

wa-lammā istaqarra hadhā al-amr kharaja al-mukhaffūn wa-baqiya man taqula zahru-hu wa-shahha bi-ahli-hi wa-māli-hi wa-azhara al-islām wa-asarra al-kufr⁽³³⁾.

Mais les sources les moins contestables, par leur proximité chronologique et géographique, seraient constituées par les œuvres d'Ibn Shaddād et de 'Abd al-Wāhid al-Marrākushi. Le *tārikh* du premier, malheureusement perdu, est cité, explicitement au moins par le voyageur des premières années du VIII^e/XIV^e siècle, at-Tijāni⁽³⁴⁾, et implicitement par d'autres. Quant à al-Marrākushi, qui écrit en 621 H/1224, après avoir attribué à Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr, deuxième successeur d'Abd al-Mumin, l'ordre intimé aux juifs habitant le Maghreb de se différencier du reste de la population par une mise particulière, il ajoute que le statut de la *dhimma* n'est plus accordé aux juifs, ni aux chrétiens depuis l'établissement du pouvoir des Masmuda-s, et qu'il n'existe ni synagogue ni église dans tous les pays musulmans du Maghreb, les juifs professant extérieurement l'Islam: "*wa-lam tan'aqid 'inda-nā dhimmat li-yahūdī wa-lā naṣrānī mundhu qāma amr al-Maṣāmida wa-lā fi jamī' bilād al-muslimīn bi-l-Maghrib bi'a'un wa-lā kanīsa innamā al-Yahūd 'inda-nā yuzhirūna al-islām...*"⁽³⁵⁾.

L'expression utilisée par 'Abd al-Wāhid, "*mundhu qāma amr al-Maṣāmida*", présente l'intérêt de pouvoir s'appliquer y compris à un moment quelque peu antérieur à la prise de Marrakech par les Almohades, en mars 1147, c'est-à-dire qu'en supposant que la date traditionnelle de la prise de Séville soit la bonne, juifs et chrétiens d'Al-Andalus pouvaient être au courant dès janvier 1147, et même auparavant, du sort qui les attendait, et avoir commencé à émigrer vers la vallée du Tage. On pourrait ainsi comprendre que la politique de repeuplement d'Alphonse VII se manifeste dès les premiers jours de mai 1146 par des concessions en faveur de personnages dont

(33) *Ikhbār al-'ulamā' bi-akhbār al-ḥukamā'*, éd. Le Caire, 1326 H/ [1908-09], p. 209, cité par Hasan 'Alī Ḥasan, *Al-ḥadāra al-islāmiyya fī al-Maghrib wa-l-Andalus*, p. 369. Éd. J. Lippert, *Ibn al-Qifī's Ta'rikh al-Ḥukamā'*, Leipzig, 1903, pp. 317-318 (art. "Mūsā b. Maymūn"-). Voir A. Dietrich, "Ibn al-Kifī", *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., t. 3, p. 864a.

(34) *Rihlat at-Tijānī*, éd. H.H. 'Abd al-Wahhāb, Lybie-Tunis, 1981; trad. partielle A. Rousseau, "Voyage du cheikh Et-Tidjānī dans la régence de Tunis pendant les années 706, 707 et 708 de l'hégire (1306-1309)", *Journal Asiatique*, (1852/2), pp. 57-208, et (1853/1), pp. 101-168; 354-425.

(35) *Al-Mu'jib*, éd. Dozy (*History of the Almohades*, réimp., Amsterdam, 1968, p. 223). Trad. Fagnan, *Revue Africaine* (1893), p. 192: "On n'accorde point chez nous de sauvegarde ni aux juifs ni aux chrétiens depuis l'établissement du pouvoir Maçmoudite, et il n'existe si synagogue, ni église dans tous les pays musulmans du Maghreb. Seulement les juifs, chez nous, professent extérieurement l'islamisme...", peu différente de celle de S. Munk (*Journal Asiatique*, 1842, p. 42): "On n'accorde point chez nous de sauvegarde à un juif ni à un chrétien depuis que le pouvoir des Masmoudites s'est établi, et dans tous les pays musulmans du Maghreb, il n'existe ni église ni synagogue. Les juifs, chez nous, professent extérieurement l'islamisme". Il n'est pas exact que le texte concerne la seule persécution des juifs par al-Manṣūr, ainsi que l'écrit M. Talbi (art. cit., p. 329, n. 59), car il dit que la *dhimma* est refusée aux chrétiens comme aux juifs depuis l'établissement du pouvoir des Maṣmūda-s, c'est-à-dire depuis 'Abd al-Mū'min.

à choisir entre la conversion à l'islam et la mort, et "une partie se fit musulman, et le reste fut exécuté" (*'arada al-islām 'alā man bi-hā min al-yahūd wa-n-naṣārā, fa-man aslama salima wa-man imtana 'a qutila*)⁽²⁸⁾, la même objection d'éloignement géographique, sinon chronologique, que nous venons d'adresser à celui d'ad-Dhahabī, si ce n'était l'autorité de l'historien⁽²⁹⁾.

An-Nuwayrī, mort au Caire en 732 H/1332⁽³⁰⁾, en deux passages, fait allusion à la politique de 'Abd al-Mū'min à l'égard des chrétiens comme des juifs. Le premier, relatant la prise de Tunis, est le même texte que celui d'Ibn al-Athir, avec la phrase, à peine modifiée: "*wa-'arada al-islām 'alā man bi-hā min al-yahūd wa-n-naṣārā, fa-man aslama salima wa-man abā qutila*"⁽³¹⁾. Mais selon l'autre passage, de portée plus générale, 'Abd al-Mū'min, lorsqu'il se rendit maître d'un pays musulman, n'y laissa pas y demeurer un *dhimmī*, mais offrit une triple alternative, laissant outre la conversion et la mort, la possibilité du départ vers le pays des chrétiens. Et ainsi tous les habitants de l'empire se trouvèrent musulmans: "*idhā malaka bada^{an} islāmiyy^{an} lam yatrūk fī-hi dhimmiyy^{an} illa 'arada 'alay-hi al-islām fa-man aslama salima wa-man ṭalaba al-muḍīya ilā bilād an-naṣārā udhina la-hu fī dhalik wa-man abā qutila. Fa-jami'u ahl mamlakati-hi muslimuna la-yukhalitu-hum siwa-hum*"⁽³²⁾.

De même encore pour un autre texte oriental, celui d'al-Qiftī, égyptien établi à Alep, mort en 646/1248: "*wa-lammā nādā 'Abd al-Mū'min b. Alī al-Kūmī al-Barbarī al-mustawlī 'alā al-Maghrib fī al-bilād allatī malaka-hā bi-ikhrāj al-yahūd wa-n-naṣārā min-hā wa-qaddara la-hum mudda^{tan} wa-sharaṭa li-man aslama min-hum bimawḍi'i-hi 'alā asbāb irtizāqi-hi ma li-l-muslimin wa-'alay-hi mā 'alay-him wa-man baqiya 'alā ra'y ahli millati-hi fa-immā an yakhruja qabla al-ajali alladhī ajjalahu wa-immā an-yakūna ba'da al-ajal fī hukm as-sultān mustahlak an-nafs wa-l-māl,*

(28) Ibn al-Athīr, *Kāmil*, t. 11, p. 242; trad. Fagnan, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Alger, 1901, p. 586: "Les juifs et les chrétiens qui habitaient dans la ville eurent à choisir entre la conversion à l'islamisme et la mort" [c'est tout]; extraits placés par De Slane en appendice à sa trad. d'Ibn Khaldūn (*Histoire des Berbères*, t. 2, p. 590): "Les juifs et les chrétiens qui se trouvaient dans la ville eurent le choix de l'islamisme ou de la mort; une partie se fit musulmane et le reste fut exécuté".

(29) Lorsque Mohamed Talbi écrit que l'imputation aux Almohades de la disparition du christianisme africain "ne repose que sur un texte unique d'une ligne et demie -et qui ne concerne du reste que Tunis" - c'est-à-dire celui-ci - (*art. cit.*, p. 328), il n'a sans doute en tête que la seule Ifriqiyya. La question de la responsabilité unique ("c'est la faute aux Almohades") est autre chose.

(30) I. Kratschkowsky, "Al-Nuwayrī", *Encyclopédie de l'Islam*, 1e éd., t. 3, pp. 1035a-1036b.

(31) *Nihāyat al-arab*, éd. Ḥusayn Naṣṣār et 'Abd al-'Azīz al-Ahwānī, Le Caire, t. 24, 1403 H/1983, p. 312; tradi M. Gaspar Remiro, *Historia de los Musulmanes de España y Africa*, Grenade, 1917, t. 2, p. 223: "*Abdelmumen permaneció en Túnez tres días, en que invitó a los judios y cristianos que en ella moraban, a abrazar el islamismo. Los que se sometieron a hacer la profesión de fe musulmana, tuvieron salva su vida; los que rehusaron abandonar su religión, sufrieron pena de Muerte*".

(32) Ḥasan 'Alī Ḥasan, *Al-ḥadāra al-islāmiyya fī al-Maghrib wa-l-Andalus*, 'Aṣr al-Murābiṭīn wa-l-Muwaḥḥidīn, Le Caire, 1980, p. 368, avec la référence: *Nihāyat al-arab*, juz' 22, *mujallad* 2, p. 98. Dans l'éd. Ḥ. Naṣṣār et 'A. 'A. al-Ahwānī, Le Caire, t. 24, 1403 H/1983, pp. 320-321.

réaction à ces attaques venues du Nord. On trouve de fait à Tolède, à la fin du XII^e siècle et dans la première moitié du XIII^e, des chrétiens arabisés portant la *nisba al-Gharbī*, qui semble dénoter une immigration depuis le *Gharb al-Andalus*⁽⁴¹⁾. Le transfert des reliques du corps de Saint Vincent vers Lisbonne, négocié en 1173 par Alphonse Henri avec l'Almohade Abū Ya'qūb Yūsuf⁽⁴²⁾, nous paraît témoigner plutôt de la disparition des communautés chrétiennes de l'Algrave, que de leur survie⁽⁴³⁾.

Pour le *Sharq al-Andalus*, on a montré que l'histoire de Saint Pedro Pascual ne témoigne pas, contrairement à ce qui a été longtemps admis, de la présence de communautés mozarabes anciennes, dans ces régions, jusqu'à la veille de la conquête chrétienne du XIII^e siècle⁽⁴⁴⁾. Pour Murcie, les auteurs mêmes qui soutiennent la thèse d'une permanence d'un groupe mozarabe jusqu'à l'occupation castillane du XIII^e s., en s'appuyant sur la légère trace de leur existence présente dans le *repartimiento*, insistent sur leur tout petit nombre⁽⁴⁵⁾. Ces légères traces même peuvent laisser sceptique.

En Ifriqiyya :

- Le royaume normand d'Afrique

Des jugements divergents sont portés sur le caractère de la domination des Normands de Sicile à l'égard des populations indigènes, et notamment musulmanes, de leur royaume d'Afrique. Certains auteurs n'hésitent pas à parler du caractère "bénin" de cette domination, exercée avec "justice", comportant le paiement de taxes

(41) En 1197, don Juan Micaelis Ibn al-Gharbi: en 1238, don Fernando Yuannes, fils de Juan Micael al-Gharbi, probablement le fils du précédent (A. González Palencia, *Mozárabes de Toledo*, doc. 279, 532).

(42) Ch. Picard, "Sanctuaires et pèlerinages", pp. 239, 243, 246, avec référence à *Chronica de El-Rei Affonso Henriques*, éd. D. Galvão, Lisbonne, 1906, p. 76, 139. F.J. Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903 (réimp. 4 vol., Madrid, 1983, avec pagination id.), pp. 257-258. A. Huici Miranda parle des négociations menées à Séville en 568 H/1173 entre les envoyés d'Alphonse Henri et le calife, conclues par une trêve de cinq ans, sans mentionner ce point (*Historia política*, t. 1, p. 270). G. Pradalié met en doute la réalité de ce transfert (*op. cit.*, p. 25).

(43) L'évocation du pèlerinage de Faro (*Shantamariyyat al-Gharb*) dans les *Cantigas* d'Alphonse X de Castille, à une époque, 2^e moitié du XIII^e s., où la zone a déjà été conquise par les Portugais, ne prouve pas, contrairement à ce que semble admettre Ch. Picard, son maintien à l'époque almohade.

(44) M. C. Barlelé Torres réfute implicitement les deux données fournies par Simonet (*Historia de los Mozárabes*, pp. 781, 783) relatives à la présence de mozarabes à Valence au XIII^e s., notamment celle concernant les parents du saint, né à Valence onze ans avant la "reconquête" de la ville, parce que ces parents étaient probablement des marchands immigrés (*Minorias islámicas en el País valenciano. Historia y dialecto*, Valence, 1984, p. 130). Ch.-E. Dufourcq voyait les Mozarabes récupérer leur influence à Valence au début du XIII^e s., après les "intermèdes" almoravide et almohade (*La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe*, Paris, 1978, p. 175). Cf. P. Guichard, "Les Mozarabes de Valence et d'Al-Andalus entre l'histoire et le mythe", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 4° (1985), *Al-Andalus. Culture et Société*, pp. 17-27.

(45) S. de Moxó, *Re población y Sociedad en la España cristiana medieval*, Madrid? 1980, pp. 372-373, s'appuyant sur J. Torres Fontes, "El poblamiento murciano en el s. XIII", *Murgetana* 18.

certaines sont visiblement des mozarabes en provenance d'Andalousie, tel un Jean de Séville (*Juan Sibili*) possessionné à cette date dans la campagne tolédane⁽³⁶⁾.

Passé le milieu du XII^e siècle, plus précisément après le siège de Lisbonne en 1147, on ne trouve plus trace de mozarabes en al-Andalus. Ainsi la thèse de la participation de mozarabes au soulèvement de Grenade contre les Almohades en 557 H/1162 et de leur présence dans la ville, après la défaite d'Ibn Hamushk et la répression consécutive, comme "une petite troupe... accoutumée depuis longtemps au mépris et à l'humiliation"⁽³⁷⁾ repose-t-elle sur la non-prise en compte, dans le texte utilisé par Dozy, d'un membre de phrase comportant certes une faute, mais qui introduit des juifs là où le savant hollandais du siècle passé voulait voir des chrétiens⁽³⁸⁾.

Il faudrait vérifier l'affirmation selon laquelle "certains passages d'Ibn Khaldūn" montrent, au moins dans le *Gharb al-Andalus*, la présence de communautés mozarabes, à l'époque almohade, dans les villes, à l'occasion des attaques chrétiennes⁽³⁹⁾. Car l'on sait aussi que les habitants musulmans de Silves tuent Ibn Qasī, en 546 H/1151, lorsque celui-ci tente de s'allier au premier souverain portugais, Alphonse Henri⁽⁴⁰⁾. A plus forte raison, les chrétiens locaux ont-ils dû souffrir de la

(36) A. González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, 4 vol., Madrid, 1926-1930, volume préliminaire, p. 94. R. Pastor, *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Barcelone, 1973, p. 234. J. González, *Repoblación de Castilla la Nueva*, Madrid, 1975, t. 1, p. 216. F.J. Hernández, *Los Cartularios de Toledo*, Madrid, 1985, n° 54.

(37) R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne pendant le Moyen Âge*, 3e éd., Leyde, 1881, t. 1, pp. 364-388: "Sur ce qui passa à Grenade en 1162", en particulier p. 381, Appendice p. LXXVIII, et traduction p. 361.

(38) Tant le texte publié en appendice par Dozy que la version éditée par M.A. 'Inān (*Al-Iḥāṭa fī akhbār Gharnāṭa*, 2e éd. révisée, Le Caire, 1973-1978, t. 1, p. 114) de ce texte d'Ibn Al-Khaṭīb, insère, entre le récit de la déportation des chrétiens de Grenade en 1126 et celui du maintien de "plusieurs d'entre eux" dans la ville jusqu'à la bataille dans laquelle ils furent exterminés presque tous, un membre de phrase disant, semble-t-il, qu'un groupe de juifs connut également la déportation *وأصاب كثير من الجلاء جمعهم من اليهود*, membre de phrase non traduit par Dozy qui le considère comme altéré, 'Inān se contentant pour lui de mettre un "sic" à *جمعهم*. Il est donc permis de comprendre que ce que Dozy a attribué aux chrétiens de Grenade concerne en réalité les juifs.

(39) Ch. Picard, "Les mozarabes dans l'Occident ibérique", p. 85, sans référence. Le même auteur ne reprend pas l'affirmation dans "Sanctuaires et pèlerinages chrétiens en terre musulmane: l'Occident de l'Andalus (X^e-XII^e siècle)", *118e Congrès national des Sociétés Savantes*, Pau, 1993, pp. 235-247, et parle seulement "d'une communauté mozarabe, dans la région de l'Algarve et d'Huelva qui réussit à maintenir ses pèlerinages jusqu'au milieu du XII^e siècle peut-être jusqu'à la reconquête" (pp. 246-247).

(40) Ch. Picard, "Les mozarabes dans l'Occident ibérique", p. 86. V. Lagardère, "La tariqa et la révolte des Muridun en 539 H/1144 en Andalus", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 35 (1983), pp. 157-170, spécialement p. 161, note 32. A. Sidarus, "Novos dados sobre Ibn Qasī de Silves e as taifas almorávidas no Gharb al-Āndalus", *I Jornadas de Silves. Actas*, Silves, 1992, pp. 35-40. 'I. 'A.L. Dandash, *Al-Andalus fī nihāyat al-Murābiṭīn, wa-mustahall al-Muwahḥidīn*, Beyrouth, 1988, p. 117. Ibn Al-Abbār, *al-Ḥulla*, éd. H. Mu'nis, t. 2, pp. 200, 207. Ibn Al-Khaṭīb, *A'māl*, éd. Rabat, 1934, p. 289.

signalés pour la seconde moitié du XII^e siècle⁽⁵¹⁾, l'un au moins, celui de la Qal'a en 1194, résulte vraisemblablement d'une coquille typographique, peut-être pour 1114, puisqu'il s'agit du récit de la captivité de moines du Mont Cassin "capturés en 1194 au cours de leur voyage vers la Sicile, puis rapatriés sur intervention de Roger II"⁽⁵²⁾. Or, l'on sait que celui-ci a régné de 1105 à sa mort en 1154. La présence en Sicile, dans les années 1175-1191, d'un *Johannes Africanus* ou d'un *Johannes Afer* semble plutôt porter témoignage du repli sur la grande île de chrétiens d'ifriqiyya que du maintien de leur communauté à Mahdiyya⁽⁵³⁾. Il en va de même pour l'inventaire du trésor de l'église de Mahdiyya, conservé dans les archives de la chapelle palatine de Palerme, sous le titre: "*Hic est thesaurus sancte Africane Ecclesie*", que l'on date de 1160 environ, et qui comporte notamment les reliques des deux saints, Regulus et Sennen⁽⁵⁴⁾.

Les mentions éventuelles d'une présence chrétienne autochtone en Ifriqiyya au XIV^e siècle se réduisent à deux passages d'Ibn Khadūn, dont le propos dit au sujet des villes du Nefzaoua: "*On y trouve maintenant des Francs qui vivent sous la protection d'un traité; ils y sont restés, eux et leurs ancêtres, depuis la conquête musulmane jusqu'à nos jours, et, comme ils professent une des croyances tolérées par l'islamisme, ils jouissent du libre exercice de leur religion et en paient la capitation*"⁽⁵⁵⁾. Ce passage, un peu énigmatique, est repris par un autre du même historien, encore à propos du Nefzaoua et de ses habitants, débris de la tribu de ce nom: "*Ils ont chez eux des confédérés d'origine franque dont les ancêtres vinrent de Sardaigne. Ceux-ci s'y établirent d'abord comme [chrétiens] tributaires, payant la capitation, et leurs descendants y restent encore*"⁽⁵⁶⁾.

Nous sommes tenté de penser que le traducteur a forcé le sens de ces deux passages, et a glosé le premier, et d'interpréter ce que dit l'historien comme signifiant

(51) M. Talbi, *art. cit.*, p. 338, écrit: "L'effondrement du christianisme africain, qui devint particulièrement sensible à partir du milieu du XII^e siècle, s'explique ainsi par de multiples raisons d'ordre interne. Malgré cet effondrement le christianisme se maintient en *Africa*, au sein de communautés, il est vrai, de plus en plus réduites, isolées et éparpillées, durant une longue période encore", et il donne les deux exemples de la Qal'a, en 1194, et de Nefta, à la fin du XII^e siècle, l'un et l'autre référencés par J. Cuoq, *L'église d'Afrique du Nord du I^{er} au XI^e siècle*, Paris, 1984, pp. 144-145.

(52) Sic, Cuoq, *op. cit.*, p. 144.

(53) Bresc, "Arab-Christians in the Western Mediterranean", p. 39, note 143.

(54) Bresc, "Arab-Christians in the Western Mediterranean", p. 38. C'est évidemment à ce texte que fait allusion D. Abulafia lorsqu'il parle de l'évêque de Mahdiyya réfugié à Palerme, qui a laissé "a short inventory of his possessions which speak either for the extreme poverty of the African church or for the haste with which he was forced to abandon his see and its treasures" ("The Norman Kingdom of Africa", p. 38).

(55) Trad. De Slane, *Histoire des Berbères*, éd. 1968, t. 1, p. 231. Dans l'éd. de Beyrouth (1969, t. 6, p. 234), le dernier membre de phrase fait défaut: "*wa-bi-hā mu'ahidūn min al-Faranja awṭanū-hum 'alā al-jizya wa-'tiqād adh-dhimma bi-'ahd al fath, wa-a'aqāba-hum bi-hā li-hadha al-ahd. Wa-qad nazala ma'a-hum kathīr min Banī Sulaym...*".

(56) Trad. De Slane, *Histoire des Berbères*, éd. 1968, t. 3, p. 156: "*wa-ma'a-hum mu'ahidūn min al-Faranja yunsabūna ila Sardāniya 'alā adh-dhimma wa-l-jizya wa-bi-hā al-āna a'qābu-hum*" (éd. Beyrouth, 1959, t. 6; p. 945.).

"raisonnables", et respectant l'"autonomie religieuse" des populations⁽⁴⁶⁾. Cette description ne s'accorde guère avec ce que disent certains textes d'origine musulmane⁽⁴⁷⁾, peut-être sujets à caution, mais surtout avec le fait que la domination normande a d'abord été mise à bas par la révolte des populations locales, en commençant par celle de Sfax⁽⁴⁸⁾, faisant appel ensuite aux Almohades pour venir à leur aide⁽⁴⁹⁾.

Les traces d'une présence chrétienne indigène au Maghreb après 1160 sont aussi inconsistantes qu'en al-Andalus⁽⁵⁰⁾. Ainsi, sur les deux exemples qui en ont été

(46) Selon M. Brett, "Without any feudal settlement of baronial landlords, as in Sicily, and with fiscal demands initially mild, the result would appear to have been a relatively benign regime, generally welcomed by its new subjects after years of famine for the prosperity in brought through trade. Only the Djerbans seem to have suffered severely for their initial resistance to conquest in 528 H/1153-5 [sic], and for their subsequent premature rebellion in 548/1153-4. Yet, after only twelve years for the most part, the Norman empire was overthrown by those same subjects..." "Musjīm justice under infidel ruel: The Norman in Ifriqiya 517-555H/1123-1160 AD", *Cahiers de Tunisie* 33/155/156 (1991), *Actes du Ve Congrès d'Histoire et de Civilisation du Maghreb (octobre 1989), Le Maghreb et les pays de la Méditerranée: Échanges et Contacts*, pp. 325-368, spécialement pp. 333-334). A. Luttrell est moins nuancé: "La piraterie fut réprimée et l'Afrique normande fut gouvernée avec justice et soumise à des textes raisonnables, sous une administration de grecs et de musulmans siciliens; les Africains payèrent tribut mais leur autonomie religieuse fut respectée" ("L'effritement de l'Islam (1091-1282)"; pp. 49-61, dans *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 71 (1994), *Le Carrefour maltais*, spécialement p. 53. M. 'A. 'Inān, *Dawlat al-Islām fī al-Andalus*, 3/1, 'Aṣr al-Murābiṭīn wa-bidāyat ad-dawla al-Muwahhidiyya, 3e éd., Le Caire, 1411 H/1990, p. 291: "wa-ahsana al-Faranj mu'āmalata-hum".

(47) Ibn Khaldūn, 'Ibar, éd. partielle Amari, Biblioteca Arabo-Sicula, p. 490: "thumma inna an-Naṣārā as-sākinīn bi-Ṣafāqīs imtaddat aydī-him ila al-muslimīn wa-laḥiqū-hum bi-d-ḍarb"; trad. De Slane, *Berbères*, t. 2, p. 39: "Les chrétiens domiciliés dans Sfax ayant commencé à opprimer les musulmans".

(48) Le récit de la révolte de Sfax distingue les Francs et les Chrétiens qui étaient dans la ville (Ibn Athīr, *Kāmil*, "al-Faranj wa-n-Naṣārā", éd. partielle Amari, Biblioteca Arabo-Sicula, p. 301; trad. Fagnan, *Annales*, pp. 578-579: "Les Francs et autres chrétiens"). On comprend les premiers comme les Européens, dont les Normands, les seconds comme les chrétiens du pays.

(49) D. Abulafia, pourtant peu favorable aux Almohades, écrit: "most of the Norman-held towns were not actually captured from the Sicilian king by the Almohads; they voluntary joined the Almohads after emancipating themselves from the Norman" ("The Norman kingdom of Africa", p. 42). Pour R.H. Idris, avec Guillaume 1er, "les gouverneurs normands, rompant avec la politique souple, juste et tolérante instaurée par l'habile Roger II, durent pressurer et persécuter leurs administrés musulmans", le comportement brutal des Siciliens expliquant parfaitement l'éclatement des troubles (*Berbérie Orientale*, t. 1, pp. 379-380). On peut rappeler qu'un tournant est perceptible dans la politique royale sicilienne dès avant la mort de Roger II, avec la condamnation de Philippe de Mahdiyya, pour sa complaisance envers les musulmans de Bône, ou son crypto-islam (Idris, *op. cit.*, t. 1, p. 375).

(50) Cette conclusion ne paraît pas infirmée par la communication, bien légère, de F. Arnoulet, "L'église mozarabe en Tunisie au XIII^e siècle", pp. 249-254, dans *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord (Actes du Ve colloque international réuni dans le cadre du 115^e Congrès National des Sociétés Savantes, Avignon, 1990). Spectacles, vie portuaire, religions*, Paris, éd. du CTHS, 1992. Cet auteur distingue "les chrétiens byzantins du Sud tunisiens, les roums", qu'il décrit "sans clergé", et les "chrétiens d'origine espagnole" qui auraient été amenés par Ya'qūb al-Manṣūr et Abū Muḥammad Ḥafṣ, en 1184-1190 et 1210-1220, sans référence sur ce point.

exemple qu'Ibn 'Idhāri, dans son récit de la campagne de 'Abd al-Mūmin en Ifriqiyya, mentionne le siège de Mahdiyya et l'*amān* accordé par le calife aux chrétiens, avec l'autorisation de partir, mais ne dise mot de la prise de Tunis⁽⁶³⁾. Mais le plus révélateur est, dans sa concision, le récit d'al-Baydhaq, contemporain et compagnon de 'Abd al-Mū'min, qui parle seulement de la soumission de la population de Tunis et de celle du "Sicilien" et de sa flotte, pour Mahdiyya, ainsi que de la pacification du pays⁽⁶⁴⁾. Si l'on ajoute à cela le fait, qu'il n'existe pas, du moins à ma connaissance, de texte théorique almohade explicitant et justifiant la suppression du statut de la *dhimma*⁽⁶⁵⁾, l'impression qui se dégage est que cette suppression n'était pas vraiment assumée comme telle, mais plutôt ressentie comme quelque chose de plus ou moins blâmable qu'il convenait de cacher, du moins relevait du non-dit.

En conclusion, plusieurs points paraissent pouvoir être dégagés:

- Le premier point est la survie, jusqu'au milieu du VI^e/XII^e siècle, de communautés chrétiennes aussi bien au Maghreb qu'en al-Andalus, aussi affaiblies qu'elles aient pu se trouver par l'avance du processus d'islamisation.

- Le deuxième est, je ne dirai pas, pour être prudent⁽⁶⁶⁾, la disparition absolue, mais le caractère bien plus hypothétique, de la survie d'un christianisme local, passé les années 1147-1160, en al-Andalus comme au Maghreb.

(63) Al-Bayān al-mughrib. *Qism al-Muwahhidīn*, éd. Rabat-Beyrouth, 1985, p. 62: "*hattā yassara Allāh fathā-hā 'alā sulḥ min an-naṣārā wa-ṭalabū al-khurūj bi-amān ilā bilādi-him fa-manna alay-him bi-murādi-him wa-akhraja-hum min-ha wa-ṭahhara Allāh bi-ha ṣuq' Ifriqiyya wa-z-Zāb, wa-takhallada la-hu 'inda-hu jazīl al-ajr wa-th-thawāb*". Trad. Huici Miranda, *Nuevos fragmentos almorávides y almohades*, Valence, 1963, pp. 324-326: "*hasta que Allah facilitó su conquista por capitulación de los cristianos, que pidieron salir con el amán hacia su país. Les concedió lo que pedían y los sacó de ella, limpiando Allah con ello la región de Ifriqiya y el Zab, y se le concedió ante Allah un gran premio y recompensa*". Cf. un autre passage du Bayān, où le siège de Tunis est mentionné sans plus, et la prise de Mahdiyya "par composition" (*sulḥun*), éd. Colin et Lévi-Provençal, t. 1, p. 316; trad. Fagnan, t. 1, pp. 476-477.

(64) É. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, texte p. 120; "*fa-wahhāda ahl Tūnis ihumma qāma min-hā wa nazala 'alā al-Mahdiyya wa-kāna fi-hā ar-Rūm fa-akhadha-hā al-ḥaṣr wa-l-majānīq (...)* wa-wahhāda aṣ-Ṣaḡillī bi-l-qaṣā'i' wa-mahhāda al-khalīfa tilka al-bilād"; trad. pp. 200-201.

(65) D. Urvoy parle certes d'une position doctrinale des Almohades sur la question, écrivant: "Les Almohades à leur tour joignent à la perspective sécuritaire l'aspect doctrinal: interdiction de toute autre religion que l'Islam sur leurs possessions" "Les aspects symboliques du vocable "Mozarabes", essai de réinterprétation", *Studia Islamica* 78 (1993), pp. 117-153, spécialement p. 147). Mais, connaissant assurément mieux que nous les textes doctrinaux almohades, il ne fait là référence à aucun d'entre eux, mais seulement à l'article de L. Torrès Balbás, "Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas", dans *al-Andalus*, 19, 1954).

(66) Nous n'avons pu encore vérifier certaines références, comme celle faisant état de la présence d'un diacre Abu 'Umar "John" [sic] à Fès en 1195 (H. Bresc, "Arab Christians in the Western Mediterranean", p. 32). Martín al-Furkhani "serviteur de Sainte Marie", propriétaire, ou copiste, d'un Psautier traduit à Ceuta/Sabta en 1239, paraît plutôt à mettre en rapports avec les mercenaires chrétiens, ou les missionnaires venus dans cette ville (H. Ferhat, *Sabia des origines au XIV^e siècle*, Rabat, 1993, p. 393. H. Bresc, *ut supra*). Pour Mohamed Chérif, les chrétiens que l'on rencontre à Ceuta à partir du XII^e siècle "n'ont rien de commun, ni par leur origine, ni par leur statut

qu'il y a bien à son époque dans la région des descendants de chrétiens d'origine étrangère établis à une époque antérieure sous le régime de la *dhimma*, mais rien ne permet de dire qu'ils soient alors encore chrétiens. Et l'on pourrait s'étonner dans ce cas qu'at-Tijānī, écrivant plus d'un demi-siècle avant Ibn Khaldūn, et qui consacre un long développement, notamment historique, au Nefzaoua et au pays de Tozeur, qu'il a parcouru, ne dise mot de la présence de ces supposés chrétiens payant la *jizya*⁽⁵⁷⁾. Il parle seulement à propos de Tozeur et de sa conquête par les musulmans du I^{er}/VII^e siècle, des églises chrétiennes, dont les ruines subsistent au moment où il écrit, n'ayant pas été appropriées par les conquérants qui construisirent une mosquée en face de chaque église "*wa-ammā mā yadullu 'alā anna-hā fiutiḥat ṣulḥ^{an} fa-baqā' kanā'is an-naṣārā bi-hā kharāb^{an} ilā zamāni-nā hadhā lam yutaṣarraf fi-hā wa-anna al-muslimīn banaw bi-izā'i kulli kanīsaⁱⁿ min-hā masjid^{an}*"⁽⁵⁸⁾.

Il importe évidemment de distinguer l'hypothétique permanence d'un christianisme maghrébin après le milieu du XII^e siècle de la présence, bien attestée, de chrétiens étrangers venus comme mercenaires ou comme marchands. De ce point de vue, j'avoue que les deux textes d'al-Burzulī cités par Mohamed Talbi et concernant Tunis au début du XV^e siècle⁽⁵⁹⁾ ne suffisent pas à emporter ma conviction quant au maintien jusqu'à cette date d'une communauté chrétienne d'origine locale. En particulier le second d'entre eux, qui parle des femmes chrétiennes "qui se voilent comme les musulmanes, le plus souvent sans signe distinctif", et des hommes dont "certains ont voulu se coiffer à la manière des musulmans" et que le sultan a obligés à respecter leur propre coiffure, me paraît aussi bien, et peut-être mieux s'appliquer à des étrangers installés, fascinés par le mode de vie local et, pour certains, on le sait, en voie de conversion volontaire à l'Islam⁽⁶⁰⁾.

On ne peut manquer d'être frappé par le fait que la plupart des références musulmanes à la politique de 'Abd al-Mū'min à l'égard des chrétiens et des juifs, sont offertes par des textes orientaux, même si plusieurs d'entre elles ont une source d'origine occidentale⁽⁶¹⁾. Les exceptions sont constituées par des hommes qui, bien qu'originaires du *Maghrib al-Aqṣā* ou d'Ifrīqiyya, vivent et écrivent en Orient : 'Abd al-Wāḥid al-Marrākushī et Ibn Shaddād, ziride émigré à Damas⁽⁶²⁾. Il est notable par

(57) Les références que semble donner R. Brunschvig (*La Berbérie orientale sous les Hafssides, des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, 1940, t. 1, p. 430) à Tijānī, dans la traduction Rousseau, et à Ibn al-Athīr, dans la traduction Fagnan, à propos du Nefzaoua, concernent en fait la prise de Tunisie par 'Abd al-Mū'min. Brunschvig minimise la présence chrétienne supposée dans le Nefzaoua au XIV^e siècle, et insiste sur la coupure entre les éléments chrétiens immigrés dans l'Ifrīqiyya hafsside et "l'ancienne chrétienté locale disparue".

(58) Éd. 1981, p. 162. Nous ne suivons pas la trad. Rousseau, 1852, p. 203.

(59) *Art. cit.*, pp. 344-345.

(60) Il suffit à cet égard d'évoquer le cas d'Anselm Turmeda (cf. M. de Epalza, *Fray Anselm Turmeda ('Abdallāh al-Taryumān) y su polémica islamo-cristiana*, 2e éd. mise à jour, Madrid, 1994).

(61) M. Talbi insiste sur le fait que la ligne et demie concernant la prise de Tunis chez Ibn al-Athīr et at-Tijānī vient d'Ibn Shaddād ("Le christianisme maghrébin", p. 328).

(62) M. Talbi, *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., t. 3, 1965, pp. 957b-958a.

avec l'entreprise de la prétendue "reconquête", comme à Lisbonne, le résultat était le même. L'évêque mozarabe de Lisbonne de 1147 a été tué par les Croisés, et ses ouailles déportées ou réduites en esclavage par le premier souverain portugais⁽⁶⁸⁾. Même là où, en territoire chrétien, la communauté mozarabe fut mieux traitée et fit preuve d'une particulière résistance, comme à Tolède, en raison probablement de son poids démographique exceptionnel, allant jusqu'à assimiler pendant un temps les immigrés venus du Nord⁽⁶⁹⁾, et à donner naissance à certaines familles de la noblesse castillane du Bas Moyen-Âge⁽⁷⁰⁾, elle finit par être elle-même assimilée et à disparaître comme telle⁽⁷¹⁾.

La comparaison avec le destin de la communauté juive peut-être ici éclairante. Certes celle-ci est également victime de la tourmente des années centrales du VI^e/XII^e siècle dans l'Occident musulman. Mais une partie seulement de ses membres choisit l'émigration hors du *dar al-Islam*, une autre partie, peut-être majoritaire, optant pour la conversion simulée, voire pour le départ vers d'autres terres du monde musulman. Evidemment parce qu'aucune solidarité ne la lie à l'entreprise de la prétendue *Reconquista*. Ce qui lui permettra de réapparaître comme telle lorsque les circonstances auront changé.

Jean-Pierre MOLÉNAT

C.N.R.S. - Institut de Recherche et d'Histoire
des Textes, Paris

(68) Alphonse Henri [après la prise de Lisbonne?] déporte des milliers de mozarabes réduits en esclavage, et cette attitude est condamnée par Saint Teotónico, qui essaie de les protéger et de les établir sur les domaines de Santa Cruz de Coïmbre (J. Mattoso, *Identificação de um país*, t. 1, p. 316, avec référence à *Vita Sancti Theotonii*, dans *Portugaliae Monumenta Historia. Scriptores*, Lisbonne, 1856, pp. 84-85). Le même récit hagiographique était cité par Simonet, qui le plaçait avant 1139, et situait la capture de ces mozarabes dans une expédition contre Séville (*Historia de los Mozárabes de España*, pp. 767-768).

(69) J.-P. Molénat, "Les Francs de Tolède aux XII^e et XIII^e siècles à travers les documents de la pratique", dans P. Guichard et D. Alexandre-Bidon dir., *Comprendre le XIII^e siècle. Études offertes à M. Th. Lorcin*, Presses Universitaires de Lyon, 1995, pp. 59-72.

(70) J.-P. Molénat, "Des Beni 'Abd al-Malik aux Comtes d'Orgaz: le lignage de Gonzalo Ruiz de Toledo", dans *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, Actes du II^e Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Tolède, 20-26 mai 1985), t. 2, Tolède, 1988, pp. 259-279; "La noblesse tolédane du XV^e s. et ses origines", dans *Les sociétés urbaines dans la France méridionale et la Péninsule Ibérique au Moyen Âge* (colloque de Pau, 21-24 sept. 1988), Pau, 1991, pp. 203-218.

(71) J.-P. Molénat, "Les Mozarabes: un exemple d'intégration", dans L. Cardaillac, dir., *Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1991, pp. 112-124. Nous déclinons la responsabilité du titre donné à l'article par l'éditeur, qui en déforme quelque peu le sens.

- Le troisième est que ce changement est lié avec l'extension du pouvoir des Almohades, en ses différentes étapes.

D'autres points sont soit douteux, soit à rejeter purement et simplement:

- Il faut d'abord rejeter la thèse de l'alternative simple: "La conversion à l'Islam ou la mort" qui aurait été proposée par 'Abd al-Mū'min aux *dhimmī*-s, au moins à Tunis, sinon ailleurs. Il est clair que ce n'est là qu'une formule lapidaire qui cache le fait qu'en réalité une troisième option était laissée, et le plus généralement souhaitée et pratiquée, celle de l'expulsion, la menace de mort ne servant qu'à réaliser cette expulsion.

- Il convient sans doute d'être plus nuancé quant à la formulation consistant à dire que les Almohades "n'ont expulsé que les communautés qui leur étaient politiquement hostiles"⁽⁶⁷⁾. Car on sait bien qu'ils ont expulsé, ou laissé partir, les chrétiens de Marrakech, pour partie au moins constitués par les mercenaires au service des Almoravides, qui leur avaient ouvert les portes de la capitale. Et l'on serait probablement bien en peine de trouver des communautés *dhimmī*-s qui leur fussent positivement favorables. On ne peut probablement pas nier une politique de "purification", ou plutôt d'"unification" de la part des Almohades.

- Il faut tenir compte des réactions des populations non-minoritaires à l'égard de ceux qui apparaissent comme les agents, ou les complices de l'oppression, ou de l'agression, venue de l'extérieur. On a évoqué les réactions des populations musulmanes des villes côtières d'Ifrīqiyya, ou de celles du *Gharb al-Andalus*. C'est là probablement que se situe l'explication de la politique de 'Abd al-Mū'min.

Finalement, la minorité chrétienne de l'Occident musulman nous apparaît avoir été la victime en premier lieu de la pression accrue exercée au XII^e siècle sur le Sud de la Méditerranée par le Nord, porteur d'un système économique et social différent, que l'on nommera, si l'on veut, faute de mieux, par commodité ou paresse linguistique, "féodal". Que les chrétiens *dhimmī*-s se soient associés aux conquérants venus du Nord, suscitant ainsi la révolte contre eux de la majorité, et aient été acculés au choix entre la conversion et l'exil, sous la menace du massacre, comme il advint en Ifrīqiyya et dans une grande partie d'al-Andalus, ou qu'ils aient refusé cette solidarité

avec l'ancienne chrétienté locale" (*Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 155). Nous sommes enclin à mettre en rapport Martín al-Furkhani avec les Banu Farhan, massacrés à Marrakech en 926 H/1231-32 par le prétendant Yahia en rébellion contre al-Ma'mūn, (Rawd al-Qirtās, trad. Huici Miranda, 2e éd., Valence, 1964, t. 2, p.491). Ces Banu Farhan paraissent plus probablement des mercenaires chrétiens que des mozarabes d'Espagne antérieurement déportés au Maroc, voire des Berbères du Haouz, ainsi que le supposait C.E. Dufourcq ("Berbérie et Ibérie médiévales: un problème de rupture", *Revue historique* 240 (1968), pp. 293-294 [réimp. dans *L'Ibérie chrétienne et le Maghreb, XII^e-XV^e siècles*, Variorum, Aldershot, 1990], spécialement p.315, note 1; "Relations du Maroc et de la Castille pendant la première moitié du XIII^e siècle", *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb* 5 (1968), pp. 37-62 [réimp. dans *L'Ibérie chrétienne et le Maghreb*], spécialement p. 45, note 34).

(67) H. Bresc, "Arab Christians in the Western Mediterranean", p. 39.

LES MINORITÉS ETHNIQUES DANS LES COURS ROYALES DE L'OCCIDENT MUSULMAN AU MOYEN-ÂGE

Le cas du royaume des Sanhaja de Grenade au XI^e siècle

Mohammed HAMMAM

Au Moyen-Age, pour bien asseoir leur pouvoir et mieux régner, bon nombre de régimes politiques qui se sont succédé en Occident musulman se sont appuyés, entre autres, sur des éléments ethniques étrangers : juifs, chrétiens ou autres. Ceux-ci se voient confier des responsabilités très importantes: ministres, secrétaires, chefs militaires, percepteurs des impôts etc... Conscients du rôle considérable qui leur revient au sein de ces régimes politiques, ils agissent en fonction de leurs propres intérêts et des forces en présence. Un cas précis en l'occurrence celui du royaume des Sanhaja de Grenade au XI^e siècle, peut illustrer ce propos.

L'histoire de ce royaume montre en effet que sa cour a été le théâtre d'affrontements, parfois sanglants, entre plusieurs groupes ethniques qui s'en disputaient le contrôle. Ce faisant, ils mesuraient ainsi, tour à tour, leurs forces. Grâce aux "*Mémoires d'Abdellah Ben Bulgin*", dernier prince de ce royaume d'une part, et aux bribes d'informations historiques que recèlent quelques rares sources musulmanes du Moyen-Age d'autre part, l'on tentera de retracer les grandes étapes de l'histoire de ce royaume et de son organisation .

APERÇU HISTORIQUE

Ce royaume est issu de la dislocation du Califat Omeyyade d'al-Andalus au cours des premières décennies du XI^{ème} siècle. Il a vu le jour initialement à Elvira avant de s'ancrer définitivement à Grenade qui en devint la capitale. L'établissement dans cette région de Zāwī ibn Zīrī, chef des Sanhaja, fondateur de ce royaume remonte, selon Ibn Al-Khaṭīb, à 414 h/1023 J.C⁽¹⁾. Depuis sa création jusqu'à sa disparition définitive e 1090⁽²⁾, quatre princes se sont succédé sur son

(1) Ibn Al-Khaṭīb (Lisān ad-Dīn), *Kitāb al-A'māl*, ed. E; Levi-Provençal, Rabat, 1934, p. 263.

(2) *Ibid*, p. 270

ملخص

ما مصير الأقليات المسيحية واليهودية في المغرب الإسلامي عندما صار الضغط المسيحي الصليبي يشتد في المنطقة سواء في الأندلس أو في الإيالات الإفريقية وقام الموحدون للتصدي لذلك ومحاولة سد الثغرات فنسب إليهم أنهم ألزموا من كان تحت سلطتهم من اليهود والنصارى بأن يسلموا أو يقتلوا؟ والواقع على ما يبدو من هذا البحث أن الخيار كان بين ثلاثة، فإما الإسلام وإما الخروج من دار الإسلام وإما القتل في حالة رفض هذا وذاك. مما يعني أن الموحدين سعوا بكل تأكيد في توحيد المجتمع الإسلامي وأنهم حملوا اليهود والنصارى على الانضمام إلى الجماعة المسلمة أو الهجرة إلى دار الحرب، علما بأن صاحب البحث يميل إلى الظن بأنهم لم يسيروا في ذلك النهج إلا مراعاة للجمهور الذي ثار مثلا في إفريقيا ضد حكام النورمانديين . والحاصل أن تلك السياسة إذا كانت قد أتت من حينها على الأقليات المسيحية، فإنها لم تأت على الجاليات اليهودية التي تقنعت لفترة ملد بقناع الإسلام إلى أن تغيرت الظرفية فعادت في الغالب إلى الجهر بملتها بناء على قانون الذمة.

secrétaire d'un Abū al-^cAbbas lui même secrétaire du prince Ḥabūs⁽⁹⁾. Or, le mot secrétaire, *kātib* par lequel sont désignés l'un et l'autre, eut en al-Andalus deux sens différents à savoir celui du rédacteur des lettres de la chancellerie royale et celui du fonctionnaire détenant l'office de la perception et des dépenses de la cour palatine⁽¹⁰⁾. Sans doute Abū Ibrāhīm détenait-il ce dernier office dudit Abū al-Abbas dont il devenait subalterne. Quand ce dernier meurt, il fut remplacé par son fils aîné. Mais celui-ci étant jeune n'ayant pas assez d'expérience, il fut très vite marginalisé par Abū Ibrāhīm qui sut ainsi gagner la confiance de son maître Ḥabūs⁽¹¹⁾. C'est ainsi que commença la carrière politique brillante d'Abū Ibrāhīm et celle de son fils Yūsuf au sein du royaume de Grenade.

-Abū Ibrāhīm se met au service de Bādīs Ibn Ḥabbūs

Après la mort de Ḥabūs ibn Māksen en 429 h/ 1037 J.C⁽¹²⁾, Abū Ibrāhīm continua à servir son fils Bādīs qui venait de lui succéder. Mais pourquoi Bādīs a-t-il maintenu Abū Ibrāhīm et consolidé même sa position dans sa cour? Ce choix, semble-t-il, ne peut se comprendre que dans le contexte politique et militaire dont lequel baignait le royaume de Grenade à l'époque.

Se rendant compte dès le début de la gravité de la situation politique de son royaume qui se caractérisait essentiellement par la contestation de son accession au pouvoir par une partie des Sanhaja, Bādīs voyait peut-être en Abū Ibrāhīm l'homme qu'il fallait pour y faire face. A cet égard, 'Abdallah ibn Bulgīn n'a pas manqué de préciser les raisons personnelles et objectives⁽¹³⁾ qui ont poussé son grand-père Bādīs à mettre Abū Ibrāhīm en première ligne dans l'administration de son royaume. Tout d'abord, à ses yeux, sa condition de juif donc de *dhimmi*, ne permettait pas à Abū Ibrāhīm de revendiquer le pouvoir. Ensuite, n'étant pas d'origine andalouse, il ne pouvait pas faire alliance avec des sultans qui n'étaient pas ses coreligionnaires. S'ajoutait à ces deux raisons une autre qui n'était pas des moindres, à savoir que Bādīs était en mal d'argent pour faire taire ses neveux. Seul Abū Ibrāhīm lui paraissait capable de en lui procurer. Enfin, compte tenu du fait que la majorité de la population de Grenade et de sa région était d'origine juive à cette époque, il était nécessaire pour Bādīs, de confier son encadrement à un homme de sa religion ayant de l'envergure et exerçant de l'influence sur elle. Abū Ibrāhīm paraissait répondre à ces exigences.

Néanmoins, ce dernier pose en fait le problème du nombre respectif des différentes communautés coexistant à Grenade à cette période. Malheureusement nous n'avons pas de chiffres précis relatifs à chacune d'entre elles. Mais si l'on croit

(9) 'Abdallah ibn Bulgīn, *Kitāb at-tibyān*, Ed. E. Levi-Provençal, le Caire, 1954, p. 31.

(10) al-Mokkari, *Naḥḥ at-ṭib min Ghosni al-Andalus ar-raṭib*, ed. Dar Sadir, Beirut, 1968, t. I. p. 217.

(11) Abdallah ibn Bulgīn, *Kitāb at-tibyān*, p. 31.

(12) Ibn al Khaṭīb, *Kitāb al-A'mal*, p. 263.

(13) Abdallah ibn Bulgīn, *Kitāb at-tibyān...*, *op. cit.*, pp. 31-32.

trône: Zāwī ibn Zirī⁽³⁾ dont il vient d'être question, Ḥabbūs ibn Māksen⁽⁴⁾, Bādis ibn Ḥabūs⁽⁵⁾ et Abdellah ibn Bulgīn⁽⁶⁾. Il faut leur ajouter Tamīm ibn Bulgīn⁽⁷⁾, prince qui s'est déclaré indépendant à Malaga.

S'étendant sur un territoire qui fait la jonction entre le littoral oriental et l'intérieur des terres de l'Andalousie en direction de Cordoue, ce royaume jouissait d'une position géographique et stratégique enviable que ses différents voisins convoitaient sans cesse.

Pour faire face à une conjoncture caractérisée par la velléité d'hégémonie affichée de ses voisins, ses princes devaient, à l'instar de leurs contemporains, se doter de structures administratives et militaires fortes, sans doute calquées sur le modèle omayyade qui devait être encore présent dans les mémoires à cette époque.

Force est de constater cependant que les sources ne fournissent pas suffisamment de détails permettant de décrire avec précision les rouages d'une telle administration. Mais en revanche, elles font apparaître les luttes parfois acharnées - dont a été le théâtre la cour du royaume ziride - que se sont livrées entre eux certains éléments ethniques en vue d'en accaparer le contrôle ou de la maintenir le plus longtemps possible.

Il convient de les passer en revue.

- Les Juifs : Ibn Naghrala :

Dès le début du règne de Ḥabūs ben Māksen un juif appelé Abū Ibrāhīm Ismā'īl ibn Yūsuf ibn Naghrala, se trouve non seulement associé à la gestion des affaires de ce royaume mais aussi en devient très vite l'homme incontournable. Son ascension fulgurante et après lui celle de son fils dans le système politique des Sanhaja de Grenade ont retenu l'attention de l'historiographie musulmane. Que savons-nous donc sur ces deux personnages et quelle explication peut-on donner à la situation de premier plan qu'ils ont su acquérir parmi les Sanhaja de Grenade ?

Selon l'auteur des "*Catégories des Nations*", Ibn Ṣa'īd al-Andalusī, mort vers 1070 J.C, Abū Ibrāhīm est un théologien israélite de renom à son époque: "aucun israélite avant lui - dit-il - ne connaissait comme lui la loi mosaïque, ainsi que les moyens de la faire triompher et de la défendre. Il mourut en 448 h⁽⁸⁾/1056 J.C.

- Abū Ibrāhīm se met au service de Ḥabbūs Ibn Māksen

Les *Mémoires* de 'Abdallah Ibn Bulgīn rendent compte des débuts plus ou moins modestes de la carrière politique d'Abū Ibrāhīm. Ainsi travaillait-il comme

(3) *Ibid.*, p. 262-263.

(4) *Ibid.*, pp. 263.

(5) *Ibid.*, pp. 264-267.

(6) *Ibid.*, pp. 268-270.

(7) *Ibid.*, pp. 270-271.

(8) Ibn Saïd al-Andalusī, *Tabaqāt al-Umam*, Ed. Hayat al-id Bou Aalouane, Bayrut, 1985, pp. 206-207.

famille, lui paraissait comme autant d'obstacles à son ambition. Il était donc nécessaire pour lui de se débarrasser d'eux. Pour y arriver, il devait les affaiblir économiquement en suggérant à Bādis de leur enlever la ville de Guadis qu'ils détenaient de lui⁽¹⁹⁾. Il prépara pour cela un plan acceptable consistant à donner cette ville en apanage à Bulgīn, fils de Bādis. Celui-ci ne pouvait que se rejouir et en confia l'administration réelle à Yūsuf, ministre de son père⁽²⁰⁾. C'est d'ailleurs à la suite de cet épisode que naquit une amitié sans failles mais éphémère entre le ministre et le fils de Bādis. Tout se passait donc comme si Yūsuf préparait l'avenir.

- La réaction de l'entourage de Bādis

La réaction de l'entourage de Bādis ne s'est pas fait attendre. En effet, se rendant compte de la place démesurée que Yūsuf ibn Naghrala a su acquérir auprès de Bādis, il s'en inquiéta et réagit en conséquence. Pour contrecarrer l'ascension de Yūsuf, ses ennemis, les Banū al-Qarawī en tête, travaillent à la dégradation de l'amitié le liant à Bulgīn. Celui-ci étant jeune et n'étant pas expérimenté, les écoutait et croyait à tout ce qu'on lui rapportait, vrai ou faux, au sujet de Yūsuf. Leur amitié en fut affectée au point que Bulgīn voulait faire tuer le ministre⁽²¹⁾. S'apercevant que le vent a tourné, Yūsuf resta vigilant. Mais une fois assuré du sort que lui réservait son ami d'antan, il organisa un festin en son honneur et l'empoisonna⁽²²⁾. Victime de sa jeunesse et de son imprudence, Bulgīn payait de sa vie les antagonismes entre des adversaires qui se disputaient avec acharnement le contrôle de la cour de son père.

Toutefois, 'Abdallah ibn Bulgīn signale dans ses "*Mémoires*" une autre cause qui n'avait pas arrangé les choses entre Bulgīn, son père et Yūsuf ibn Neghrala, ministre de son grand-père. Il s'agit d'un désaccord entre les deux hommes au sujet des revenus de la ville de Guadix - évoquée plus haut - que Yūsuf détenait de Bulgīn depuis que les Banū al-Qarawī en ont été dépouillés. D'après les mêmes "*Mémoires*", Yūsuf cessait de s'acquitter des revenus de cette localité. L'affaire étant portée devant Bādis, Yūsuf n'apprécia guère. En riposte, il prépara un "coup" qui discrédita Bulgīn⁽²³⁾. Il est à noter par ailleurs que celui-ci eut maille à partir avec les femmes du palais à cause d'un problème similaire. Selon 'Abdallah ibn Bulgīn, son père leur reprochait d'avoir trop gâté al-Muciz son fils, par l'argent et cela à un moment où lui n'en bénéficiait pas. Là aussi, il porta l'affaire devant son père qui n'hésita pas à donner raison à ses femmes⁽²⁴⁾. Ce qui précède semble indiquer la maladresse et le manque de perspicacité de Bulgīn.

(19) *Idem.*

(20) *Ibid.*, p. 39

(21) *Idem.*

(22) *Ibid.*, p. 40

(23) *Ibid.*, pp. 41-42.

(24) *Ibid.*, pp. 41.

'Abdallah ibn Bulgīn, la population juive de cette ville et ses environs était très nombreuse⁽¹⁴⁾ à la même période. Au détour de sa relation, on peut comprendre qu'elle fut majoritaire. S'il en fut ainsi, les Musulmans de Grenade devaient être dans une position de minoritaires. Cela ne devait pas aller sans conséquences sur les rapports entre les deux communautés.

Quoi qu'il en soit, habile et perspicace, Abū Ibrāhīm trompait les contestataires de Bādīs pour les dénoncer et faire ainsi montre de sa loyauté. Ce fut pour lui une occasion de se débarrasser de ses concurrents potentiels. Il dut choisir un certain nombre de ses collaborateurs parmi ses coreligionnaires. Généreux envers l'ensemble du personnel de la cour, il crut garantir ainsi leur fidélité. En principe rien ne lui échappait⁽¹⁵⁾.

Certes, Abū Ibrāhīm paraissait occuper une place de choix à la cour de Bādīs, mais il n'en constituait pas le seul élément important. 'Abdallah ibn Bulgīn y signale aussi deux autres ministres en la personne de 'Alī et 'Abdallah al-Qarawī⁽¹⁶⁾ qui, manifestement, appartenaient à la famille dite Banū Al-Qarawī. Mais nous ignorons le degré de leur parenté. Auxiliaires d'Abū Ibrāhīm, ils étaient deux chefs militaires auxquels on s'adressait en période de dissidence⁽¹⁷⁾. Qualifié de cheikh, le vieux, Abū Ibrāhīm devait mourir à un âge très avancé après avoir servi successivement deux princes qui ont su faire de leur royaume un des plus prospères et des plus forts parmi les royaumes des Tayfas.

- Yussuf ibn Abū Ibrāhīm se met au service de l'émir Bādīs

Bibliophile et cultivé comme son père, Yūsuf était un homme très ambitieux. Mais Bādīs ne voulait pas de lui car il le haïssait. Toutefois 'Alī ibn al-Qarawī, ministre et chef militaire dont il est question plus haut, en mal d'argent, fut intéressé par la fortune importante dont Yūsuf avait hérité. D'autant que ce dernier, le faisait bénéficier de ses largesses. 'Alī ibn Al-Qarawī intervenait alors en sa faveur auprès de Bādīs et réussissait à le convaincre de l'opportunité de l'intégrer dans son administration⁽¹⁸⁾. Ainsi à l'instar de son père, Yūsuf commença-t-il sa carrière politique comme *Kātib*, secrétaire aux finances mais sous la tutelle dudit ministre 'Alī ibn Al-Qarawī.

Introduit dans les méandres de l'administration de Bādīs, Yūsuf ne ménaga aucun effort pour s'imposer et devenir l'homme le plus fort du royaume après le sultan. Pour ce faire, il devait d'abord se rapprocher de Bādīs à qui il prodigua de bons conseils. Satisfait, celui-ci l'assura de sa confiance. Fort de ce premier succès, Yūsuf changea d'attitude envers son protecteur 'Alī ibn Al-Qarawī qui, avec sa

(14) *Ibid.*, p. 32.

(15) *Ibid.*, 37

(16) *Ibid.*, p. 36

(17) *Idem.*

(18) *Ibid.*, p. 38

mêla. Pour signifier son mécontentement à ibn Naghrala, elle dut s'adresser, pour tout ce qui concerne ses affaires, à un aïeul juif appelé Abū ar-Rabi' al-Mātūni qui n'était autre que l'oncle de Yūsuf ibn Naghrala. Il exerçait la fonction de percepteur (qabiḍ al-wajiba). Jaloux de l'alliance tacitement scellée contre lui entre Māksen et sa mère d'une part, et d'autre part entre eux et son oncle susnommé, Yūsuf tua ce dernier⁽³²⁾. Quant à Māksen, il s'exila à la demande de son père⁽³³⁾ sans doute sous la pression de Yūsuf mais surtout parce que le roi craignait qu'il ne lui prenne le pouvoir par la force.

Cependant, il est à noter que ni la mort tragique d'Abū ar-Rabi' al-Mātūni, ni l'exil forcé de Māksen n'ont pu mettre un terme à l'agitation qui affectait la cour ziride à cette époque. En effet, les femmes de la cour profitaient de ce climat perturbé pour intriguer: chacune d'elle appuyait son fils pour prétendre à la succession de Bādis⁽³⁴⁾.

- La mort d'ibn Naghrala

Voyant que les choses lui échappaient, ibn Naghrala devait réagir. Il dut, selon nos sources, comploter clandestinement avec ibn Ṣumādīḥ, prince d'Almería en vue de l'aider à s'emparer de Grenade⁽³⁵⁾. Ibn Idhari, précise à cet égard que Yūsuf ibn Naghrala voulait même créer un Etat indépendant pour la communauté juive de Grenade⁽³⁶⁾. Mais dès que les Sanhaja découvrirent ce complot, ils le mirent à mort et massacrèrent aussi un nombre élevé de juifs de Grenade. D'après le même historien, le nombre de victimes de cette tuerie s'éleva à trois mille⁽³⁷⁾.

La mort d'ibn Naghrala eut pour conséquences:

- L'affaiblissement de Bādis, alors que les événements qui venaient de se passer montraient son incapacité à maîtriser la situation.

- Le renforcement de ceux qui, parmi les Sanhaja, étaient contre lui.

Rien ne s'opposait plus à ce que an-Naya devienne l'homme de la situation surtout que Bādis venait de faire expulser de Grenade 'Abdalah al-Qarawī, chef de son armée, concurrent éventuel. Il lui reprochait les dépenses excessives qu'il avait faites lors des troubles ayant secoué Grenade⁽³⁸⁾. Courroucés par cette décision qui a frappé leur chef, certains militaires prirent son parti et s'exilèrent eux aussi de Grenade: ils se dispersèrent en plusieurs endroits notamment à Jaen, à l'Est et à l'Ouest de l'Andalousie⁽³⁹⁾.

(32) *Idem.*

(33) *Ibid.*, p.49.

(34) *Ibid.*, p.50.

(35) *Ibid.*, p. 51-53.

(36) Ibn Idhari, *al-Bayan al-Mu'rib an akhbār al-Maghribi wal-Andalus*, t. III. Ed. Lévi-Provençal, pp. 275-276.

(37) *Idem.*

(38) 'Abdallah Ibn Bulḡin, *Kitāb at-tibyān...*, *op. cit.*, p. 59.

(39) *Ibid.*, p. 60.

Aussi, l'élimination de Bulgīn par Yūsuf ibn Naghrala ouvrait-elle la voie à ce dernier pour éliminer à leur tour tous ceux qui le jalouaient et s'assurer ainsi la mainmise sur les affaires du royaume. Pour ce faire, il faisait croire à son maître Bādis que la responsabilité de la mort de son fils Bulgīn incombait à ses amis et à tous ceux qui le fréquentaient. Bādis en tuait quelques-uns et en faisait exiler d'autres notamment les Banū al-Qarawī ennemis jurés de Yūsuf ibn Naghrala⁽²⁵⁾. En arrivant à bout de ses détracteurs, ce dernier devenait l'homme le plus redoutable et le plus redouté de la cour de Bādis. La gestion de toutes ses affaires lui fut confiée⁽²⁶⁾. En bon administrateur il utilisa tous les moyens à sa disposition et soumit l'ensemble du personnel de la cour palatine à son autorité⁽²⁷⁾.

- L'apparition d'An-Nāya et la fin de Yūsuf ibn Naghrala

L'hégémonie de Yūsuf ibn Naghrala sur le palais ziride ne pouvait pas continuer indéfiniment. En effet, l'arrivée au palais de Bādis d'un ancien esclave d'al-Mu'taḍiḍ ibn 'Abbad⁽²⁸⁾ allait changer le cours des choses. De par son nom, an-Nāya, surnom qui veut dire la flûte, il pourrait s'agir de l'un de ces esclaves amirides qui se sont dispersés à travers les différentes régions de l'Espagne musulmane au lendemain de la chute du califat omayyade.

Quoi qu'il en soit, an-Nāya a commencé modestement sa nouvelle vie comme serviteur auprès de Bādis, son nouveau maître⁽²⁹⁾. Aux dires de 'Abdallah ibn Bulgīn, d'autres esclaves intervinrent auprès de lui en sa faveur. Sans doute en agissant de la sorte, ils voyaient déjà en lui un contre-poids pouvant mettre un terme à l'hégémonie d'ibn Naghrala. En tous cas, très vite il s'avéra qu'an-Nāya était un homme de courage et de qualité surtout lors de la prise de Malaga par Bādis. Celui-ci, pour le récompenser et l'encourager, l'associa à Moqātil ibn Yahya pour gouverner cette ville qu'il venait de conquérir. Ainsi devenait-il un élément très important de l'échiquier politique du royaume ziride. Bādis l'appréciait beaucoup au point que lorsqu'il venait à Malaga, il descendait chez lui⁽³⁰⁾.

Il est bien évident que la montée en puissance d'an-Nāya ne pouvait qu'inquiéter Yūsuf ibn Naghrala. Il devait réagir très rapidement. En effet, Yūsuf contre-attaqua et se rapprocha de Māksen, autre fils de Bādis. Il voyait en lui le futur prince du royaume d'autant plus que Bādis avait un âge avancé. Mais n'étant pas diplomate, Māksen avoua son hostilité à Yūsuf ibn Naghrala⁽³¹⁾.

Ce malentendu allait se compliquer du fait que la mère de Māksen était mécontente du comportement qu'avait eu ibn Naghrala envers son fils. Elle s'en

(25) *Ibid.*, p. 42.

(26) *Idem*

(27) *Ibid.*, p. 46

(28) *Idem*.

(29) *Idem*.

(30) *Ibid.*, p. 47.

(31) *Ibid.*, p. 48.

histoire d'amour. En effet, Umm Al-^cUluw, une nièce de Māksen, était amoureuse de lui. Mais Māksen n'éprouvait aucun sentiment pour elle. Et l'atmosphère s'envenimait surtout que d'autres femmes de la cour se mêlaient de cette affaire⁽⁴⁶⁾. A défaut d'autres informations, nous ne savons pas le dénouement final de cette affaire où les sentiments et la politique se croisaient.

En définitive, il est à noter qu'à la fin du règne de Bādis sa cour devait être sans doute le théâtre de luttes d'influences entre le fougueux Wāsil promu chef de la cavalerie, et Abū Ar-Rabi An-Naṣranī, ministre et conseiller de Bādis.

-Samaja, un berbère Sanhaja, régent de 'Abdallah ibn Bulgīn

'Abdallah ibn Bulgīn succéda à son grand-père en 465h/1076⁽⁴⁷⁾. Les grands chefs Sanhaja le préférèrent à son oncle, Māksen. Etant très jeune au moment de son accession au pouvoir, on le mit sous la régence d'un chef Sanhaja appelé Samaja⁽⁴⁸⁾. Celui-ci s'occupa de son éducation et des affaires du royaume pendant neuf ans. Après quoi, 'Abdallah reprit en main lui-même les destinées de son royaume⁽⁴⁹⁾. Mais peu de temps avant d'être destitué par Yūsuf ibn Tashfin, nous voyons apparaître à sa cour un personnage influent. Il s'agit de Mu'ammal, sans doute d'origine slave, qui était un affranchi de Bādis. Illétré, il fut habile et perspicace. Il conseilla à 'Abdallah ibn Bulgīn de se rendre volontairement à Yūsuf ibn Tashfin lorsque celui-ci intervint en al-Andalus en 483/1090 en vue de destituer des rois des Taifas. Hésitant à le faire, il finira par se rendre. Acclamant dès le début les Almoravides, Mu'ammal gagna leur estime. Pour le récompenser Yūsuf ibn Tashfin lui confia le gouvernement de Grenade après en avoir fait évacuer 'Abdallah ibn Bulgīn et sa famille. Mu'ammal mourut à Grenade très âgé en 992H/1098 J.C⁽⁵⁰⁾.

CONCLUSION

De l'analyse qui précède on peut dégager les points suivants:

- L'histoire du royaume ziride de Grenade au XI^{ème} siècle apparaît comme une suite ininterrompue de luttes internes entre des éléments ethniques divers (juifs, chrétiens, slaves...etc).

- Ces luttes ne pouvaient que l'affaiblir à terme, mais le royaume a su tenir bon face à des voisins menaçants voire conquérants. Une telle résistance ne pouvait être fondée que sur une économie prospère et sur des hommes politiques et des militaires de valeur.

(46) *Ibid.*, pp. 67-68.

(47) Ibn al-Khaṭīb, *Kitāb al-A^cmal...*, op. cit., p. 267.

(48) *Ibid.*, p. 269.

(49) Cette reprise s'est mal passée puisque Samaja s'est réfugié auprès du gouverneur de Malaga dont il est devenu le protégé. Voir Ibn al-Khaṭīb, *Kitāb al-A^cmal...*, op. cit., p. 269.

(50) Ibn al-Khaṭīb, *Kitāb al-ihāṭa*, cité en annexe aux *Mudhakirat* du prince 'Abdallah ibn Bulgīn par E. Levi-Provençal, p. 214.

- L'hégémonie d'An-Nāya

An-Nāya savait, mieux que quiconque, que pour s'imposer parmi les Sanhaja, il lui fallait des alliés sûrs et puissants. Ainsi s'appuya-t-il sur les Banu Birzāl, groupe berbère Zenata⁽⁴⁰⁾. Cela ne pouvait que mécontenter les premiers. Ils devaient encore s'inquiéter du rôle de plus en plus important que jouait an-Nāya auprès de Bādīs. Mais an-Nāya, tout comme ibn Naghrala, faisait à chaque fois preuve de perspicacité et de compétence notamment lorsque Māksen se révolta à Jaen, contre son père, ou encore lorsqu'il prit la ville de Baeza. Jaloux de sa position auprès de Bādīs et de ses succès, les gouverneurs du royaume nommément désignés⁽⁴¹⁾ par 'Abdallah ibn Bulgīn décidèrent de le tuer. Ils confièrent cette tâche à leur collègue de Guadix Wāsil, l'une de ses créatures en qui il avait confiance totale. Pour que l'assassinat d'an-Nāya ait lieu, on promit à ce Wāsil, qualifié de *ʿIlj* donc d'origine chrétienne, qu'il serait promu ministre⁽⁴²⁾.

- L'assassinat d'An-Nāya et ses conséquences

L'assassinat brutal d'an-Nāya créa une nouvelle situation politique. D'abord, Bādīs, se trouva privé d'un homme de qualité qui avait fait ses preuves. C'est dire qu'il y avait urgence à lui trouver un successeur. D'où l'idée qui lui vint à ce moment là de faire appel à Abū Ar-Rabiʿ al-Naṣranī.

- Abou Ar-Rabiʿ al-Naṣranī

Comme son *nasab* l'indique, il pourrait s'agir d'un chrétien connaissant l'arabe. 'Abdallah ibn Bulgīn dans ses *Mémoires* dit de lui qu'il a exercé auparavant à la cour de son grand-père la fonction de *Kātib Ḥasham*⁽⁴³⁾ qui veut dire contrôleur de la milice noire. Cette mention prouve si besoin est que Bādīs disposait d'une milice de ce genre. Quoi qu'il en soit Abū Ar-Rabiʿ al-Naṣranī a connu ibn Naghrala pour avoir travaillé avec lui. Au moment où nous le voyons regagner la cour de Bādīs, il venait de Denia où il a séjourné quelque temps⁽⁴⁴⁾. Pourquoi a-t-il quitté Grenade pour cette ville? Est-ce suite à un différend avec ibn Naghrala? Si oui, lequel? A défaut de renseignements, ces questions restent posées.

En revanche, il semble que nous ayons affaire à un homme d'envergure ayant de l'expérience et connaissant par ailleurs la cour ziride. En tous cas, pour apaiser les esprits, il conseilla à Bādīs de se réconcilier avec son fils Māksen. Il le fit venir de Tolède où il séjournait chez les Banū Dhī an-Nūn⁽⁴⁵⁾. Mais aussitôt que Māksen a retrouvé les siens, une crise secoua à nouveau la cour. Celle-ci était liée à une

(40) *Ibid.*, p. 64.

(41) Il s'agit du fils du cadī de Bago, d'Ibn ʿIsh, gouverneur de Cobra de Wāsil, gouverneur de Guadix, du cadī Ibn Al-Ḥassan an-Nubahī, gouverneur de Malaga.

(42) Abdallah ibn Bulgīn, *Kitāb at-tibyān...*, *op. cit.*, p. 64.

(43) *Ibid.*, p. 66.

(44) *Idem.*

(45) *Ibid.*, p. 67.

LA RIVIÈRE MORISQUE

Bernard VINCENT

La question morisque n'a cessé de susciter une immense littérature depuis le XVI^e siècle. L'intérêt pour cette communauté de musulmans d'Espagne, contraints à la conversion au christianisme au début du XVI^e siècle et finalement expulsés des territoires espagnols en 1609 ne se dément pas. Il y a précisément cinquante ans qu'un article "fondateur" de Fernand Braudel, "*Conflits et refus de civilisation; espagnols et morisques au XVI^e siècle*" publié dans les annales E.S.C., a donné une impulsion décisive. Sur les bases de cet article ont été menées les recherches de Tulio Halperin Donghi et d'Henri Lapeyre, au moment même où Julio Caro Baroja et Juan Regla se passionnaient eux aussi pour la minorité morisque. Aujourd'hui la bibliographie - qui comprend assurément plus de 2.000 livres ou articles - a fait l'objet de plusieurs états de la question ou bilans témoignant des étapes qu'en la matière la recherche a franchies. Je voudrais partir ici du tout dernier ensemble de travaux qui ont eu en commun de tenter de répondre à une question simple : qu'est-ce qu'être morisque dans l'Espagne de Charles Quint, de Philippe II et de Philippe III? Question simple mais fondamentale placée au cœur d'un débat passionné.

La polémique a principalement opposé Francisco Márquez Villanueva à Alvaro Galmés de Fuentes, l'un et l'autre grands spécialistes du thème, le premier depuis l'étude de la littérature du Siècle d'Or espagnol, le deuxième depuis l'examen de la littérature aljamiada (littérature de langue romane - castillan ou catalan - mais adoptant les caractères arabes). Il suffit de rappeler les titres des ouvrages pour se rendre compte que les points de vue sont opposés. A *El problema morisco (desde otras laderas)* de Márquez a répondu *Los Moriscos (desde su misma orilla)* de Galmés. L'un est constitué d'une série d'articles antérieurement dispersés auxquels a été ajouté un important inédit sur le Patriarca Ribera, archevêque de Valence au moment de l'expulsion de la communauté morisque. Je m'attarderai plus particulièrement sur le chapitre I, "La criptohistoria morisca (los otros conversos)" et le long chapitre III, "El problema histográfico de los moriscos" déjà publié en 1984⁽¹⁾. L'autre est un petit livre dense, version amplifiée d'une conférence prononcée à Madrid en 1992⁽²⁾.

(1) Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991.

(2) Alvaro Galmés de Fuentes, *Los Moriscos (desde su misma orilla)*, 1993.

- La part qu'ont prise certaines femmes du harem dans le jeu politique pour faire et défaire les alliances montre le désordre de la cour pendant cette période (le cas par exemple de la mère de Māksen qui s'adresse à Abū Ar-Rabi° al-Māṭūni, oncle de Yūsuf ibn Naghrala, ministre des finances).

- L'importance numérique de la population juive au tout début de l'histoire de ce royaume est mise en évidence. Néanmoins une telle importance devait s'atténuer au fur et à mesure que le royaume s'étendait et incluait des localités telles que Jean, Priego, Guadix, Baeza, Malaga etc.

Mohammed HAMMAM
Faculté des Lettres et des Sciences
Humaines - Rabat

ملخص

كان العديد من الأنظمة السياسية المتعاقبة على الحكم بالغرب الإسلامي (بلاد الأندلس) في العصر الوسيط، يعتمد على بعض الأقليات الإثنية غير المسلمة (من اليهود والمسيحيين والصقالبة) أداة بشرية لتسيير الإدارة وفرض هيمنتها. وكانت تلك الأنظمة ترى في هذه الأقليات أفضل وسيلة للحفاظ على الحكم، فتسند إليها وظائف ومسؤوليات مهمة كالوزارة والكتابة وقيادة الجيش وجباية الضرائب. ولما كانت هذه العناصر على وعي بأهميتها داخل هذه الأنظمة السياسية، كانت تتصرف، تارة، وفق مصالحها الخاصة، وتارة أخرى، وفق ميزان القوة المتحكم في تلك الأنظمة. وهذا المقال يقدم نموذجاً من الصراعات السياسية العنيفة التي كان بلاط بني زيري الصنهاجيين بغرناطة مسرحاً لها خلال القرن الحادي عشر للميلاد، وذلك بعد إسناد الوزارة لأسرة ابن نغرّالة اليهودية المتمثلة في شخص الوزير إبراهيم إسماعيل وابنه يوسف.

aucune source officielle ou non, royale, municipale, inquisitoriale, notariale, etc. Et il sait que chacune recèle parti-pris, intentions, stratégies, que chacune est "empoisonnée". Détecter le poison constitue naturellement la base du métier.

Revenons aux positions de Francisco Márquez Villanueva et d'Alvaro Galmés de Fuentes. Ce dernier a réagi au propos du premier selon lequel "todo morisco llevara dentro de sí quisiéralo o no, un conato más o menos intenso de asimilación"⁽⁴⁾. Pour lui les morisques sont restés invariablement irréductibles. Le groupe social qu'ils constituaient ne s'est jamais trouvé sur le chemin de l'assimilation. Certes il reconnaît qu'un processus d'intégration dans la société majoritaire a existé, au prix de l'élimination des aspects les plus conflictuels avec le christianisme, mais celui-ci aurait échoué en raison de l'intransigeance d'une partie des chrétiens. Si je comprends bien Galmés de Fuentes, il oppose l'intégration préservatrice d'identité à l'assimilation qui la nie.

Les limites de sa démonstration me semblent appartenir à trois registres. Tout d'abord la présentation de la communauté minoritaire comme un tout homogène me semble erronée. Le vocabulaire qu'il emploie l'atteste. Du titre "*los moriscos*" à la conclusion où il est question de *la comunidad morisca* indifférenciée, il n'y a place pour le moindre écart, le moindre comportement particulier. Les aspirations des morisques seraient exprimées par une élite éclairée comprenant tous les éléments d'une société bourgeoise"⁽⁵⁾.

C'est là oublier les leçons essentielles de Fernand Braudel qui, il y a cinquante ans, soulignait qu'il y avait non pas un mais des problèmes morisques. Que peuvent avoir en commun, en dehors de leur appartenance à l'Islam, les paysans de Tudela et de Tarazona et les familles grenadines d'origine princière. Ou bien les morisques d'Avila ou d'Arévalo qui ignorent la langue arabe avec les femmes de la région de Gandia qui ne connaissent qu'elle.

Ensuite Alvaro Galmés de Fuentes ne prend en compte que les aspects culturels. La dimension économique est fondamentale. Certains morisques possèdent des milliers et des milliers de ducats, d'autres n'ont rien, Les uns relèvent d'un seigneur, d'autres pas. Les tensions qui s'exercent n'ont pas le même sens selon que l'on est riche ou pauvre, urbain ou rural, muletier ou pêcheur. Plusieurs monographies, celles de Juan Aranda Doncel sur la communauté de Cordoue, de Seraffn de Tapia sur celle d'Avilla, de Santiago La Parra sur celle de Gandia, d'Aurelio Garcia Lopez sur Guadalajara ont montré toute la complexité de micro-sociétés morisques⁽⁶⁾. De même les répercussions politiques de la relation vieux chrétien/nouveau chrétien ne peuvent être négligées. Tous les morisques

(4) Francisco Márquez Villanueva, *op. cit.*, p.137

(5) Alvaro Galmés de Fuentes, *op.cit.*, p. 135

(6) Juan Aranda Doncel, *Los Moriscos en tierra de Córdoba*, Cordoue, 1984; Seraffn de Tapia Sanchez, *La comunidad morisca de Avila*, Salamanque, 1991; Santiago La Parra Lopez, *Los Borja y los Moriscos*, Valence, 1992; Aurelio Garcia López, *Morisgos en tierra de Uceda y Guadalajara (1502-1610)*, Madrid, 1992.

Résumons les thèses en présence. Pour Márquez Villanueva, l'historiographie a commis trois graves erreurs en constituant trois mythes: celui de l'unanime aversion des "espagnols" envers la communauté morisque, celui du morisque inassimilable, celui du complot morisque permanent. Le professeur de Harvard les réfute tous les trois avec fougue accusant l'immense majorité des chercheurs de se laisser bernier par des sources officielles "empoisonnées" et d'ignorer les enseignements de la littérature par laquelle s'exprime un courant d'opinion maurophile⁽³⁾. Alvaro Galmés de Fuentes voit dans la communauté morisque une société "inassimilable" dans la mesure où elle a conservé son identité contre vents et marées. Conduite par une élite intellectuelle auteur de nombreux écrits, elle a en particulier maintenu toutes les pratiques religieuses. Mais placée sous le regard constant des chrétiens et contrainte à la clandestinité, elle a voué à ses opposants une hostilité indéfectible que ceux-ci lui rendaient bien. Pour Galmés de Fuentes les Morisques constituent un bloc sans faille - même s'il reconnaît certains cas d'intégration dans la société majoritaire - ce qui explique les échecs répétés des campagnes d'évangélisation et au-delà la mesure d'expulsion. Si pour Galmés cette dernière était inéluctable, elle ne l'était pas pour Márquez Villanueva.

Les points de vue sont certainement inconciliables. Pourtant leurs auteurs ont en commun deux caractéristiques que je souhaite souligner avant de présenter ma propre interprétation du phénomène morisque. Tout d'abord la polémique oppose deux chercheurs également mus par une profonde sympathie pour la communauté crypto-musulmane qu'ils étudient. L'un voit dans les minoritaires une composante essentielle d'une Espagne pluriculturelle et tolérante, l'autre une communauté dont l'Islam est authentique et inébranlable. Nous sommes bien loin des affrontements du passé qui séparaient partisans et adversaires de l'expulsion des Morisques. Ce dont on ne peut que se réjouir. Deuxième trait partagé déjà évoqué plus haut: Francisco Márquez Villanueva et Alvaro Galmés de Fuentes sont des spécialistes de la littérature qui n'ont guère fréquenté les dépôts d'archives, ce qui les amène à une identique condamnation des documents émanant des autorités espagnoles et plus particulièrement de l'inquisition.

Je dois avouer sur ce dernier point mon étonnement et mon inquiétude. La question morisque est avant tout un problème historique, celui de l'existence d'une communauté vivant sur le territoire espagnol en un temps précis (1502-1609). Soucieuse de conserver son identité mais soumise à toutes sortes d'exactions et de persécutions, condamnée à mener une vie partiellement clandestine, elle n'a guère eu la possibilité de laisser des témoignages écrits. On peut volontiers admettre, avec Alvaro Galmés de Fuentes, que la littérature aljamiada est importante mais que représentent 200 manuscrits dans l'océan de la littérature espagnole publiée ou non publiée de l'époque? Bien peu de chose, en vérité. L'historien se doit de ne négliger

(3) Pour une étude de la maurophilie, voir surtout Marie Soledad Carrasco Urgoiti, *El moro de granada en la literatura*, Madrid, 1956, 2^e ed., Grenade, 1989 avec une présentation de Juan Martínez Ruiz.

et retenons que, quoi qu'en dise Avaro de Galmés, le monde morisque est un puzzle d'une infinie complexité.

De très nombreuses études montrent que sur ce point Francisco Villanueva a raison lorsqu'il souligne que, sans avoir touché la majorité des morisques, le processus d'assimilation n'était pas en 1609 un échec complet. On ne peut pourtant le suivre plus avant, car les plus assimilés n'étaient pas obligatoirement les moins soucieux de défendre leur identité. En fait nombre de ses affirmations et de ses développements sont contestables. Il en va ainsi du "mythe de la conspiration" qui est tout ce que l'on veut sauf un mythe. Francisco Márquez Villanueva fait étrangement peu de cas du soulèvement des morisques grenadins de 1568-1570. L'affaire a été considérable et a tenu en haleine toute la chrétienté. Nous en avons une belle illustration dans les lettres adressées par le nonce Castagna au Saint-Siège tout au long de la guerre. Castagna ne cesse d'évoquer la possibilité d'intervention des ottomans (le 28 février, le 11 avril, le 13 juillet, le 2 octobre 1569, les 11 et 20 mars 1570) et la menace que représentent les morisques valenciens et aragonais. Il en vient à affirmer, le 26 octobre 1569, qu'il n'existe pas de moyen de sauver l'Espagne des infidèles. Et de renchérir en mars 1570 : "l'Espagne est engagée sur trop de fronts et surtout la guerre de Grenade est un cancer qui la ronge"⁽¹¹⁾. Ce ne sont là que fantasmes, pense Márquez Villanueva car les turcs ne sont pas venus. Mais les combattants croyaient leur venue probable, les morisques comme les chrétiens. Les contacts étaient incessants et à tout le moins des petits groupes de barbaresques ont participé aux opérations militaires. De surcroît des recherches récentes ont montré que l'agitation de communautés morisques éloignées du front grenadin était une réalité. Au cas déjà connu d'Arcos et Deza, à la limite occidentale de l'Aragon, qualifié par Márquez d'isolé et insignifiant, mais nous savons désormais, grâce à Emilia Salvador, que des grenadins se rendaient en terre valencienne pour obtenir l'appui de leurs coreligionnaires⁽¹²⁾. Et de nombreux incidents éclatèrent en 1569, ainsi dans la région d'Elche ou à Ondara où les habitants s'en prirent à des représentants de l'audience de Valence et en 1570 dans la baronnie d'Alberique et Alcocer ou encore à Cortes de Pallás et Millares...

En dehors de cet événement majeur "la conspiration morisque" a été permanente. J'ai tenté d'en donner une vision d'ensemble à l'occasion d'une communication à un colloque tenu à Palerme en 1988, montrant que l'agitation ou mieux la résistance - terme qui me semble meilleur que conspiration, d'ailleurs peu employé par les historiens - a été multiforme: révoltes, manifestations violentes d'opposition ponctuelle aux autorités, opérations organisées par les *monfies* considérés comme des guerriers de la foi par les musulmans et comme des bandits

Alicante, 1995.

(11) Bernard Vincent, "Le nonce et les morisques", *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, 1995, tome II, pp. 735-738.

(12) Emilia Salvador Esteban, *Felipe II y los moriscos valencianos, las repercusiones de la revuelta granadina (1568-1570)*, Valladolid, 1987.

n'appartiennent pas en la matière au front du refus. Nombre de recherches ont, ces dernières années, tenté de cerner le milieu des *colabaradores* et des *colaboracionistas*, ceux-ci agissant par intérêt ou esprit de lucre, ceux-là dans le but de préserver le moins mal possible l'identité morisque⁽⁷⁾. Tout récemment, Valeriano Sanchez Ramos a, à propos de la rébellion des morisques grenadins de 1568-1570, parlé des morisques qui ont gagné la guerre, désignant ainsi ceux qui s'étaient montrés loyaux envers la Couronne⁽⁸⁾. Les choix sont extrêmement divers. Dans ces conditions, le face à face morisque-chrétien, tout à la fois religieux, culturel, économique, politique, est un fait de civilisation.

Enfin le temps fait son œuvre. La situation des morisques de 1609 n'est pas celle de 1502. On me pardonnera de rappeler cette évidence pourrait-on imaginer que les arrières-petits enfants des morisques baptisés au début du XVI^e siècle, aient eu des pratiques en tout point identiques à celles de leurs ancêtres. Les contacts quotidiens avec les vieux chrétiens sur le marché, ou au travail, les multiples pressions exercées ont eu des conséquences. Le concept d'islam affaibli qu'a dégagé, voici plus de quinze ans, Leila Sabbagh est à cet égard capital⁽⁹⁾. L'islam des morisques a subi obligatoirement une érosion, une érosion inégale selon les lieux et les circonstances. Inversement les vieux chrétiens ont subi l'influence, l'attraction de leurs voisins morisques. L'histoire des relations entre les deux communautés est constamment faite d'échanges et d'emprunts. J'ai montré ailleurs que les chrétiens comprenant la langue arabe étaient en Espagne plus nombreux qu'on ne le croyait et que le vêtement des femmes morisques séduisait les chrétiens⁽¹⁰⁾.

Un islam globalement affaibli. Des prières que l'on connaît mal, le jeûne du Ramadan que l'on ne respecte plus, la circoncision que l'on ne pratique pas sont autant de signes d'un appauvrissement. Mais que l'on ne s'y trompe pas, le morisque acculturé de la basse vallée de l'Ebre, qui n'a conservé que sa profession de foi et l'usage du prénom arabe, ne se sont pas moins musulman que celui de la région de Segorbe qui accomplit tous les devoirs du croyant. Simplement les capacités de résistance du premier sont infiniment plus amoindries que celles de son coreligionnaire. En un mot il est plus aisément assimilable par la société majoritaire.

(7) Antonio Dominguez Ortiz, "Algunos documentos sobre moriscos granadinos", *Miscelanea de Estudio dedicados al profesor Antonion Marín Ocete*, Grenade, 1974, tome I, pp. 247-254; Bernard Vincent, "Los moriscos que permanecieron en el Reino de Granada después de la expulsión de 1570", in *Andalucía en la edad moderna: economía y sociedad*, Grenade, 1985, pp. 267-286; Angel Galán Sanchez, "Pedro cristiano y colaboracionismo mudejar", *Estudio sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, Malaga, 1987, pp. 271-289; Enrique Soria Mesa, "De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglo XV-XVII", *Areas*, 14, 1992, pp. 49-64.

(8) Valeriano Sanchez Ramos, "Los Moriscos que ganaron la guerra", *Mélanges Louis Cardaillac*, Zagouan, 1995, tome II, pp. 613-627.

(9) Leila Sabbagh, "La religion des morisques", *Les morisques et leur temps*, Paris, 1983.

(10) Bernard Vincent, "Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos", *Homenaje-homenatge a Maria Jesus rubiera Mata*,

Ozmín y Daraja de Mateo Alemán. On les suit volontiers. Mais quelle est la véritable portée politique de ce courant? Faut-il y voir plus qu'une littérature de fiction aux traditions anciennes? J'avoue ne pas y voir les formes de dissidence chères à Goytisolo. Sans doute faut-il détacher l'oeuvre de Gines Perez de Hita en raison de la personnalité de son auteur, selon toute vraisemblance morisque. Il s'agit probablement d'un plaidoyer pro domo. L'auteur de *El Abencerraje* nous est inconnu. Était-il aragonais ou castillan comme on en a émis l'hypothèse? J'en retiendrai que dans un cas comme dans l'autre il aurait été peu familier des zones géographiques, royaume de Grenade et de Valence, où le problème était particulièrement aigu. Enfin la nouvelle incluse par Mateo Alemán dans le *Guzmán de Alfarache* date de l'extrême fin du XVI^e siècle.

Je crois qu'il doit être davantage tenu compte de la chronologie et de la géographie. Il convient de rappeler qu'il n'existe pas de manifestation de maurophilie littéraire au cours de la première moitié du XVI^e siècle, alors que le fossé ne s'est pas encore creusé entre morisques et chrétiens. Et la veine maurophile n'a été véritablement exploitée qu'après l'expulsion des morisques du territoire espagnol (1609). Elle est donc pratiquement sans portée politique.

Les ambitions de l'élite morisque sont indéniablement plus claires. *La verdadera historia del rey don Rodrigo* de Miguel de Luna s'inscrit dans la vaste tentative de prise en compte de l'héritage musulman par la société espagnole⁽¹⁷⁾. Ce récit des origines de l'Espagne rejoint celui des origines de Grenade que constitue l'affaire des livres de plomb du Sacromonte et l'écriture à la fin du XVI^e ou au début du XVII^e siècle de *l'evangelio de San Barnabé* qui ne peut être publié mais qui émane, probablement lui aussi, du milieu des morisques lettrés⁽¹⁸⁾. Ceux-ci, de manière désespérée, construisent des faux afin de sauver leur identité. Faut-il établir un lien entre eux et Gines Perez de Hita? Rien n'est moins sûr car le monde culturel de l'artisan de Lorca n'est pas celui des notables grenadins mais faute de preuves l'hypothèse ne peut être écartée. En revanche, on ne voit rien qui permette de rapprocher *La verdadera historia del rey don Rodrigo*, les livres du Sacromonte et l'évangile de Barnabé dont la cohérence est avérée de *l'Abencerraje* et d'*Ozmín y Daraja* qui appartiennent à une autre registre. Les trois "textes" grenadins appartiennent à une conjoncture précise tandis que les chefs-d'œuvre de la maurophilie, Perez de Hita excepté une fois de plus, ne sont liés à aucune réalité concrète. Regrouper les uns et les autres dans le même courant ne me semble pas pertinent.

La troisième composante de la "voie modérée" selon la définition de Márquez Villanueva réunit essentiellement des auteurs de mémoires relatifs à la question morisque, s'étant principalement exprimés entre 1590 et 1610. C'est sans doute là, du

(17) Francisco Márquez Villanueva, "La voluntad de leyenda de Miguel de Luna" in *El problema morisco, op. cit.*, pp. 45-97.

(18) Carlos Alonso, *Los apócrifos del Sacromonte, estudio histórico*, Valladolid, 1979. Luis F. Barnabé Pons, *El evangelio de San Barnabé, un evangelio islámico español*, Alicante, 1995.

par les chrétiens, entreprises des corsaires maghrébins⁽¹³⁾. Ces dernières, simples coups d'épingle désagréables (*pinchazos molestos*) pour Márquez Villanueva, ont revêtu une importance particulière, bien mise en valeur par Sebastián García Martínez déjà pour l'espace valencien⁽¹⁴⁾. Plus récemment, j'ai dressé une liste de 65 événements de ce type ayant concerné le royaume de Grenade entre 1501 et 1574⁽¹⁵⁾. Pratiquement une par an. Or que se passait-il? A tout coup, les corsaires étaient guidés par des morisques jusqu'à un ou deux villages qui étaient systématiquement saccagés et leur population chrétienne emmenée en captivité.

La thèse de Francisco Márquez Villanueva, quant au mythe de la conspiration, a des conséquences paradoxales puisque, poussé à son extrême, elle en viendrait à nier toute capacité de résistance, toute volonté de maintenir son identité. Je crois que c'est cette (fausse) logique qui a suscité la réplique d'Alvaro Galmés de Fuentes. Sur ce terrain Márquez Villanueva n'est pas seul à avoir tort. Sans doute, en 1978, moment de la rédaction du texte que je tente d'analyser, était-il sensible aux arguments développés par Louis Cardaillac dans "Morisques et Chrétiens" au sujet de la *taqiyya*⁽¹⁶⁾. On sait que ce concept signifiait la possibilité pour le musulman vivant sous l'autorité de chrétiens de ne jamais manifester publiquement sa foi. En somme de feindre, de dissimuler. On a depuis vingt ans voulu voir en la *taqiyya* le moyen utilisé par tous les morisques pour préserver l'essentiel. La minorité aurait été invariablement adepte de la résistance passive. C'est oublier que la *taqiyya* ne faisait pas l'unanimité en milieu musulman ou crypto-musulman. Il est temps de relativiser l'importance de la pratique de la *taqiyya* qui n'est qu'un pis-aller.

Reste le "mythe" de l'unanimité chrétienne à l'encontre des morisques. A en croire Márquez Villanueva, la société espagnole était hostile à la mesure d'expulsion du territoire, réalisée en 1609 à l'initiative d'une "archi-minorité d'ecclésiastiques et de politiques". Sa démonstration repose sur l'existence de ce qu'il appelle une "opinion modérée", rétive à toute "mesure violente". Ce courant a de toute évidence existé mais il n'avait ni les contours ni les postures que Márquez lui prête. Il y fait figurer pêle-mêle les auteurs que l'on peut ranger sous la bannière de la maurophilie, des ecclésiastiques, des arbitristes, des morisques lettrés, la noblesse valencienne et aragonaise. C'est là la technique de l'amalgame. Voyons-en les éléments.

Les spécialistes de la littérature maurophile, de María Soledad Carrasco Urgoiti à Juan Goytisolo, accordent une importance extrême à *El Abencerraje*, aux *Guerras civiles de Granada* de Perez de Hita, à la *Historia de los dos enamorados*

(13) Abdeljelil Temimi, *Le gouvernement ottoman et le problème morisque*, Zaghuan, 1989; Bernard Vincent, *Le péril morisque, Governare il mondo, l'impero spagnolo del XV al XIX secolo*, ed. M. Ganci et R. Romano, Palerme, 1991, pp. 369-379.

(14) Sebastián García Martínez, *Bandolerismo, piratería y control de moriscos en Valencia durante el reinado de Felipe II*, Valence, 1977.

(15) Bernard Vincent, "Les corsaires en Andalousie orientale au XVI^e siècle", *Homenaje al doctor Sebastián Martínez*, Valence, 1988, tome I, pp. 355-362.

(16) Louis Cardaillac, *Morisques et Chrétiens, un affrontement polémique (1492-1649)*, Paris, 1977.

Ozmín y Daraja de Mateo Alemán. On les suit volontiers. Mais quelle est la véritable portée politique de ce courant? Faut-il y voir plus qu'une littérature de fiction aux traditions anciennes? J'avoue ne pas y voir les formes de dissidence chères à Goytisolo. Sans doute faut-il détacher l'oeuvre de Gines Perez de Hita en raison de la personnalité de son auteur, selon toute vraisemblance morisque. Il s'agit probablement d'un plaidoyer pro domo. L'auteur de *El Abencerraje* nous est inconnu. Était-il aragonais ou castillan comme on en a émis l'hypothèse? J'en retiendrai que dans un cas comme dans l'autre il aurait été peu familier des zones géographiques, royaume de Grenade et de Valence, où le problème était particulièrement aigu. Enfin la nouvelle incluse par Mateo Alemán dans le *Guzmán de Alfarache* date de l'extrême fin du XVI^e siècle.

Je crois qu'il doit être davantage tenu compte de la chronologie et de la géographie. Il convient de rappeler qu'il n'existe pas de manifestation de maurophilie littéraire au cours de la première moitié du XVI^e siècle, alors que le fossé ne s'est pas encore creusé entre morisques et chrétiens. Et la veine maurophile n'a été véritablement exploitée qu'après l'expulsion des morisques du territoire espagnol (1609). Elle est donc pratiquement sans portée politique.

Les ambitions de l'élite morisque sont indéniablement plus claires. *La verdadera historia del rey don Rodrigo* de Miguel de Luna s'inscrit dans la vaste tentative de prise en compte de l'héritage musulman par la société espagnole⁽¹⁷⁾. Ce récit des origines de l'Espagne rejoint celui des origines de Grenade que constitue l'affaire des livres de plomb du Sacromonte et l'écriture à la fin du XVI^e ou au début du XVII^e siècle de *l'evangelio de San Barnabé* qui ne peut être publié mais qui émane, probablement lui aussi, du milieu des morisques lettrés⁽¹⁸⁾. Ceux-ci, de manière désespérée, construisent des faux afin de sauver leur identité. Faut-il établir un lien entre eux et Gines Perez de Hita? Rien n'est moins sûr car le monde culturel de l'artisan de Lorca n'est pas celui des notables grenadins mais faute de preuves l'hypothèse ne peut être écartée. En revanche, on ne voit rien qui permette de rapprocher *La verdadera historia del rey don Rodrigo*, les livres du Sacromonte et l'évangile de Barnabé dont la cohérence est avérée de *l'Abencerraje* et d'*Ozmín y Daraja* qui appartiennent à une autre registre. Les trois "textes" grenadins appartiennent à une conjoncture précise tandis que les chefs-d'œuvre de la maurophilie, Perez de Hita excepté une fois de plus, ne sont liés à aucune réalité concrète. Regrouper les uns et les autres dans le même courant ne me semble pas pertinent.

La troisième composante de la "voie modérée" selon la définition de Márquez Villanueva réunit essentiellement des auteurs de mémoires relatifs à la question morisque, s'étant principalement exprimés entre 1590 et 1610. C'est sans doute là, du

(17) Francisco Márquez Villanueva, "La voluntad de leyenda de Miguel de Luna" in *El problema morisco, op. cit.*, pp. 45-97.

(18) Carlos Alonso, *Los apócrifos del Sacromonte, estudio histórico*, Valladolid, 1979. Luis F. Barnabé Pons, *El evangelio de San Barnabé, un evangelio islámico español*, Alicante, 1995.

par les chrétiens, entreprises des corsaires maghrébins⁽¹³⁾. Ces dernières, simples coups d'épingle désagréables (pinchazos molestos) pour Márquez Villanueva, ont revêtu une importance particulière, bien mise en valeur par Sebastián Garcia Martínez déjà pour l'espace valencien⁽¹⁴⁾. Plus récemment, j'ai dressé une liste de 65 événements de ce type ayant concerné le royaume de Grenade entre 1501 et 1574⁽¹⁵⁾. Pratiquement une par an. Or que se passait-il? A tout coup, les corsaires étaient guidés par des morisques jusqu'à un ou deux villages qui étaient systématiquement saccagés et leur population chrétienne emmenée en captivité.

La thèse de Francisco Márquez Villanueva, quant au mythe de la conspiration, a des conséquences paradoxales puisque, poussé à son extrême, elle en viendrait à nier toute capacité de résistance, toute volonté de maintenir son identité. Je crois que c'est cette (fausse) logique qui a suscité la réplique d'Alvaro Galmés de Fuentes. Sur ce terrain Márquez Villanueva n'est pas seul à avoir tort. Sans doute, en 1978, moment de la rédaction du texte que je tente d'analyser, était-il sensible aux arguments développés par Louis Cardaillac dans "Morisques et Chrétiens" au sujet de la *taqiyya*⁽¹⁶⁾. On sait que ce concept signifiait la possibilité pour le musulman vivant sous l'autorité de chrétiens de ne jamais manifester publiquement sa foi. En somme de feindre, de dissimuler. On a depuis vingt ans voulu voir en la *taqiyya* le moyen utilisé par tous les morisques pour préserver l'essentiel. La minorité aurait été invariablement adepte de la résistance passive. C'est oublier que la *taqiyya* ne faisait pas l'unanimité en milieu musulman ou crypto-musulman. Il est temps de relativiser l'importance de la pratique de la *taqiyya* qui n'est qu'un pis-aller.

Reste le "mythe" de l'unanimité chrétienne à l'encontre des morisques. A en croire Márquez Villanueva, la société espagnole était hostile à la mesure d'expulsion du territoire, réalisée en 1609 à l'initiative d'une "archi-minorité d'ecclésiastiques et de politiques". Sa démonstration repose sur l'existence de ce qu'il appelle une "opinion modérée", rétive à toute "mesure violente". Ce courant a de toute évidence existé mais il n'avait ni les contours ni les postures que Márquez lui prête. Il y fait figurer pêle-mêle les auteurs que l'on peut ranger sous la bannière de la maurophilie, des ecclésiastiques, des arbitristes, des morisques lettrés, la noblesse valencienne et aragonaise. C'est là la technique de l'amalgame. Voyons-en les éléments.

Les spécialistes de la littérature maurophile, de María Soledad Carrasco Urgoiti à Juan Goytisolo, accordent une importance extrême à *El Abencerraje*, aux *Guerras civiles de Granada* de Perez de Hita, à la *Historia de los dos enamorados*

(13) Abdeljelil Temimi, *Le gouvernement ottoman et le problème morisque*, Zaghuan, 1989; Bernard Vincent, *Le péril morisque, Governare il mondo, l'impero spagnolo del XV al XIX secolo*, ed. M. Ganci et R. Romano, Palerme, 1991, pp. 369-379.

(14) Sebastián Garcia Martínez, *Bandolerismo, piratería y control de moriscos en Valencia durante el reinado de Felipe II*, Valence, 1977.

(15) Bernard Vincent, "Les corsaires en Andalousie orientale au XVI^e siècle", *Homenaje al doctor Sebastián Martínez*, Valence, 1988, tome I, pp. 355-362.

(16) Louis Cardaillac, *Morisques et Chrétiens, un affrontement polémique (1492-1649)*, Paris, 1977.

mais seulement parce qu'elles produisent des effets inverses à ceux recherchés. A plusieurs reprises, le "chantre" de la voie modérée exprime ses sentiments: les morisques sont une "nation ennemie" encline à mentir, tromper, voler, tuer; ils se comportent en espions pour se rebeller et se joindre aux forces des adversaires de l'Espagne ("para poder llamar y admitir enemigos de fuera"). Ne serait-ce pas là le mythe de la conspiration? Et Valencia de livrer ses intentions profondes "que los moriscos se acabén", qu'ils disparaissent. Etrange voie modérée qui ne donne pas la moindre chance de survie à la culture morisque⁽²²⁾. Sans doute Valencia et ses émules, lointains disciples du premier archevêque de Grenade, Hernando de Talavera, se séparaient-ils de leurs contemporains les plus fanatiques, partisans du génocide, mais la manière douce qu'ils appellent de leurs vœux conduit à l'ethnocide⁽²³⁾. S'euls quelques esprits, appartenant au milieu morisque comme Ignacio de Las Casas, Miguel de Luna ou le notable Francisco Nuñez Muley, auteur, en 1567 déjà, d'une vibrante défense de la minorité, envisagent d'autres voies⁽²⁴⁾. Ou tardivement la littérature de fiction. Enfin la protection accordée par la noblesse aux morisques ne relève nullement d'une générosité singulière ou d'une tolérance affichée. Les seigneurs savaient mesurer la qualité de la main-d'œuvre morisque et tenaient à la conserver. On le voit, le courant modéré n'avait aucune cohérence et au total sa bienveillance à l'égard des minoritaires avait des limites immédiates. Pouvait-il en être autrement? D'une part on ne peut voir dans la maurophilie "une coalition de forces dans la lutte contre une politique de contrainte et de violence". D'autre part la maurophilie n'est qu'un rêve. L'Espagne du XVI^e siècle est à l'unisson de l'ensemble de l'Europe occidentale qui a connu nombre de guerres civiles fondées sur les divisions religieuses. Et n'oublions pas que du Portugal au Mecklembourg, c'est toute l'Europe chrétienne romaine qui a expulsé les juifs entre 1480 et 1520. La tolérance telle que nous l'entendons aujourd'hui est, au début du XVII^e siècle, encore à inventer.

La phrase de Francisco Márquez Villanueva que je viens de citer : "une coalition de forces dans la lutte contre une politique de coaction et de violence", me semble exemplaire⁽²⁵⁾. Son vocabulaire verse en de nombreuses occasions dans l'anachronisme. Il est adapté à notre société, pas à celle des XVI^e et XVII^e siècles. Il nous laisse à entendre que la pensée d'Hernando de Talavera annonçait la théologie de la libération⁽²⁶⁾! A deux reprises (pp. 23 et 130) il emploie le mot de génocide culturel. Génocide, maître-mot dont les médias usent et abusent. Redisons-le l'Espagne chrétienne a certes envisagé génocide, ethnocide et expulsion mais le

(22) Pedro de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos de España*, biblioteca Nacional de Madrid, mss. 8888.

(23) Alonso Fernández de Madrid, *Vida de Fray Fernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, Madrid, 1931; 2^e éd., Grenade, 1992, présentation de Francisco Javier Martínez Medina.

(24) On trouvera le texte intégral du mémoire de Francisco Nuñez Muley dans la 2^e édition du livre d'Antonio Gallero Burín et Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Grenade, 1996, pp. XXXV à LII.

(25) Francisco Márquez Villanueva, *op.cit.*, p. 187.

(26) *Ibid.*, p. 208.

point de vue politique, la plus intéressante car ses membres ont proposé des mesures et donc cherché à peser sur les décisions royales. Elle est au cœur du débat. Márquez Villanueva y range un franciscain, deux jésuites, deux évêques et trois des figures de proue de l'arbitrisme, Cristóbal Pérez de Herrera, Martín González de Cellorigo et Pedro de Valencia⁽¹⁹⁾. Tous sont des adversaires déclarés d'une mesure d'expulsion mais, au-delà de cette opposition commune, ils diffèrent tant par leurs objectifs que par leurs motivations. Le point de vue des cinq ecclésiastiques était dicté par le souci du salut des âmes et sur, cette voie, par celui d'une réelle conversion des minoritaires. Tous faisaient le constat de l'échec de la catéchèse traditionnelle et préconisaient des moyens nouveaux. Les arbitristes avaient des préoccupations de caractère économique. Redoutant la décadence de l'Espagne, ils voyaient en l'éloignement des "habiles et industriels" morisques, un danger pour la République.

Les remèdes préconisés sont très variables. Le docteur Estevan, évêque d'Orihuela, dans un long plaidoyer adressé au Souverain en 1595, propose en plus d'un encadrement spirituel strict des communautés d'interdire aux morisques l'emploi de vêtements traditionnels, de la langue arabe et de nombre de professions, meunier, boulanger, fourrier, boutiquier...⁽²⁰⁾. Le jésuite Ignacio de las Casas dénonce au contraire les mesures coercitives et souhaite développer l'enseignement de l'arabe au sein du clergé afin de mettre en œuvre une catéchèse plus efficace⁽²¹⁾. Ce personnage particulièrement remarquable, d'origine morisque, n'appartenait pas pour autant au groupe de l'élite grenadine ayant tenté, autour de Miguel de Luna et d'Alonso del Castillo, d'exalter les racines musulmanes de l'Espagne moderne. Ignacio de las Casas fut l'un des principaux comptenteurs des livres de plomb du Sacromonte.

Pedro de Valencia est aux yeux de Márquez Villanueva le plus éminent des représentants de la "voie modérée". Il est vrai que le mémoire adressé en 1606 au confesseur royal Diego de Mardones est un texte de la plus grande importance. Mais que dit-il? Examinant les diverses solutions possibles à la question morisque, il écarte certes la guerre exterminatrice, la réduction en esclavage et l'expulsion. Mais sa bienveillance à l'égard des minoritaires est bien limitée: il conclut en recommandant la "dispersion", autrement dit l'installation des morisques loin de leurs bases, en groupes extrêmement réduits, perdus dans la masse vieille-chrétienne. Ce dessein n'est autre que celui déjà conçu par les bureaux royaux en 1571 pour en finir avec les morisques grenadins. La "dispersion" sera parfaite, dit-il, par la "conversion", fille de la persuasion, et par l'encouragement aux mariages mixtes. Pedro de Valencia est fondamentalement hostile aux méthodes les plus répressives

(19) Francisco Márquez Villanueva, *op.cit.*, p. 121.

(20) Pascual Boronat y Barrachina, *Los Moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 1901, tome I, pp. 638-656.

(21) Francisco de Borja de Medina, S.J., "La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-614)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 1988, p. 3-136; voir plus particulièrement pp. 4 à 9 et 120 à 125.

mot est employé par les morisques eux-mêmes. Et jamais il n'y eut de politique sur des bases raciales. Le problème de fond est uniquement politico-religieux.

Il est plus que jamais nécessaire d'appréhender l'histoire des morisques dans toute sa complexité. Qu'étaient-ils exactement? Une communauté crypto-musulmane espagnole minoritaire me semble-t-il. Chacun des termes mérite un commentaire supplémentaire. Une communauté. J'ai hésité entre le singulier et le pluriel car aujourd'hui encore on ne sait si la cohésion l'emporte sur les discordances ou l'inverse. Il faut affiner notre connaissance de groupes réduits et ce pour la question totalement négligée de l'existence ou de l'absence de solidarité entre communautés géographiquement éloignées. On connaît pour le moment mieux les relations entre morisques, barbaresques et ottomans que celles internes à la péninsule ibérique. J'aurais provisoirement tendance à croire à la réalité des convergences mais cela demande à être vérifié. Crypto-musulmane. Ici aussi le doute existe entre musulmane et crypto-musulmane, mais si j'ai retenu cette deuxième proposition, c'est que par elle, le secret, la clandestinité, et par là la contrainte sont exprimés. De surcroît il existe sur le même registre le précédent des crypto-calvinistes, les luthériens qui, autour de Mélancton, avaient une doctrine fort proche de celle des calvinistes et qui subirent les affres des persécutions espagnoles: les morisques sont des espagnols, ce que l'historiographie a tendance à oublier ou à nier. L'article publié par Fernand Braudel dans les *Annales E.S.C.*, en 1947, s'appelait de manière significative "Espagnols et morisques". Aujourd'hui Alvaro Galmés de Fuentes ne cesse d'opposer les morisques à "la société espagnole" (par exemple, pp. 124 et 129). Mieux vaudrait confronter morisques espagnols et chrétiens espagnols. Il suffit de relire le grand texte de Francisco Nuñez Muley pour mesurer l'attachement de la communauté à sa terre. Les morisques grenadins, souligne-t-il, sont les plus authentiques *naturales* de l'Andalousie méditerranéenne. Leur lien à la région est infiniment plus fort que celui des chrétiens récemment arrivés. Et personne à l'époque ne le conteste, si bien que les révoltes morisques et singulièrement celle de 1568-1570 sont perçues par tous comme des guerres civiles. Au titre de l'œuvre de Gines Pérez de Hita (*guerras civiles de Granada*) - qui n'a guère suscité de commentaires⁽²⁹⁾ - fait écho le témoignage du nonce Castagna qui, dans sa correspondance, se réfère à "la guerre intestina delli Mori". Minoritaire enfin. Même si le terme est paradoxal pour les morisques grenadins constituant jusqu'au soulèvement de 1568 la majorité de la population, l'adjectif rend compte d'une situation générale et de la constance du regard, du contrôle, du chrétien.

Le rapport morisque-chrétien est fondamental ou plus exactement le rapport musulman méditerranéen-morisque-chrétien. On ne peut concevoir les morisques isolément. Ils ne sont ni sur une rive ni sur une autre mais au milieu d'une rivière entre terre et foi. La plupart cherchent désespérément à conserver l'une et l'autre, quelques-uns sacrifiant leur terre à leur foi émigrent et d'autres, plus rares encore,

(29) Une exception notable avec la présentation de Juan Goytisolo au livre de Francisco Márquez Villanueva, voir *op.cit.*, p. XIV.

génocide n'a été prôné que par de très rares esprits exaltés ignorés des ministres et du souverain. La voie majoritaire a été longtemps celle de l'ethnocide, selon des moyens plus ou moins contraignants, la voie modérée de Talavera à Pedro de Valencia s'opposant à la voie extrême de Cisneros à Ribera. La première ne cessera de perdre du terrain au fil des années parce que l'échec de la conversion morisque rendait leurs adversaires de plus en plus virulents et de plus en plus convaincants auprès des autorités. L'islam des morisques, quoique affaibli, était loin de disparaître. 1570 est la date charnière: avant le soulèvement des morisques grenadins personne n'avait sérieusement envisagé une solution radicale; après cette date les conseils préconisant l'expulsion ou le génocide affluèrent à la Cour. Le duc de Larma arracha sans doute à Philippe III la décision de déportation en 1609 ; mais celle-ci avait été maintes fois évoquée et envisagée depuis 1569-1570. Sa réalisation fut tout, sauf une surprise. Et ceux qui ne le souhaitaient pas se taisèrent. La voie modérée s'est faite, au plan politique, bien discrète après 1609.

J'aurais aimé dire mon accord aux propositions et aux analyses de Francisco Márquez Villanueva tant elles partent de préoccupations généreuses. Mais elles procèdent d'un volontarisme qui ne résiste pas à l'épreuve des faits et des mentalités d'il y a quatre cents ans. Et elles peuvent inciter à des débordements inquiétants comme ceux que l'on trouve dans le livre de Rodrigo de Zayas, *Les morisques et le racisme d'état*, auquel les médias français ont donné un écho considérable. Zayas fait précéder une remarquable collection inédite de documents par près de 300 pages de longue introduction⁽²⁷⁾. La traduction est hélas, autant que je puisse en juger, très fautive. Il y est par exemple peut-être cinquante fois question des Etats Généraux de Castille. Or les *Cortes*, mot intraduisible, réunissent au XVI^e et au XVII^e siècles les représentants de dix-huit villes de la Couronne. Ni la noblesse, ni le clergé ne sont présents ès qualités. Zayas parle de "la propreté de sang" exigée en de multiples circonstances, alors que l'expression depuis longtemps consacrée et beaucoup plus forte est celle de "pureté de sang". Il commet nombre d'erreurs.

Les morisques expulsés auraient été 600.000 alors que tous les chercheurs retiennent depuis l'enquête minutieuse d'Henri Lapeyre, publiée en 1957! le chiffre de 300.000⁽²⁸⁾. Il est vrai que dans un tout récent article du *Monde Diplomatique*, Zayas réduit son estimation à 500.000. Et il en vint à affirmer que 75% des déportés ont disparu au cours du transport! Dès lors en se demande comment les communautés expulsées eurent tant d'influence sur l'économie tunisienne et l'économie marocaine. Enfin et surtout Zayas veut démontrer que l'expulsion constitue le premier cas dans l'histoire de racisme d'état et de purification ethnique. Or au départ il commet des contresens sur les termes de *raza* ou de *nación* qui n'ont pas au XVI^e siècle le sens que nous leur donnons aujourd'hui. On parlait à l'époque de la "nation" gênoise ou de la "nation" florentine comme de la nation morisque et le

(27) Rodrigo de Zayas, *Les Morisques et le racisme d'Etat*, Paris, 1992.

(28) Henri Lapeyre, *Géographie de l'Espagne morisque*, Paris, 1957.

LA DEUXIEME MORT DE SABBATAÏ SEVI, OU LA FIN DES SALONICIENS DE TURQUIE

Lucette VALENSI

Sous un titre emprunté l'écrivain George Semprun⁽¹⁾, cette communication s'attachera à décrire l'irrésistible érosion de la secte sabbatéenne, surgie au XVII^e siècle à la suite du mouvement messianique de Shabbataï Sevi et présente dans l'Empire ottoman, toujours avec des effectifs réduits, jusqu'au XX^e siècle. On ne fera que rappeler, après Gershon Scholem⁽²⁾, l'ampleur du mouvement messianique qui affecta tous les Juifs de la diaspora, du Maroc au Yémen et de l'Europe du nord à l'Iran, puis son effondrement à la suite de la conversion du messie à l'Islam. Il s'agira plutôt de tracer, sur la base de documents et de travaux publiés, l'histoire sociale des Sabbatéens entre le XVII^e et le XIX^e siècles, avant d'appuyer sur des observations recueillies sur place en 1987 et 1993 une analyse des contradictions qui sous-tendent la disparition de leurs sectes.

1. DE L'EFFERVESCENCE GÉNÉRALE À LA FORMATION DE SECTES LOCALES

Le mouvement messianique qui surgit en 1665 autour du personnage de Shabbataï Sevi a connu une ampleur que l'on peut qualifier de mondiale, et forme, selon Gershon Scholem, le mouvement le plus important de l'histoire juive depuis la destruction du Temple. Il convient donc d'en relater les séquences principales, pour débrouiller les fils d'une histoire souvent obscure.

1665: partant de Gaza, où Shabbataï Sevi se déclare ouvertement messie, l'effervescence gagne rapidement les autres villes de Palestine et de Syrie, puis Smyrne et Istanbul, sur les pas du messie qui se déplace de ville en ville. Diffusée par les correspondances, portée par les marchands, la nouvelle de son avènement atteint toutes les régions de l'Europe, l'Égypte et l'Afrique du Nord, et de proche en proche, le Yémen, le Kurdistan et la Perse. La ferveur messianique se répand tant dans les

(1) George Semprun, *La Deuxième mort de Ramon Mercader*, Paris, Gallimard.

(2) Gershom G. Scholem, *Sabbataï Sevi. The Mystical Messiah*, Princeton, 1973, trad. fr., 1983. *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, et notamment "La secte crypto-juive des Dornmech de Turquie", pp. 219-250. *Kabbalah*, Jérusalem, 1974, et notamment pp. 244-286 sur Shabbataï Sevi, et pp. 327-332 sur les dornmech.

font le choix inverse et coupent les relations avec leur communauté d'origine. L'équilibre voulu par le plus grand nombre est d'autant plus difficile à tenir que les pressions et les échanges sont au quotidien permanents. Permanents et cependant inégaux selon les lieux, ce qui provoque des évolutions diverses. Nul doute que les recherches futures mettent celles-ci en lumière.

Les études morisques connaissent un profond renouvellement grâce à l'exploitation systématique des sources notariales⁽³⁰⁾. Il importe cependant d'être extrêmement prudent. Les minutes notariales sont des documents tout autant "empoisonnés" que les papiers inquisitoriaux ou les cédulas royales. La plupart sont la conclusion d'accords entre deux parties sans oublier la médiation du notaire. Elles occultent pratiquement les conflits et sont donc biaisées. Ensuite une partie de la population, en particulier les plus démunis, n'a jamais recours aux services du notaire. Combien de morisques auront préféré réaliser leurs transactions par d'autres voies plus discrètes et plus sûres. Pour obtenir de véritables certitudes, le croisement des sources est évidemment la meilleure garantie.

Les papiers notariaux permettront sans aucun doute de réaliser des monographies extrêmement précises. L'histoire privilégiera ainsi les micro-analyses qui montreront les écarts entre communautés voisines. Il faudra pourtant prendre garde à ne pas sombrer dans un localisme dénué de signification. Pour éviter la parcellisation, il sera nécessaire de conduire des travaux à des échelles diverses (village ou ville, micro-région, région, ensemble des communautés morisques). Nul doute que de la sorte aucun des courants de la rivière morisque ne nous échappera.

Bernard VINCENT

E.H.E.S.S. - C.N.R.S. - Paris

ملخص

تصور عبارة "النهر الموريسكي" في نظر صاحب هذا البحث لما وقع فيه مسلم الأندلس بعد سقوط غرناطة سنة 1492 و فشل ثورتهم الكبرى (1568 - 1570) من التراجع بين الرغبة في البقاء على أرضهم مع الاندماج في الأغلبية المسيحية و البقاء على دينهم مع التعرض للقمع والاضطهاد. ويفند الباحث الطروحات الرائجة في صفوف المختصين الإسبان المتعاطفين مع القضية الموريسكية الذين منهم من يدعي أن الموريسكيين كانوا كتلة مترابطة متمتعة عن اعتناق المسيحية إلا من باب التقية، ومنهم من يرى أن البعض منهم قد اندمج طوعاً أو كرها فيما بين 1500 و 1609 وأن جلهم ضعف إسلامهم حتى لم يبق منه إلا نية مكتوبة. ويرى صاحب المقال أن الموريسكيين لم يكونوا من طبقة واحدة ولا من إقليم واحد حتى يندمجوا في كتلة متناسقة متماسكة. كما يرى أن إقدام فيليب الثالث على طردهم سنة 1609 كان أمراً وارداً منذ ثورة 1570 و ذلك خوفاً من أن يستعملوا تمهيداً لهجوم عثماني. وكان طردهم في نظره من باب الإبادة الثقافية وليس من باب الإبادة العرقية لأن مفهوم العرق والجنس لم يكن قد تحول إلى ما أصبح عليه في النظريات العنصرية منذ القرن التاسع عشر.

(30) Je songe, outre les ouvrages cités à la note 6, aux travaux de Nicolás Cabrillana Ciézar, en particulier *Almería morisca*, 1^o ed., Grenade, 1982; 2^o éd., Grenade, 1989, et à ceux en cours de Javier Castillo Fernandez et d'Amalia Garcia Pedraza.

même les considérer comme apostats. Antimoniens dans leurs croyances et leurs pratiques au temps de Shabbataï Sevi, ils sont accusés de l'être après, et même d'aggraver leurs transgressions. Simultanément, il faut convenir que c'est la singularité de leur position et des pratiques qu'on leur attribue qui éveille la curiosité des observateurs étrangers ou des érudits juifs locaux et nous vaut donc de multiples descriptions.

La dernière difficulté résulte du petit nombre des adeptes, de leur dispersion géographique entre Salonique, Istanbul, Smyrne, Bursa et autres lieux, et par conséquent de leur visibilité plus faible que celles d'autres groupes confessionnels. On se contentera donc de réunir quelques fragments d'une histoire sociale des convertis, en insistant sur la formation d'un groupe ou d'une secte, sur ses changements entre le XVII^e et le XIX^e siècles, et sur son irrésistible érosion au cours du XX^e siècle. Histoire sociale: il s'agira, autant que possible, de rendre compte de leurs pratiques, de leurs institutions, des relations qu'ils entretiennent avec les deux populations mitoyennes - Juifs dont ils sont issus, Musulmans qu'ils sont censés avoir rejoints.

Un mouvement religieux qui naît, s'ancre, s'institutionnalise, et perdure exige toujours un *credo* inscrit dans un *texte*, ou un ensemble de textes, porté par un *leader* qui s'appuie sur une *élite* (clergé, ou cercle de fidèles proches du leader) encadrant des *adeptes*.

La doctrine des sectes sabbatéennes s'appuie sur les messages dictés par le messie ou les lettres envoyées à ses fidèles, et sur l'interprétation que Nathan de Gaza (1644-1680) fournit de la carrière de Shabbataï Sevi. Sans se convertir à l'Islam, Nathan de Gaza assigne une mission messianique au fondateur et à ses incarnations ultérieures. Si nous suivons Gershom Scholem, qui décrypte la théologie du mouvement après la conversion de Shabbataï Sevi, "la rédemption messianique d'Israël de son exil doit, pour parvenir à sa consommation, suivre une dialectique tragique"⁽⁵⁾. Le messie, selon Nathan de Gaza, devait parcourir les nations, y accomplir sa mission mystique, faire jaillir du monde de l'impureté les étincelles de sainteté. Il devait pénétrer le monde, s'exiler dans l'exil, vivre l'épreuve de l'apostasie mystique. Musulman au niveau exotérique, il demeurait juif (dans sa version réinterprétée du judaïsme) au niveau ésotérique, les deux aspects ne se réconcilient qu'avec l'avènement du règne messianique. Après la mort de Shabbataï Sevi, on estima qu'il n'était pas mort mais occulté, et qu'il devait apparaître sous diverses formes successives.

Le messie lui-même n'a laissé ni livre, ni chant, ni aphorisme qui pût servir de fondement à l'élaboration d'un dogme. Mais de son vivant même, un *credo* s'élabore⁽⁶⁾, version modifiée du *credo* juif orthodoxe, qui n'emprunte rien à l'Islam. De son vivant aussi peu d'écrits sont ensuite transmis en langue espagnole rédigée en

(5) G. Scholem, *op. cit.*, p. 223.

(6) G. Scholem, *op. cit.*, p. 237.

centres urbains que dans les villages où se trouvent des Juifs, et parmi ceux-ci, elle touche également riches et pauvres, hommes et femmes, lettrés et fidèles ordinaires - non sans rencontrer des résistances de la part de quelques rabbins sceptiques sur la nature messianique de Shabbataï Sevi.

A la mi-septembre 1666, les désordres que cette effervescence provoque chez les Juifs de l'Empire ottoman, et la dénonciation du messie par ses coreligionnaires conduisent les autorités turques à arrêter Shabbataï Sevi et à le faire comparaître devant le divan. Sommé de choisir entre la peine capitale et la conversion à l'Islam, Shabbataï Sevi choisit la seconde solution, bientôt suivi par un certain nombre de ses fidèles. Il séjournera ensuite à Andrinople puis, arrêté de nouveau en 1672, il sera envoyé à Dulcigno, où il séjournera jusqu'à sa mort en 1676, sans avoir renoncé à la croyance à l'apostasie mystique⁽³⁾.

Tandis que la vague messianique continue sa course dans les régions éloignées du centre du mouvement, le trouble causé par l'apostasie du messie fait prendre diverses directions à ses fidèles: retour au judaïsme orthodoxe et forclusion de l'épisode messianique chez les uns; élaboration théologique de l'apostasie du messie chez Nathan de Gaza (qui entretient ainsi l'attente messianique chez les fidèles, et la diffusion de ses croyances), ou chez Cardozo, auteur d'une abondante littérature polémique. Tantôt souterraines, tantôt ouvertes et provoquant de nouveaux débats, les croyances sabbatéennes perdurent jusqu'au XVIII^e siècle sans que les fidèles abandonnent la synagogue. Pour ceux enfin qui, suivant l'exemple du messie, se convertissent à l'Islam, ils forment les sectes auxquelles on s'attachera ici.

Il est difficile de faire leur histoire. Tout d'abord, en raison de l'indifférence des autorités ottomanes: les autorités religieuses, en effet, ne paraissent pas avoir vérifié la sincérité de la conversion à l'Islam des partisans de Shabbataï Sevi, sauf en deux occasions tardives qu'on évoquera plus loin; les autorités politiques, de leur côté, n'ont pas enregistré les néo-musulmans, fût-ce à des fins fiscales. Ce seul fait en dit long sur la nature des relations entre le pouvoir ottoman et les communautés religieuses non-musulmanes entre le XVII^e et le XIX^e siècles et confirme l'absence de rigidité institutionnelle soulignée par des travaux récents⁽⁴⁾.

Le deuxième ensemble de difficultés tient aux Sabbatéens eux-mêmes. Ils cultivent une théologie du secret: sur fond de kabbalisme exigeant déjà une initiation et une formation particulièrement complexes, se développe une théologie dont le sens et le lexique sont délibérément obscurs, puis obscurcis au cours de leur transmission de génération en génération. Au surplus, les Sabbatéens souffrent d'une double illégitimité. Par rapport aux Juifs, qui les voient comme hérétiques, vaincus et dissidents; par rapport aux musulmans, qui peuvent soit douter de leur sincérité, soit

(3) Voir G. Scholem, *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, 1974, pp. 267 sq. sur le développement de cette doctrine chez le messie lui-même.

(4) Benjamin Braude, et Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York et Londres, Holmes et Meier Publishers, 2 vols, 1982.

se diffuseront en régions tchèques et allemandes. Cette secte, connue sous le nom de *Onyolou*, de *Konyoso* ou de *Karakashlar*, a été la plus nombreuse et reste celle qui conserve le plus jalousement sa tradition.

Ceux qui, plus directement attachés au Messie, ne suivent ni Querido ni Russo, sont nommé *Izmirlis* (de Smyrne) ou *Kavalieros* ou, dans les documents plus récents concernant Istanbul, *Kapandcis* ou *Papulars*, les anciens.

Il est impossible d'évaluer les effectifs de ces convertis. Aux premières deux cents familles recrutées dans les Balkans et sur la côte occidentale de l'Asie mineure dès le vivant de Shabbataï Sevi, mais dont on ne sait combien lui restèrent fidèles, se sont ajoutés les convertis des années 1680, et des apports extérieurs, y compris de Pologne. Environ 5.000 en 1777, selon le Consul Arasy qui évalue la population juive de Salonique à 25.000 entre 1870 et 1920⁽⁸⁾. Les Jacobites occupent des positions élevées à Salonique. Avec les deux autres groupes, ils alimenteront l'intelligentsia turque et on estime qu'ils se sont, plus que les autres, fondus dans la population majoritaire. Les *Izmirlis* ou *Kapandcis*, généralement engagés dans le commerce - négoce ou commerce de détail -, fourniront des membres aux professions libérales, quand celles-ci s'individualiseront en Turquie, puis à l'intelligentsia, au début de la République. Les *Karakashlar*, petits artisans présents dans tous les métiers à Salonique, deviendront commerçants après leur émigration vers Istanbul et sont particulièrement présents dans l'industrie textile.

Privés du support d'un grand texte fondateur, faibles par leurs effectifs, les trois segments de la secte se sont néanmoins dotés de l'organisation institutionnelle nécessaire à l'inculcation des valeurs du groupe et à la formation puis à la transmission d'une tradition propre au groupe. Cette organisation est inspirée, elle aussi, du modèle fourni par la puissante communauté juive. Les fidèles reconnaissent parmi eux des lettrés, des "rabbins" et un chef spirituel. Dans chacune des subdivisions de la secte, un conseil communal s'occupe des œuvres d'éducation et d'assistance aux pauvres, et perçoit les contributions régulières des membres de la congrégation. Les observateurs insistent sur la force des liens de solidarité entre riches et pauvres. Il semble qu'ait existé jusqu'en 1922 - moment de l'"échange" entre Grèce et Turquie -, et pour chacune des sectes, un personnel religieux recevant des émoluments mensuels pour les divers services rendus aux fidèles, et un tribunal. Celui-ci rendait ses arrêts en référence au code mosaïque et au *Shulhan Arujg*, et il imposait le même type de sanction que les tribunaux juifs. En cas d'hésitation entre les jurés, ils recouraient à la consultation de rabbins juifs orthodoxes. S'ils ont gardé longtemps une connaissance de l'hébreu, ils ont eu recours à des maîtres juifs pour l'enseigner à leurs enfants. De fait, ils finissent par perdre l'usage de la langue puis de l'écriture hébraïque. Et de même pour le ladino, dont l'usage recule dès le XIX^e siècle, comme du reste chez les juifs.

(8) Arasy, cité par Nehama, p. 87 et note 40. Selon Niebuhr, cité par Scholem, 1974, p. 330, il y aurait eu 600 familles de convertis à Salonique en 1774.

caractères hébraïques⁽⁷⁾. On peut y voir encore que leur inspiration est fournie par la tradition juive, non par l'Islam: références talmudiques et kabbalistiques, calendrier propre à la secte mais qui se démarque du calendrier juif, récitation des Psaumes. Ce qui est concédé à l'Islam est de façade et le deuxième commandement est même tout à fait hérétique par rapport à l'Islam, en ce qu'il ordonne de croire au messie, vrai rédempteur, Shabataï Sevi. Mais en introduisant des pratiques religieuses et rituelles musulmanes, pratiques qui seront transmises et reproduites au cours des générations, on rend possible leur intériorisation et leur enracinement. Au reste, selon Scholem, les versions ultérieures des commandements ont modéré les inflexions anti-turques et anti-islamiques.

Les Sabbatéens du groupe Izmirli-Kapandci ont également composé, et en grand nombre, des hymnes religieux, destinés à être chantés en commun: 500 environ, dont Gershom Scholem et d'autres érudits ont publié près de la moitié. Quelques-uns sont en hébreu, un petit nombre en turc, les uns et les autres étant consignés en caractères hébraïques; quelques-uns encore ont été empruntés aux derviches. Mais le plus grand nombre est en judéo-espagnol. On a identifié l'auteur d'une grande partie de ces hymnes: il s'agit de Judah Levi Tova, qui a vécu à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e. Il est aussi l'auteur d'homélies, qui forment la troisième référence textuelle des Sabbatéens.

Il faut souligner qu'à la date tardive où ils sont composés (un bon siècle après la disparition du fondateur du mouvement), ces hymnes et homélies conservent un fondement juif, et sont formulés surtout dans une langue et une écriture juives. Mais l'auteur identifié d'un grand nombre d'entre eux est le dernier: signe que la référence juive s'est progressivement appauvrie, que la lettre s'est perdue, ouvrant la voie soit à la sécularisation, soit à un renforcement de la dimension musulmane.

Par suite de fissions répétées, les Sabbatéens se divisent en trois sectes séparées ayant chacune son fondateur. Les *Jacobites* forment un premier groupe, qui tire son nom de celui de Jacob Querido, frère de la veuve de Shabbataï Sevi, Jochebed-Aysha. Celle-ci considère que Jacob Querido, réceptacle de l'âme de Shabbataï Sevi, en est le successeur légitime. Avec leur père, Joseph Filosof, rabbin réputé, entouré de quelques-uns des premiers adeptes du mouvement, ils forment, à Salonique, le leadership de la première génération. Querido s'étant converti à son tour à l'Islam, et publiquement, il provoque une nouvelle vague de conversion massive qui affecte 300 familles, en 1683 ou 1686.

Vers 1700 surgit un leader concurrent, Baruchya Russo/Osman Baban autour duquel un nouveau mouvement d'effervescence et de prosélytisme se développera vers 1716. Il meurt en 1720, laissant la direction de sa secte à son fils (mort en 1781) et aux descendants de celui-ci. La tombe de Russo à Salonique restera l'objet d'un culte jusqu'au XX^e siècle. D'un antinomisme radical, les idées et pratiques de la secte

(7) Abraham Galante, *Nouveaux documents sur Sabbetaï Sevi. Organisation et us et coutumes de ses adeptes*, Istanbul, 1935, pp. 211 sq. Sephiha, 1984.

Comme les ordonnances le prescrivait, ils s'interdisent le mariage avec les musulmans: de fait, le respect de l'endogamie semble avoir été rigoureux, les trois sous-sectes s'interdisant également toute alliance jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Ils portent des prénoms musulmans et turcs, mais dissimulent un autre prénom, hébreu et judéo-espagnol. Ils respectent le ramadan et le calendrier lunaire, mais leurs célébrations sont dérivées du rituel juif. Sur les nouveaux-nés, ils pratiquent la circoncision plus tard que les juifs, plus tôt que les musulmans, mais jamais en présence de membres des autres groupes religieux. Centrales dans les accusations dont ils font l'objet ou dans la curiosité suspicieuse qu'ils entretiennent chez les observateurs extérieurs: les pratiques rituelles de l'échange des femmes, de la fornication et de l'inceste. Les descendants des Saloniciens admettent l'existence de ces pratiques, qu'ils associent à celles du mariage précoce pour prévenir l'exogamie, mais ils en parlent comme de pratiques déçues. Gershom Scholem, de son côté, s'appuyant sur les écrits de Judah Levi Tova, souligne le fondement religieux, inspiré de la Kabbale, de cette anarchie sexuelle.

Ils évitent les contacts extérieurs et notamment le recours aux tribunaux turcs, consultant plus volontiers les experts juifs quand une question ne trouvait pas de réponse parmi eux. Ils entretiennent néanmoins des relations de proximité avec les mystiques musulmans, et semblent avoir trouvé asile auprès des bektachis au cours de leurs déplacements⁽¹¹⁾. Ces relations de proximité, on peut encore les voir dans les cimetières d'Istanbul où le quartier des Saloniciens est proche de celui de bektachis, "hérétiques", antinomiens, et eux aussi praticiens du double jeu.

Comme le reste de la société, les Sabbatéens participent aux changements qui affectent le monde ottoman au XIX^e siècle. Les changements introduits par le pouvoir politique et ceux que les puissances occidentales imposent se traduisent, pour les Sabbatéens, par l'accès à de nouvelles positions, l'entrée dans la bureaucratie, ou la participation au commerce d'import-export. L'expansion du grand commerce conduit des commerçants de la secte (comme du reste leurs congénères juifs et grecs) à ouvrir négoce dans d'autres provinces européennes de l'Empire et en Europe (Belgique, Autriche, France). De l'intérieur du groupe s'exprime l'aspiration de certains à des formes modernes d'éducation et de vie sociale. Dans les années 1870, des jeunes exigent (et obtiennent) l'ouverture d'écoles de type occidental, c'est-à-dire en l'occurrence inspirées du modèle français. Recrutant des élèves dōnmeh, gérées par des membres de la secte, elles ont joué un rôle multiple: de turcification et d'islamisation, la langue turque devenant pour la première fois la langue de l'enseignement, tandis que le Coran est inscrit au programme et enseigné par un maître qualifié; de maintien d'un lieu de socialisation et de formation sinon exclusif, du moins axé sur les membres de la secte, de turcification encore, de modernisation et d'ouverture enfin, les études se prolongeant pour certains élèves à Istanbul, Paris ou Lausanne.

(11) Paul B. Fenton, "Shabbatay Sebi and his Muslim Contemporary Muhammad an-Niyasi", in David R. Blumenthal ed., *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. III, Atlanta, 1988, pp. 81-88. "Qivro shel mashiah Ishma'el" (La tombe du messie d'Ishmael, en hébreu), *Pe'anim*, n° 25, 1985, pp. 13-39.

Leurs prières sont consignées en hébreu et en ladino, dans des livres de poche (stricto sensu), dont il semble que peu d'exemplaires aient circulé⁽⁹⁾. Mais selon Nehama, la Bible, le Talmud, les commentaires de Rachi, le *Shulman Arujg* étaient présents dans les bibliothèques de leurs lettrés. Le *Zohar* restait une référence majeure, certains membres de leurs sectes le mémorisant. En 1943 encore, l'érudite Ben Zvi se procurait à Smyrne des fragments de traduction du *Zohar* en judéo-espagnol (écrit en caractères hébraïques), traduction que des juifs avaient effectuée à la demande des Sabbatéens⁽¹⁰⁾.

La force du groupe, ou du moins sa durée, tiennent aussi et surtout à des pratiques sociales qui s'exercent dans un lieu. Ce lieu, c'est Salonique, même si la secte compte des membres dans d'autres villes de l'Empire. C'est à Salonique que la veuve du messie se replie après sa mort. C'est là que les fidèles se regroupent en plus grand nombre, dans des quartiers qui leur sont propres. Leurs maisons communiquent entre elles par des passages dérobés. Ils ont leurs lieux de réunion, enclos dans ces maisons, invisibles de l'extérieur, sans signe de leur fonction (ni armoire ni estrade, comme on en trouve dans les synagogues). Les convertis fréquentent aussi régulièrement des mosquées proches de leur quartier de résidence. Au début du XX^e siècle, ils font même construire à Salonique une mosquée de dimensions imposantes, manifestation triomphante d'une religion qui allait bientôt être rayée des lieux (et peut-être réponse tangible aux accusations dont ils font l'objet).

On ne peut manquer d'être frappé par l'homologie de leurs pratiques résidentielles, rituelles et de transmission de leur tradition (bilinguisme; usage du chant; clandestinité du livre, etc.) avec celles des marranes d'où était issue une partie de la population juive de Salonique: comme si, parallèlement au judaïsme orthodoxe, le marranisme dont les juifs d'Espagne avaient eu l'expérience avait fini par former à son tour une tradition et fourni un modèle de référence.

Les pratiques sociales qui donnent corps aux fidèles du sabbatéisme, ce sont des pratiques de différenciation et d'auto-ségrégation par rapport aux autres composantes de la société et entre les trois sous-sectes. Si le mot n'était pas franchement péjoratif, on serait tenté de parler ici d'hypocrisie comme règle fondamentale des comportements: l'affichage d'une identité anodine, une présentation de soi qui n'attire pas l'attention, et simultanément, la dissimulation des croyances et des gestes, le secret maintenu - même parmi les membres - sur leur signification, la clandestinité comme moyen de maintenir chez les adeptes une attente et une spécificité qui les tiennent à distance des autres. Au terme d'hypocrisie, peut-être faut-il préférer, pour les caractériser, les notions d'ambivalence, de culture de l'entre-deux, de jeu de simulation et dissimulation.

(9) Abraham Danon, "Une secte judéo-musulmane en Turquie", *Revue des Etudes Juives*, XXXV, 1897, pp. 264-281.

(10) Je remercie Maurice Kriegel d'avoir attiré mon attention sur ce point et de m'avoir éclairée sur des points obscurs de cette histoire.

"israélite" en France, pour désigner sans les stigmatiser les Français de confession juive. Mais on sait l'ambiguïté que présente cette désignation.

On peut décrire l'histoire des Saloniciens au XX^e siècle comme celle d'une intégration sociale et politique réussie (ou en passe d'être réalisée), y compris par un processus d'"islamisation" de surface qui rapproche les pratiques des Saloniciens de celle des classes moyennes turques, lesquelles sont à la fois musulmanes et laïques. Les accusations dont ils sont la cible seraient alors le signe non de leur étrangeté, mais plutôt de l'atténuation des différences qui les distinguaient des Turcs musulmans. Alors que les XIX^e et XX^e siècles ont correspondu à une phase de compétition entre membres des diverses commu-nautés présentes dans l'Empire finissant et en Turquie, et dans beaucoup de cas, de conflits impitoyables ayant abouti à la disparition des minorités, les Saloniciens offriraient ainsi un cas mineur mais intéressant de disparition d'un groupe non par la violence mais par un processus d'absorption, ou d'assimilation (mot que les intéressés eux-mêmes emploient couramment). Ce processus est cependant scandé, en deux ou trois moments, par des épisodes de tension et de discrimination, et marqué de part en part, chez les Saloniciens comme chez les autres Turcs, par l'ambiguïté et l'ambivalence.

Du moins sur le versant turc. Car sur le versant grec, ce que la visite des lieux où ils ont vécu pendant deux siècles et demi offre à la vue, c'est la complète disparition de leurs traces physiques. Leur quartier a brûlé, comme le reste de la ville, en 1917. L'espace où ils ensevelissaient leurs morts a été, comme les cimetières juifs, alloti et transformé. Le plan de Salonique au début de ce siècle forme désormais un document archéologique et non un guide pour lire la ville d'aujourd'hui.

Les milieux desquels les Sabbatéens étaient proches, physiquement et socialement, ont été chassés de la ville. Les Turcs, situés en haut de la colline, sont aujourd'hui absents, comme la puissante communauté juive, située en contrebas et sur le port. Les premiers ont été chassés. La seconde a été anéantie par les Allemands et leurs complices. L'émigration de ce qui restait de Juifs dans la Péninsule a accentué la réduction de la communauté à l'état de vestige anémié. Tandis que la ville grecque se dilatait aux dimensions d'une métropole d'un million d'habitants, elle recevait une population qui n'a ni le souvenir ni l'expérience d'une quelconque cohabitation avec les segments disparus de la population urbaine. Reste la mosquée imposante construite au début du siècle, et affectée aujourd'hui à l'archéologie. Restent aussi, dans le dernier volume de la monumentale *Histoire des Israélites de Salonique*, publié en 1978, après la mort de son auteur, l'érudit Joseph Nehama, par les soins de la Communauté israélite de Salonique (et vendue dans la vénérable librairie centenaire des Molho, sorte d'institution de la vie juive et de la francophonie à Salonique) un ensemble d'observations qui forment une sorte d'épitaphe aux Sabbatéens de la ville: comme si les juifs, qui avaient été les voisins et dont les textes de référence, les pratiques et les institutions avaient servi de modèles aux Sabbatéens, restaient les derniers dépositaires de leur mince héritage. (Il faut du reste rappeler que c'est à des juifs que les Sabbatéens ont confié leurs archives).

L'entrée dans la fonction publique, l'entrée en politique, la naissance de la presse, confortent la turcification des Sabbatéens. Ils lancent à Salonique le seul journal de langue turque, *Yeni Asir*. Selon Nehama, les meilleurs journalistes et écrivains de langue turque sortiront de leurs rangs. Des Sabbatéens participent au mouvement Jeune Turc (un des ministres du premier gouvernement Jeune Turc est de la famille Russo) et en sont même les artisans les plus actifs à Salonique au tournant du XX^e siècle.

C'est sans doute à ces changements qui rompent l'isolement relatif des diverses composantes de la société ottomane qu'il faut rattacher les réactions d'hostilité qui s'expriment à deux reprises. Soupçonnés de n'être pas des musulmans sincères, ils sont dénoncés au gouverneur de Salonique, Husni Pacha, en 1859. A la suite d'une enquête, les écoles où était enseignée la Torah sont fermées, leurs réunions nocturnes interdites de même que leurs rencontres avec les juifs. En 1875, de nouvelles dénonciations leur valent encore une enquête ordonnée par le gouverneur d'alors, Midhat Pacha.

D'une manière générale, les témoignages des contemporains - dont Nehama, qui reste l'observateur le mieux informé pour cette phase tardive de leur présence à Salonique -, comme ceux des intéressés qui ont écrit leurs mémoires, révèlent une plus grande différenciation des trois segments de la secte, une individualisation plus aisée, qui peut conduire les uns à l'émigration en Europe et en Amérique, les autres à un fort engagement dans la vie nationale, et l'ensemble des Sabbatéens à des pratiques sociales qui les mêlent davantage aux autres éléments de la société.

Le changement plus brutal, le changement décisif, résulte de l'hellénisation de Salonique en 1912, de l'"échange" de population entre Grèce et Turquie en 1922, et par conséquent du transfert massif des Sabbatéens vers Istanbul. Ceux qui, voulant être tenus pour juifs, désirent rester à Salonique, sont rejetés tant par les Juifs que par les Grecs. Les autres quittent la ville comme les Turcs musulmans, et en territoire turc, ils participent de plein gré aux processus d'homogénéisation nationale et de sécularisation que connaît la jeune République turque.

2. DES SALONICIENS DEVENUS TURCS

Les Sabbatéens se nommaient eux-mêmes d'un mot hébreu, *maaminim*, les croyants, et chez des membres de la sous-secte qui résiste le mieux, celle des *Karakash* ou *Koniosos*, le mot reste employé, comme l'affirmation d'une foi et d'une attente. Pour les désigner, leurs voisins musulmans employaient le mot *dönme*, converti: à connotation péjorative, il est utilisé discrètement, en privé et en l'absence des Sabbatéens; publiquement, il répond à une intention polémique et agressive. La perte de Salonique au profit de la Grèce, l'émigration vers Istanbul, ont permis de substituer à ces deux termes une désignation géographique, d'apparence descriptive et neutre: Salonicien. C'est cet ethnonyme qu'on entend utiliser aujourd'hui, chacun sachant qu'il s'agit d'un euphémisme. L'usage du mot rappelle celui du vocable

* Inquiétude chez O.M. qui, adolescent, est menacé par ses condisciples d'être livré à Hitler. Il proteste qu'il n'est pas juif. A quoi les condisciples rétorquent: "C'est donc que tu es grec. Seuls les Grecs sont antisémites".

2. A un discours de la dénégation chez les dōnmeh fait pendant un discours de la dénégation chez les Turcs.

Chez les premiers, la dénégation donne lieu à divers énoncés que l'on peut résumer ainsi:

2.1. Ce sont les autres qui nous désignent comme dōnmeh.

2.2. On ne sait plus rien. Ceux qui auraient pu savoir sont morts ou refuseraient de parler.

2.3. On n'a rien à cacher ni rien à dire, mais les Konyosos, eux, ont des secrets à révéler.

2.4. Nous sommes Européens, donc cultivés et cosmopolites, par opposition aux Turcs d'Asie mineure, d'origine paysanne et ignorants. Dans ce cas, l'origine salonicienne revendiquée se prétend géographique, mais elle est socialement connotée.

2.5. Nous sommes de sincères musulmans. Avec insistance sur la présence et la lecture du Coran chez les grands-parents ou les ancêtres, et sur le strict monothéisme. Autrement dit, sur la pureté de l'Islam, sans rituel ni excroissances superstitieuses.

Chez les Turcs non-saloniciens, l'affirmation que rien ne différencie les Saloniciens est corrigée aussitôt par un "mais", suivi d'anecdotes diverses. Par exemple, l'origine salonicienne est comme un secret gênant entre les uns et les autres: des dōnmeh qu'il a connus dans son enfance et sa jeunesse, un universitaire turc (né après la Deuxième guerre mondiale) nous dit que rien ne les distinguait des autres condisciples et contemporains. On savait, dit-il, qu'ils étaient dōnmeh, mais il aurait été inconvenant de le leur dire ou de leur demander. Un autre universitaire (de la même génération que le précédent) qui avait fréquenté l'école primaire de Sisli Teraki, ne percevait lui-même aucune différence entre les élèves. Mais une de ses tantes, qu'il qualifie d'antisémite, faisait des remarques négatives sur les Dōnmeh. Un troisième, intellectuel connu dans l'arène politique, né dans les années 1930, parle d'une expérience différente, avec une perception plus nette des différences d'origine; mais avec le temps, dit-il, le terme "Salonicien" a pris un sens plus géographique et englobé les musulmans de Salonique.

3. Des stéréotypes contradictoires ont cours chez les uns et les autres. Les stéréotypes courants sont contradictoires en ce qu'ils assignent aux Saloniciens des attributs opposés: fermeture sur soi *et* ouverture sur le monde, par exemple; avarice *et* jovialité; cosmopolitisme *et* nationalisme de la première heure; identité avec les Turcs *et* transparence des relations *et* mystère entourant leurs pratiques. Ou en ce qu'ils dénoncent dans une des trois sous-sectes ce qu'ils récuse pour celle dont ils sont

Pour revenir au versant turc, c'est sur l'ambiguïté des discours tenus tant par les Saloniciens que par les autres Turcs, et sur l'ambivalence de l'identité des individus reconnus comme saloniciens que l'on voudrait apporter quelques remarques.

1. L'identité dönneh est une énigme pour les dönneh. Elle est une révélation subie comme un choc. Comme le choc du mystère de la naissance, que chaque enfant reçoit un jour, tout en ayant toujours su que les enfants ne naissent pas dans les choux. Ici, ce qui trouble n'est pas l'accouplement des parents comme origine, mais la conversion, voire la fausse conversion, avec ce que cela implique dans les deux cas comme trahison. La découverte du secret est découverte de sa propre duplicité. Et de plus, une fois la question surgie, elle reste lancinante car elle ne reçoit pas de réponse: quel est le contenu de cette identité singulière, qu'est-ce qui la différencie de celle des autres, pourquoi donne-t-elle lieu à des quolibets? Point de réponse explicite. Comme si ce qui maintenait le sentiment d'appartenance d'une part, de différence de l'autre, se résumait à faire comprendre ceci à l'intéressé: 1) Nous ne sommes pas ce que nous paraissions être. 2) Nous ne sommes pas ce qu'ils sont. 3) A toi de résoudre la double inconnue de l'équation sur l'identité. L'inquiétude demeure dès lors au cœur de cette identité.

* Double choc pour E.E., née en 1935 en Belgique et élevée à Istanbul du fait de la guerre: l'école, un de ses professeurs se moque de son accent lorsqu'elle parle turc, l'interroge sur son origine et prend un air entendu. Elle a alors 13 ans. Rentrée chez elle secouée par l'incident, elle apprend de sa mère qu'ils sont convertis. Elle refuse le fait, et écrit à ses parents une lettre leur signifiant qu'elle ne veut pas être liée à des gens qui ne croient pas au Prophète. Elle traverse ensuite une phase de haute religiosité, puis de complète désaffection. Le sabbatéisme lui apparaît désormais comme le véhicule de l'affranchissement individuel.

* Mystère pour E.Y., né à la fin des années 1950, de père Salonicien. Il est déjà adolescent quand il entend sa mère (non-dönneh) dire à un ami, sur le ton mi-affirmatif, mi-interrogatif, "Toi aussi tu es un dönneh?" A la suite de quoi, il obtient une explication circonstanciée de cet homme; mais pas de son père, mal à l'aise dans sa condition de Salonicien et évitant d'en parler; ni de sa grand-mère, qui refuse de s'expliquer (c'est du passé; cela ne peut qu'attirer des ennuis). Le grand-père enfin passe de la dénégation (les trois monothéismes respectent le même Dieu, et c'est là le dernier mot de l'histoire) à l'hyper-affirmation: les Saloniciens ont été meilleurs juifs que les juifs puisqu'ils ont su reconnaître le Messie.

* Trouble chez X, sur le point d'épouser une jeune fille juive et bien accepté par sa belle-famille, avec ce commentaire "évidemment, tu es juif", et qui interroge un ami dönneh: "Sommes-nous juifs ou non? Sommes-nous plus juifs que les juifs?"

* Question sans réponse chez Z. qui, enfant, se moque avec ses cousins de l'habitude qu'ont les Dönneh de se donner un deuxième prénom, hébreu. Il se tourne vers sa grand-mère pour lui demander son prénom secret. Elle rit de la question mais garde son secret.

et vingt ans plus tard par les Karakash; entrée dans les milieux les moins confessionnels: franc-maçonnerie, journalisme, intelligentsia. L'émigration enfin annule ce qui reste d'identité salonicienne au profit de l'identité des pays d'accueil.

6. Pratiques de ségrégation et discrimination: les Saloniciens subissent ouvertement une campagne de dénonciation dans la presse turque, en 1924. C'est la période qui suit les négociations de Lausanne sur les minorités et l'"échange" entre Grèce et Turquie. Ils sont alors dénoncés pour l'insincérité de leur foi, le secret de leurs pratiques, leur identité raciale et culturelle différente de celle des Turcs, leur défense exclusive des intérêts de groupe aux dépens des intérêts nationaux.

Ils seront frappés par l'impôt de guerre de 1942, qui les affecte avec les autres minoritaires, juifs, grecs et arméniens⁽¹⁴⁾. La dénonciation reprend en 1950 (la droite accusant les dönmech d'avoir été les artisans de la république laïque et d'exercer, par leur engagement communiste et leur pouvoir sur la presse, une influence néfaste sur l'opinion) et de nouveau en 1968, au cours de la campagne électorale, parmi les arguments défendus par la droite⁽¹⁵⁾. En provenance des milieux fondamentalistes, la dénonciation s'exprime aujourd'hui dans des magazines à scandale et dans des tracts fournissant des listes de noms dönmech. Elle se déploie dans des ouvrages qui, pour n'être pas publiés par des maisons d'édition légitimes, n'en sont pas moins disponibles sur le marché. Les accusations portent dans ce cas sur l'immoralité des femmes, sur le rôle joué par les dönmech dans la franc-maçonnerie et dans la laïcisation du pays, donc dans la persécution que les musulmans auraient subie depuis l'établissement de la République, comme sur leur attachement au capitalisme et à l'Occident, incompatible avec un vrai patriotisme.

7. Pratique de stigmatisation: aux assauts dont ils font périodiquement l'objet de la part de la droite nationaliste, aux attaques plus récentes de la part des fondamentalistes musulmans, s'ajoutent des formes plus menues de stigmatisation, de la part des Turcs ordinaires, les plus blessantes pour les Sabbatéens eux-mêmes: celles que révèlent les multiples anecdotes résumées plus haut et rapportées soit par des Sabbatéens soit par des "Turcs"; celles qu'expriment des Turcs interviewés par M. Blumenthal et M. Grosman dans leur film sur le sujet ("Ils ont des pratiques sexuelles particulières: les filles sont initiées par leur père", ou encore "Ils ouvrent leurs caveaux et dorment dans la tombe de leur mère").

On note aussi la stigmatisation par le nom de famille: les patronymes ont été choisis par les Turcs au temps de la République et sont devenus transmissibles. Rien, par conséquent, ne devait rappeler le souvenir d'identités disqualifiantes. Or les Turcs affirment reconnaître à leur nom les descendants actuels de Sabbatéens. On relève aussi l'indication répétée que tel mariage a été mal accepté par les parents parce que le

(14) Riva Kastoryano, "Intégration politique par l'extérieur", *Revue française de science politique*, n° 5, vol. 42, oct. 1992, pp. 786-802.

(15) Ertugrul Düzdağ, 1991, exprime les thèses ultra-nationalistes. Information aimablement communiquée par Riva Kastoryano.

issus. Ou en ce qu'ils énoncent un double rejet: dégénérescence physique des Saloniciens, mais grossièreté des Turcs.

4. Pratiques d'auto-ségrégation et d'auto-reproduction:

4.1. L'élément principal, structurant, et à certains égards encore efficace est constitué par les deux écoles de Isik lie sesi et Sisli Terakki, fondées par les Saloniciens il y a plus d'un siècle en Istanbul. Gérées par des Conseils d'administration entièrement recrutés parmi leurs membres jusqu'à récemment, éduquant des élèves exclusivement puis majoritairement saloniciens, les outillant pour réussir leur ascension sociale et les protégeant d'un environnement qui pouvait être hostile et en tout cas diluerait l'identité salonicienne, ces écoles ont été le support majeur de la persistance sociale des *dönmeh*.

4.2. Installation en grand nombre, au moment de leur immigration, dans le quartier Nisantas, quartier neuf et bourgeois. Mais il n'y sont pas seuls, et tous n'y vont pas. (On ne peut donc y voir le phénomène de ghetto décrit par Wirth, comme auto-ségrégation spatiale dans une phase de transition, avant l'absorption dans la société majoritaire⁽¹²⁾). Et plus personne n'y reste aujourd'hui, la mobilité résidentielle accompagnant la mobilité sociale⁽¹³⁾. Sinon des services que les Saloniciens avaient fondés alors (ou dont ils avaient l'usage) et qui sont restés fonctionnels après leurs dispersion: la mosquée (où ont lieu notamment les rituels mortuaires, car en dépit du parti pris laïc du système turc, la mort exige des rituels religieux), l'hôpital aujourd'hui fermé, le cimetière de Nisantas, les deux lycées aujourd'hui plus largement ouverts aux autres.

4.3. Pratique de maintien des différences: le cimetière. De même que deux sous-sectes abandonnaient l'une après l'autre l'endogamie dès les années 1920 et 1940, de même elles ont renoncé à l'utilisation de quartiers de cimetières particuliers. Plus lents à céder sur l'endogamie (et peut-être l'exogamie reste-t-elle plus volontiers dirigée vers l'étranger que vers les Turcs), les membres de la secte des Konyosos restent fidèles à leur carré de cimetière, toujours utilisé et encore entretenu. Il est aujourd'hui le seul lieu où l'existence des Saloniciens soit manifeste et groupée. Il autorise une sorte de recensement posthume de ce groupe. Mais rien de plus, les morts ayant emporté leur secret dans la tombe. Et recensement encore partiel, notamment pour les membres de ce groupe qui l'ont abandonné.

5. Pratiques d'effacement des différences. Elles s'observent dans tous les domaines: disparition des institutions communautaires pour deux ou trois des sectes; sécularisation précoce et profonde, et épuisement des croyances sabbatéennes, participation au nationalisme et au républicanisme; renoncement à l'endogamie, dès les années 1920 chez quelque Kapanci, suivis par les Jacobites dans les années 1940,

(12) Louis Wirth, *Le ghetto*, 1ère éd., 1928, trad. fr. par P.-J. Rojzman, Grenoble, Presses Universitaires, 1980.

(13) Voir, pour le cas des Juifs, Riva Kastoryano, "Du Millet à la communauté. Les Juifs de Turquie", *Pardès*, 15-1992, pp. 137-158.

BIBLIOGRAPHIE

- SEPHIHA, Haïm Vidal, "Les deunmés, ces "marranes" de l'ex-empire ottoman et de la Turquie moderne. Leurs ordonnances", *Yod*, n° 20, 1984, pp. 57-72.
- BRAUDE, Benjamin et LEWIS, Bernard, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York et Londres, Holmes et Meier Publishers, 2 vols, 1982.
- DANON, Abraham, "Une secte judéo-musulmane en Turquie", *Revue des Etudes juives*, XXXV, 1897, pp. 264-281.
- DÜZDAG, Ertugal, *Yakin tarihimizde gizli çehreler* (Les figures secrètes dans notre histoire récente), Istanbul, 1991.
- FENTON, Paul B., "Shabbatay Sebi and his Muslim Contemporary Muhammad an-Niyasi", in David R. Blumenthal ed., *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. III, Atlanta, 1988, pp. 81-88. "Qivro shel mashiah ishma'el" (La tombe du messie d'Ishmael, en hébreu), *Pe'anim*, n° 25, 1985, pp. 13-39.
- GALANTE, Abraham, *Nouveaux documents sur Sabbetaï Sevi. Organisation et us et coutumes de ses adeptes*, Istanbul, 1935.
- GARNETT, Lucy M.J., *The Women of Turkey and their Folklore*, Londres, 1891. Spécialement chap. 5, "Dûnmêh Women".
- GEORGEON, François, "Selanik musulmane et deunmç", in *Salonique 1850-1918. La "ville des Juifs" et le réveil des Balkans*, sous la direction de Gilles Veinstein, pp. 105-118.
- HANIOGLU, Sükrü M., *The Young Turks in Opposition*, New York-Oxford, Oxford U.P., 1995, sp. pp. 88-89 et p. 168.
- KASTORYANO, Riva, "Du Millet à la communauté. Les Juifs de Turquie", *Pardès*, 15/1995, pp. 137-158. "Intégration politique par l'extérieur", *Revue française de science politique*, n° 5, vol. 42, oct. 1992, pp. 786-802.
- NEHAMA, Joseph, *Histoire des Israélites de Salonique*, 7 tomes, 1935-1978, et particulièrement le dernier volume.
- Gershom G. SCHOLEM, *Sabbataï Sevi. The Mystical Messiah*, Princeton, 1973, trad. fr., 1983. *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, et notamment "La secte crypto-juive des Dunmeh de Turquie", pp. 219-250. *Kabbalah*, Jérusalem, 1974, et notamment pp. 244-286 sur Shabbataï Sevi, et pp. 327-332 sur les dōnmeh.

FILMOGRAPHIE

Michèle Brumenthal et Michel Grosman, *Sakanikos. Les derniers Dōnmehs*.

conjoint (ou l'épouse) était Salonicien. Ou encore des énoncés apparemment anodins tels que celui-ci, de la part d'un "Turc": "Nous les considérons comme des Turcs".

Ces discours infamants n'en sont pas moins contredits, dans la bourgeoisie aisée à laquelle les Saloniciens appartiennent, par des relations sociales diverses qui finissent par effacer les dernières traces de différence. Les recompositions rapides et répétées que connaît cette bourgeoisie ne peuvent sans doute qu'accélérer cet effacement.

Lucette VALENSI
CRH / EHESS, Paris

ملخص

سبطاي سوي داعية يهودي ظهر سنة 1665 فافتتن به العديد من اليهود من المغرب إلى فارس ومن أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب. ولكن الدعوة انغرس في الدولة العثمانية على وجه التخصيص وفي مدينة سالونيك بالضبط التي هاجت فيها الأمور وماجت حتى وجدت الدولة نفسها ملزمة بالتدخل لجعل حد للفتنة فأرغم سبطاي سوي على اعتناق الإسلام، وإن ظل يدعي سرا بأنه المسيح المنتظر وظلت طريقته قائمة في الخفاء بعد وفاته متأرجحة بين الإسلام العلني واليهودية المشوبة. ولما تعرض المجتمع العثماني لما تعرض له من الهزات ورياح التغيير ابتداء من القرن التاسع عشر فإن الأتباع سايروا الركب وباتوا من دعاة التغيير مع تمسكهم بالدولة العثمانية حيث لم يترددوا في مهاجرة سالونيك يوم ألحقت بالدولة اليونانية، فاستوطنوا بعض أحياء اسطنبول البورجوازية وازداد اندماجهم في المجتمع التركي دون أن يتغافل أحد عن كونهم من جنس آخر فهم من "الدونماه". وقد أجرت الباحثة بحثاً ميدانياً في شأنهم وتبين لها أن الطريقة باتت منصهرة تمام الانصهار في محيطها مما يمكن اعتباره من أحسن ما يشهد على الاندماج في مجتمع طالما تعايشت فيه مختلف الملل والنحل بسلام.

L'OFFENSIVE IBÉRIQUE DU XV^{ème} SIECLE ET LE DEVENIR DE LA MINORITÉ JUIVE MAROCAINE

Simon LEVY

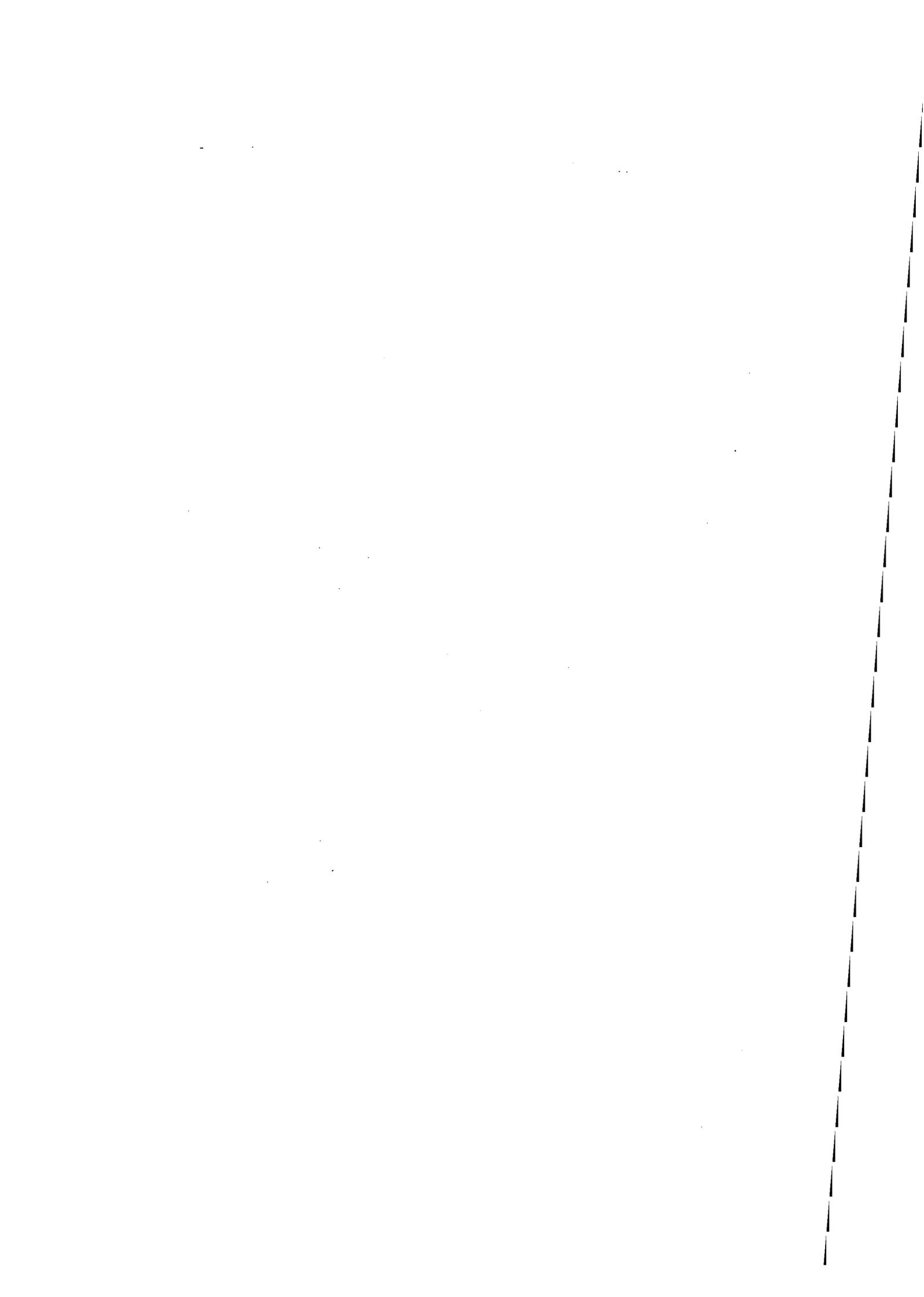
La confrontation Islam-Chrétienté en Occident avait connu un premier palier au XIII^e siècle après las Navas de Tolosa (Al Oqab). Avec la Renaissance et ses progrès technologiques et économiques, l'équilibre précaire était rompu. La stabilisation, sous l'effet de la poussée ottomane, n'interviendra qu'à la fin du XVI^e siècle (Lepante). Elle durera deux siècles pour être remise en question aux XVIII^e-XIX^e siècles, lorsque l'Europe des Lumières et de la Révolution industrielle se lancera dans sa deuxième expansion coloniale.

Le Maroc survécut à la poussée des Etats ibériques au XV^e-XVI^e siècles. C'était pourtant un pays au pouvoir affaibli. Les princes Wattassides ne contrôlaient qu'une partie du territoire. L'image concrète que donne Léon l'Africain de cette situation doit être prise en compte.

RÉPERCUSSIONS DÉMOGRAPHIQUES DIRECTES

Le premier effet de l'offensive ibérique (occupation ou destruction des villes littorales; conquête du royaume de Grenade) est une recomposition démographique. La population marocaine de Sebta, Tanger, Asilah, Azemmour, Tit, etc... est évacuée, parfois emmenée en captivité (Asilah). D'autres villes, détruites (Tétouan, Anfa) resteront inhabitées durant un certain temps. Après la prise de Melilla, Ghassassa disparaîtra... Badis, encore vivante à l'époque de Léon l'Africain, cessera d'exister avec la chute définitive du Peñon de Velez de Gomara...

Les conquêtes portugaises dans le Nord marocain auront pour effet d'enclaver, provisoirement, le Habt et les Jbala, tandis que celles de l'Espagne isoleront le Rif oriental, en coupant de leur aboutissement maritime les routes naguère actives qui reliaient Melilla au Tafilalet (par Debdou) et Badis à Fès. Dans les plaines atlantiques, la politique portugaise tendant à imposer tribut aux populations paysannes des °Abda et Doukkala, les violences de leur homme-lige Yahia ben Ta'fuf, contribueront -avec les terribles sécheresses de la fin du XV^e siècle - à prolonger ou redonner vie à un nomadisme souvent armé, dont les effets se feront sentir jusque dans le Tadla ou les



juridique et du statut personnel, les coutumes autochtones ont largement influé sur les usages marocains (*minhaghim*)⁽¹⁾.

Mais que les rabbins d'origine espagnole aient fait école ne saurait majorer la proportion des émigrés *séfarde*-s dans les communautés marocaines - encore que, par le jeu des mariages, au bout de cinq siècles, il soit difficile de déterminer, aujourd'hui, la part de "sang" de telle ou telle origine circulant dans les veines des individus. Au plan culturel, c'est autre chose. Mais il faudrait en premier lieu examiner le problème des chiffres. Certains s'y sont risqués.

Ainsi Gad Amar⁽²⁾ estime à 100.000 le nombre des réfugiés arrivés en deux vagues (novembre 1492, 40.000 venus directement d'Espagne; juillet-août 1493, 60.000 ayant transité par le Portugal, à bord de 120 bateaux). Il y aurait eu à ce moment 160.000 juifs en y incluant 60.000 autochtones* réduits rapidement à 120.000 par l'épidémie qui éclata dans le royaume de Fès. Il faudrait en retrancher 10.000 personnes réparties vers d'autres pays musulmans, 10.000 retournés en Espagne et 10.000 perdus pour cause de naufrages ou maladies... Il serait donc resté au bout de quelques années 90.000 juifs, rejoints au XVI^e s. par une dizaine de milliers de marranes fuyant l'Espagne et le Portugal pour reprendre leur confession d'origine. Au total, 100.000 juifs "dont soixante pour cent approximativement étaient d'origine espagnole - portugaise".

Cette approche aboutit en définitive à un nombre global, à un ordre de grandeur plausible qui, comme toute estimation, ne saurait être pris au pied de la lettre. Par contre, la proportion des immigrants - 60% -, découle d'un choix de sources exclusivement juives (Ishaq Abravanel, Abraham Torrutiel, Yehuda Hayyat, Sem Tob ben Jamil, Eliahu Capsali...), qui ont eu tendance à surestimer le nombre des exilés. Au bout du compte, on complète par des estimations, nécessairement subjectives, qui peuvent difficilement échapper aux idées reçues. Parmi celles-ci, la prédominance de l'élément hispanique.

La critique historique moderne a restreint le nombre supposé des juifs ibériques. J. Caro Baroja⁽³⁾, au bout de huit pages d'analyse critique des textes juifs et chrétiens ainsi que des documents de l'Inquisition, s'arrêtait à 160.000 expulsés pour 240.000 convertis (depuis 1391). Depuis, la tendance en Espagne est de revoir encore à la baisse les chiffres globaux du judaïsme espagnol - en partant de l'étude archéologique des *juderías*.

Le nombre des exilés qui partirent vers le Maroc doit être - tâche fort ardue - diminué de tous ceux qui n'y firent qu'une escale plus ou moins courte, périrent dans

(1) Voir Haïm Zafrani, *Les juifs du Maroc; vie sociale, économique et religieuse. Etude de Taqqanot et responsa, de la fin du XV^{ème} siècle au début du XX^{ème} siècle*, Paris, 1972.

(2) Gad Amar, "Les juifs espagnols et portugais réfugiés au Maroc après l'expulsion de 1492", in *Les Judéo-Espagnols du Maroc*, ouvrage dirigé par Sarah Leibovici, Centre d'Etudes D. Isaac Abravanel; UISF, Paris, 1982, pp. 53-66.

(*) "Estimation personnelle", ajoute G. Amar.

(3) Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, 1961.

villes du Dir (Efza, Tefza) qui devront se protéger contre les nomades, ou leur payer tribut.

Mais l'offensive ibérique - et la politique religieuse qui l'accompagne - fourniront également au Maroc un renfort humain: musulmans andalous, judéo-espagnols aux XV^e-XVI^e siècles, et finalement morisques (XVII^e s.).

Il en découlera une recomposition de la population citadine à Fès, Rabat-Salé, Chawen, Tétouan - dès 1490 avec Al Mandri. Ces villes accueillent les andalous - arabophones jusqu'aux XV^e-XVI^e s. - puis les morisques hispanophones, à Tétouan et surtout Rabat (*Hornacheros*). D'autres andalous s'installeront à Efza dans le Tadla, ou dans les campagnes de Khmis Metghara dans la région de Fès, également dans la vallée du Tansift - d'après Léon l'Africain.

Les juifs expulsés d'Espagne seront accueillis d'abord à Fès d'où ils essaieront dans les villes et ports où leur présence marquera profondément - mais à des degrés divers - la vie communautaire.

A l'autre bout du pays, d'autres juifs, ceux du Touat et du Tafilalet, eurent à subir le choc en retour de la perte de Grenade. Ce sera la campagne d'Al Mghili (v. plus loin).

MYTHES ET NUANCES

L'apport andalou - et hispanique - à la civilisation marocaine, que ce soit dans son aspect général ou dans son expression minoritaire juive, n'est pas contestable. Musique, poésie, architecture et jusqu'à la cuisine en portent l'empreinte. Il en est résulté des mythes frappés au sceau de l'exagération: complexe de "supériorité andalouse" qui fait, par exemple, la toile de fond de la "rivalité" traditionnelle entre Rabat et Salé; tendance, dans certains milieux cultivés, à survaloriser "l'âge d'or" andalou et à minorer l'élément local dans le complexe civilisationnel marocain.

Dans la conscience qu'ont d'eux-mêmes et de leur histoire certains juifs marocains, ce mythe aboutit au cliché selon lequel la communauté judéo-marocaine serait en large majorité d'origine espagnole. Cette filiation assurerait aux *séfarde*s une supériorité civilisationnelle sur les descendants du vieux tronc local - identifié de façon abusive aux communautés de l'Atlas, du Tafilalet, du Sous, du Dra, etc... Or, ces dernières ont été, jusqu'au XX^e siècle, le réservoir démographique qui a alimenté les mellahs des grandes villes et ports, et finalement Casablanca, qui ont été des *melting-pots* successifs.

Il est vrai que le judaïsme marocain est classé comme *sépharade*. Cette appellation fait référence à l'Espagne (dont le nom hébraïque est *Sefarad*) par opposition aux *ashkenazes*, juifs d'Europe centrale et orientale. En fait, elle ne s'applique qu'au rite: livres de prières imprimés et diffusés à partir de Livourne; jurisprudence inspirée, de plus en plus au fil des siècles, du *Shulhan 'Arukh* de R. Yosef Caro, qui codifia l'héritage rabbinique espagnol. Mais, même au niveau

Au XVI^e siècle on retrouvait ainsi des juifs ibériques à Tétouan (sans doute une partie d'entre eux venus du royaume de Grenade dans la ville d'Al Mandri⁽⁹⁾), Badis, Meknès, Rabat-Salé, Taza, Marrakech, Azemmour, Safi... Un clan Peres se serait installé dans le Dadès⁽¹⁰⁾.

Au cours des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, une redistribution démographique s'est opérée entre les diverses communautés juives. Les ports du Nord, Tanger, Asilah, Larache, libérés de l'occupation étrangère, et vides de population, ont concentré des communautés juives dont les membres, originaires principalement de Tétouan, essentiellement *sefardi*-s, ont conservé la langue judéo-espagnole (*Hakitiya*) comme langue familiale et communautaire, comme ceux de Chawen, Qsar al Kabir.

Partout ailleurs, la pratique du castillan s'est perdue au bénéfice du judéo-arabe; à Fès au XVII^e siècle, au XVIII^e siècle à Meknès. Mais elle a laissé dans les parlers locaux des mellahs, des hispanismes spécifiquement juifs, plus nombreux, tout naturellement à Fès, Rabat-Salé et Meknès, un peu moins à Marrakech et sur la côte atlantique, beaucoup moins à Debdou, au Tafilalet et dans le coude du Dra⁽¹¹⁾. La

(9) On sait peu de choses sur l'exode des juifs du royaume nasride. Il est fort probable qu'ils n'attendirent pas la chute de Grenade pour émigrer. Certains d'entre eux provenaient de Castille et d'Aragon qu'ils avaient fuis après les pogrons de 1391 et 1412. Il étaient bilingues. D'autres étaient autochtones. Le rabbin de Grenade, Saadia Danan, de famille fassie, rejoignit Fès dès 1490.

Toujours est-il que certains indices linguistiques laissent supposer une influence de l'arabe hispanique sur le judéo-espagnol (*hakitiya*) tétouanais: les arabismes de la *hakitiya* respectent la prononciation normale de *qaf*, *shin* et *jim*, alors que le judéo-arabe de Fès, Meknès et Rabat-Salé réalisent ces phonèmes respectivement comme *hamza* (attaque vocalique forte, [ʔ], *sin* [s] et *zay* [z]). Ex. *qājma* "moquerie" (Fès: *'azna*) *ānnish* "abricot" (Fès: *ānnis* "noyau d'abricot") *jokha* "lévite" (Fès: *zokha*). Le vocabulaire contient des arabismes inconnus des parlers judéo-arabes sus-mentionnés: *sahfa* "cuvette" (cf. esp. de Grenade: *safa*, *zafa*, id.) *cara de atoriaq* "visage triste". Cf. ar. grenadin: *tariaq* "rance". Certes, ces arabismes ont pu passer directement de l'arabe des exilés andalous, nombreux à Tétouan, au parler juif local. Mais ils avaient plus de chances de s'introduire en venant de Grenade que par le contact avec les *forasteros*, juifs arabophones installés à Tétouan. La phonétique plaide dans ce sens.

(10) *Perah Lebanon*, Préface de Yosef Peres, Berlin, 1712, cité par Haïm Zafrani, *op. cit.*, p.175.

(11) On trouve dans le lexique d'arabe marocain de Daniel Ferré deux bonnes centaines d'hispanismes. Ce chiffre est beaucoup plus important dans les parlers de pêcheurs; le glossaire de Louis Brunot (*Notes lexicologiques sur le vocabulaire maritime de Rabat et Salé*, Paris, 1920) contient 277 hispanismes sur 753 entrées et les études réalisées dans d'autres ports confirment cette proportion. L'arabe des Rbatis contient son lot d'hispanismes hérités des morisques. Enfin les parlers de Tanger, Tétouan, Larache avaient déjà beaucoup emprunté à l'espagnol avant même le XX^{ème} siècle et le Protectorat.

Les parlers judéo-arabes utilisent naturellement des hispanismes "généraux" que l'on retrouve dans "l'arabe marocain moyen". Mais ils ont retenu aussi des hispanismes *spécifiques*, que l'on ne retrouve pas chez leurs voisins musulmans, dans les champs sémantiques du vêtement, du logis, du mobilier, de la voisine, de la vie sociale...

Une enquête que nous avons réalisée en 1972-73-74 fait ressortir les chiffres suivants :

l'exode, ou du fait des épidémies de typhus⁽⁴⁾ ou autres pestes, ou encore, désespérés, s'en retournèrent en Espagne.

Finalement, une approche plus réaliste consiste à chiffrer les communautés juives quelques années après l'expulsion, une fois l'exode dispatché dans le monde et à travers la géographie marocaine. Les sources pour cela existent, chiffrées les unes, d'autres assez indicatives pour permettre une estimation plausible. En tête, Léon l'Africain, dans sa *Description de l'Afrique*, dont l'édition *Princeps* est datée de 1526, suivi par Marmol y Carvajal (*Descripcion General de Africa... hasta el año 1571*). D'autres indications peuvent être glanées chez Diego de Torres (*Histoire des Cherifs*, trad. Duc d'Angoulême, Paris, 1667) qui connut le Maroc de 1546, chez les auteurs portugais dont Damiaõ de Gois (*Crónica do Rei D. Manuel*), les *Lettres latines* de Nicolas Clénard, etc... Ces données, confrontées aux sources juives locales (J. Berab, Haïm Gagim - *Es Haim*) permettent d'établir une estimation pour le début du XVI^e siècle, de la population juive globale (13.500 "feux" soit entre 55.000 et 70.000 personnes) dont environ 20.000 *sefardî-s* - car les auteurs, Léon et les voyageurs étrangers, ne manquent pas de signaler les groupements hispanophones.⁽⁵⁾

Les *sefardî-s* arrivèrent en 1492 par les ports d'Asilah, principalement, où ils eurent à souffrir des sévices de la part des Portugais. Salé, Badis et Larache sont également cités comme ports de débarquement⁽⁶⁾.

En 1493, arriva à Fez, du Portugal, par Asilah, un deuxième fort contingent. Le sultan Mohamed Ech-Cheikh envoya un millier de bêtes de somme pour les convoyer vers Fès. Dans cette ville, un camp de huttes fut construit - ravagé en partie par un incendie et durement frappé par le typhus. Mais en 1498, d'après Haïm Gagim⁽⁷⁾ la situation s'était stabilisée à Fès où communautés (hispanique - *meghorrashim* - et autochtone - *toshabim* ou *baldiyin*) coexistaient et s'organisaient; la première édictait ses ordonnances de 1494 à 1497 en castillan; elle disposait de cinq synagogues vers 1500⁽⁸⁾ que les hispanophones étaient alors majoritaires dans la capitale - pour un temps.

Mais une bonne partie des immigrés avait dû repartir vers d'autres villes, où ils retrouvaient des exilés arrivés en moindre nombre par d'autres voies, et plus tard, des *marranes* fuyant la péninsule à travers les ports aux mains des Portugais.

(4) D' H.P. Renaud a fait le point sur la nature de la terrible épidémie qui s'abattait sur Fès en 1492-93. Il s'agit du typhus exanthématique. (D' H.P. Renaud, "Recherches historiques sur les épidémies au Maroc. Les pestes des XV^e et XVI^e siècles", in *Mélanges Lopez Cenival*, Lisbonne, 1945, p. 374).

(5) Voir tableaux et commentaires ayant servi à l'établissement de cette fourchette (selon que l'on compte quatre ou cinq personnes par foyer, et à notre avis plus de quatre), in Simon Lévy, *Parlers arabes des juifs du Maroc: particularités et emprunts; histoire du peuplement, sociolinguistique et géographie dialectale*. Thèse de Doctorat d'État, Paris VIII, 1990, sous presse aux Publications de la Faculté des Lettres de Rabat, 1^{ère} partie, chap. VI et VII.

(6) Amar Gad, *op. cit.*, p. 57, qui se réfère à Abraham Torrutiel, complément au *Sefer Ha-qabbalah* édité par A.E. Harkavy et Graetz, *Hist. juive*, t. VI, appendice, p. 21.

(7) Voir J.M. Toledano, *Ner hma' arab*; Jérusalem, 1911, p. 55.

(8) En 1540, d'après N. Clénard, le mellah comptait huit synagogues en tout. On peut penser, avec Jane S. Gerber (*Jewish Society in Fez - 1450-1700*, Leiden, Brill, 1980) que les immigrés d'Espagne étaient, pour un temps, majoritaires.

ouverts, fournissant mulets et nourriture aux réfugiés juifs débarqués et dépouillés à *Asilah*, alors aux mains des Portugais depuis 1471. C'est A. Bernaldez, le curé de Palacios, qui le dit.

Le Maroc (comme la Turquie) faisait preuve d'humanisme, et le Dar-al-Islam donnait une leçon à la chrétienté. Mais, au même moment, à l'autre bout du Maroc, au Touat et Gourara, un prédicateur tlemcénien entra en campagne contre les juifs et leurs synagogues. La chute de Grenade était une catastrophe pour le *Dar-al-Islam*. Al Mghili entendait venger l'Islam sur les non-musulmans qui se trouvaient à sa portée, les commerçants et organisateurs de caravanes juifs de Tigurarin et du Twat, qui étaient prospères. Il s'en expliquait dans un livre: *ma yajibu 'lā-l-muslimān min 'ijtināb al kuffār*. Son mouvement tourna à l'affrontement violent et il y perdit son fils. Les communautés juives du Twat et de Gourara disparurent: massacrées ou émigrées. Celles du Tafilalet "voisin" en furent, un moment, déstabilisées...

Sans doute ce conflit avait-il un fond de concurrence économique; mais l'atteinte portée au Dar al-Islam dans la péninsule ibérique et dans l'Occident musulman avait créé un traumatisme et donné une motivation idéologique/ politique aux ambitions et prétentions d'un prédicateur enflammé.

Cependant, le livre d'Al-Mghili fut réfuté, sur la question des droits des minorités *Ahl Kitāb* par les *qadi-s* Wancharisi de Fès, Mohamed ar-Rassa^c de Tunis, par l'Imam al-Ghazi, et au Twat même, par le *cađi* Abu ^cAbdallah al ^cAšmūn⁽¹⁵⁾.

Les docteurs de la loi avaient dit le *Sharf* au nom de l'Islam: les *Ahl Kitāb* avaient des droits en Islam. La *Dhimma* n'était pas vain mot, mais la loi. Leurs *fatwa-s* reposaient sur un consensus socio-religieux et politique.

Ce consensus traduisait aussi une *réalité économique*: les juifs, en tant qu'éléments allogènes (mais non étrangers), constituaient un facteur positif, voire indispensable, dans une société essentiellement *tribale* (homogène) et *théologique*. Ils avaient la charge de toute une série de tâches interdites ou déconseillées aux musulmans ou encore étrangères au genre de vie agro-pastoral des tribus comme le petit commerce régional (colportage) ou le prêt à intérêt, précaire et donc à taux élevés, interdit par la religion, mais inévitable. Il en était de même pour les métiers de l'or souvent assimilés à l'usure (*riba*) ou du feu (forge) sur lesquels pesaient des tabous ou des réticences traditionnelles. Au niveau tribal, certains métiers restaient ignorés par telle ou telle population... A un niveau supérieur, celui du Makhzen, la compétence des juifs était reconnue pour le commerce international (langues étrangères; relations avec d'autres juifs...)

Le statut de *dhimma* donnait un cadre légal aux minorités. L'Europe chrétienne n'avait rien de tel. D'où l'Inquisition, les expulsions: de France (Philippe le Bel), de

(15) Voir Mohammed Hajji, *L'activité intellectuelle au Maroc à l'époque Sa'f'ide*, tome I, Rabat, 1976, p. 311 *sqq.*

Emile Amar, "Synagogues juives du Touat" (à partir du *Mi'yar* de Wansharisi, *Archives Marocaines*, t. XII, 1908.

hakitiya⁽¹²⁾ des villes du Nord a, pour sa part, assimilé un important lot d'arabismes, dans tous les domaines de la vie. Le glossaire de José Benoliel en contient 1714 pour un total de 4423 entrées⁽¹³⁾.

L'apport linguistique des *Sefardi*-s, auquel s'ajoutera celui des Morisques hispanophones, fera de l'espagnol, pour plusieurs siècles, l'outil du contact avec l'Europe. Au XVI^e siècle la cour wattasside utilise les capacités des Rosales, Jacob Roti et autres notables hispanophones, sur place ou pour des missions à l'étranger. Les dynasties suivantes continueront la tradition en intégrant aux missions diplomatiques des morisques et juifs hispanophones.

Ces derniers ont apporté aussi au Maroc certains progrès techniques de la Renaissance : renouvellement de l'outillage de certains métiers (joaillerie, tréfilerie d'or - *sqalli* - dont les vocabulaires comportent nombre d'hispanismes); l'imprimerie hébraïque dont un atelier fonctionna à Fès au début du XVI^e siècle⁽¹⁴⁾... Les rabbins et lettrés espagnols ont laissé de longues lignées de *dayanim* (juges) comme les Sarfaty, Abensur, Serero, Mansano, Monsonogo Bibas, dont les œuvres de jurisprudence, de théologie, et aussi poétiques, ont enrichi le patrimoine du judaïsme marocain...

AL-MGHILI ET LE STATUT DE DHIMMA

Qui dit "*minorité*" dit rapports avec la "*majorité*".

En 1492, le Maroc accueille les réfugiés de Grenade, "*musulmans andalous et judéo-espagnols*"*. Le sultan wattasside, Mohammed Ech-Cheikh, les accueille à bras

Ville	Hispanismes	Hispanismes Spécifiques
Fès	409	175
Rabat-Salé	409	173
El Jadida	376	156
Meknès	363	145
Marrakech	325	128
Safi	326	128
Essaouira	307	123
Sefrou	278	117
Debdou	210	080
Tafilalet	174	051
Dra	112	033

N.B. Ces chiffres doivent être augmentés de ceux des vocabulaires spécialisés (jeux de cartes), ou techniques (bijoutiers, etc...).

(12) La description la plus complète en reste celle de José Benoliel, *Dialecto judeo-hispano-marroquí o Hakitiya*, Madrid, 1977. Première publication in *Boletín de la Real Academia Española*, 1926, 1927-28, 1952.

(13) Mohamed el Madkouri, *Estudio de los arabismos en el judeo-hispano-marroquí o Hakitiya de José Benoliel*, monographie de licence d'espagnol, Faculté des Lettres de Rabat, 1986, ronéoté.

(14) Imprimerie de Samuel Nedibot, de 1515 à 1522, à Fès. Selon Joseph Tedghi (*Ha-sefer ve ha-difus ha'ebri be fās* - "Le livre et l'imprimerie hébraïque à Fès, Institut Ben Zvi, Jérusalem, 1994, 213 - IV pp....) neuf ouvrages au moins y furent imprimés. Certains sont conservés à New York, au *Jewish Seminary*.

* C'est le titre d'un ouvrage connu d'Isaac Abbou.

condescendant, d'un homme ayant vécu quatre ans - 1789-1790 - au Maroc: il en retient une image négative du judaïsme marocain et du pays sans trop s'attarder sur les spécificités d'une civilisation différente, entrevue du haut de la - récente - irruption de la modernité en Occident européen.

Le XIX^e siècle allait voir, en même temps que l'ouverture complète du Maroc au commerce mondial (1856, Traité maroco-anglais), une mobilisation des organisations philanthropiques juives pour l'émancipation des juifs du Maroc (mission Montefiore, suivie du Dahir de 1864; ouverture du réseau scolaire de l'Alliance Israélite Universelle en 1862), et l'instrumentalisation de la situation des juifs - et de la question des protections consulaires en général - par les diplomaties européennes aux fins d'ingérence dans les affaires du Makhzen.

Cependant, à Tanger, Essaouira, dans d'autres ports - moins dans les villes de l'intérieur - les juifs pouvaient comparer la "justice des tribunaux du Pacha" avec celles des cours consulaires européennes, et leur statut avec celui des juifs d'Europe occidentale... Le régime des capitulations dont les puissances européennes usaient et abusaient, permettait d'accéder sur place, à des avantages au plan du statut juridique individuel, doublés du non-paiement de l'impôt. C'était une *dhimma* revue et améliorée au niveau individuel avec la porte ouverte aux dépassements dangereux de certains protégés sans scrupules. Au niveau général également, le XIX^e siècle, dans sa seconde moitié, voyait tomber en désuétude des modalités vexantes de ce qu'on a appelé le Pacte de Omar⁽¹⁷⁾...

Le système des protections - dont ne profitèrent pas seulement des juifs, loin de là⁽¹⁸⁾ - a coûté cher aux finances du Makhzen, et en définitive contribua à la perte de l'indépendance du pays. Face à ses appâts, et malgré les mises en garde de certains rabbins, les juifs n'étaient retenus par aucun antidote sérieux. Politiquement et idéologiquement, ils avaient gardé une conscience d'ilotes, de "protégés", revers de médaille d'un qui avait eu ses mérites comparatifs mais était devenu obsolète comme tant d'autres aspects du Maroc pré-colonial. Leur situation de minoritaires, en marge de la *oumma* ne les préparait guère à réagir aux empiètements de l'Occident qui allaient faire naître au début du XX^e siècle, une vague de rejet nationaliste (Mouvement hafidiste).

Le régime de protectorat substituant une protection à une autre, l'ilotisme des juifs - sauf exceptions néanmoins - perdurait. Dans les années 1930, le Mouvement National prenait son élan, à partir de la Salafia et de l'affirmation d'arabisme; son discours était favorable à la citoyenneté des juifs. Mais la mon-dialisation des problèmes politiques faisait parvenir au Maroc les échos du racisme, du nazisme, de Vichy, l'appel du sionisme - du socialisme aussi...

(17) Voir Mohammed Kenbib, *Les Protégés*, Publications de la Faculté des Lettres de Rabat, 1996, pp. 232-238.

(18) M. Kenbib, *op. cit.*, pp. 102 *sqq.*; 215, etc.

Provence, d'Angleterre, les pogroms perpétrés par les Croisés, etc... La "vieille religion" était "déicide", ... Plus tard, il en resterait suffisamment, dans une société dé-théologisée, pour insuffler le racisme, le statut de Vichy et la "solution finale". De ce point de vue, le Maroc des XV^e-XVI^e siècles était supérieur à une certaine Europe moderne...

Mais la *dhimma* était un statut protecteur, appuyé sur un consensus religieux. Il partait d'une idée de *supériorité*, d'une *permission*. Les *ahl dimma* devaient rester à leur place. La protection pouvait être levée, les Almohades l'avaient fait. Al-Mghili voulait en faire autant. D'autres explosions d'extrémisme peuvent être citées...

En 1465, le sultan Abdelhak El Mrini avait eu l'imprudence de nommer Haroun Ben Bettash, comme ministre. Ce fait était considéré comme outrepassant la *dhimma*, un juif ne pouvant commander aux musulmans. Argument idéologique qui fut mis à profit par les ennemis d'un pouvoir déjà fort mal en point. La population juive de Fès en subit durement les conséquences... En 1790-1791, le court et violent règne de Moulay Yazid fut également marqué par des exactions dont l'expulsion des juifs du Mellah de Fès. Son successeur, Moulay Slimane, rétablit les juifs dans leur quartier, et leur ordonna de détruire la mosquée - impure car fondée sur le dol - bâtie dans leurs murs. En quelques années, la situation des minoritaires avait connu une embellie sous Sidi Mohammed ben Abdallah, suivie d'une période d'incertitudes, voire de drame, avec Moulay Yazid, et de nouveau une reconnaissance des droits liés à la *dhimma*. Ces changements avaient dépendu de choix qu'ils subissaient et sur lesquels ils n'avaient pas prise. Les *dhimmi*-s n'avaient pas droit de cité, même si leur rôle économique dans le vieux Maroc les assuraient d'un large consensus social. Les usages liés à la place des *Ahl al-Kitāb* dans la société musulmane leur assuraient sur la longue période, un cadre de vie supérieur à celui de leurs coreligionnaires dans l'Europe médiévale ou dans la Russie des Tsars. Mais leur statut faisait dépendre leur tranquillité, leur sécurité, d'événements qui avaient leur centre dans la communauté religieuse majoritaire, actrice du fait politique qui les affectait, en bien ou en mal, sans qu'ils y aient fait partie. Cette situation d'*ilotisme*, ne pouvait que marquer les consciences, limiter la vision des choses à l'univers rétréci de la communauté - ou de l'individu.

A la fin du XVIII^e siècle, le Maroc ouvrait certains ports - Essaouira, Dar al-Baida, El Jadida, Tanger, Rabat - au commerce européen. La Grande-Bretagne, la France, l'Autriche, les Etats de l'Allemagne et d'Italie avaient, le Siècle des Lumières aidant, émancipé leurs juifs qui, à des degrés divers, accédaient aux statuts de citoyens. En même temps le mouvement de modernisation connu sous le nom de *Haskala* traversait le judaïsme européen.

Désormais, le regard porté par les juifs européens sur le judaïsme marocain allait être différent. Nous en avons un exemple chez Romanelli⁽¹⁶⁾. Regard critique,

(16) L'ouvrage de Samuel Romanelli, de Mantoue, parut à Berlin en 1792 sous le titre hébraïque *Massa' ba'arab*. Il a été traduit en anglais par Yedida et Norman Stillman, sous le titre *Travel in an Arab Land*, Ed. the University of Alabama Press, Tuscaloosa and London, 1989.

DEUXIEME PARTIE

Face à tout cela, les juifs marocains devaient faire des choix, individuels ou collectifs, entre leur identité religieuse et leur appartenance au Maroc, entre l'acculturation à la culture française et le sionisme ou le nationalisme marocain. Choix difficiles, en un temps historiquement court. En fait, les choix furent faits, en leurs lieu et place, par des centres de décision lointains, ayant leurs propres motivations. Le judaïsme marocain s'en est retrouvé dispersé aux quatre coins du monde, avec cependant un noyau vivant et vivace sur le sol national; jouissant désormais de tous les droits civiques y compris celui d'être ministre... ou de ne plus l'être.

Globalement, le Maroc et sa minorité s'en portent bien: la convivialité font partie de sa culture. L'apport judaïque est de plus en plus revendiqué comme partie de son patrimoine national - et objet d'études universitaires poussées. Comme partout, il y a aussi des extrémistes aux discours peu rassurant... Mais ils se heurtent à forte partie : une opinion policée et tolérante, ouverte.

Cependant, la minorité juive organise en toute autonomie sa vie juive et sa marocanité avec de plus en plus, mais sans doute avec des retards, une conscience lucide, celle qui permet ici comme ailleurs, de se gérer et d'agir, en tenant compte des divers courants qui traversent la société.

Et dans son souvenir; partout où elle se trouve, il y a deux faits marquants: son pays - ou son berceau d'origine -, pays d'Islam, a su par deux fois, contre l'*Inquisition* et contre *Vichy*, montrer au plus haut niveau, des valeurs humanistes que d'autres, de par le monde, n'ont pas encore assimilées.

Simon LEVY

Faculté des Lettres et des Sciences
Humaines - Rabat

ملخص

يعرض الباحث لما كان للحاليات اليهودية المطرودة من اسبانيا في القرنين XV و XVI من التأثير على الحاليات اليهودية المغربية الأصلية بدليل كثرة الأمثلة المستوحاة من اللغة الإسبانية واختلاط عربية اليهود المغاربة بالألفاظ الإسبانية. كما أن طقوس الملة تأثرت ببعض الأعراف المنقولة من الطقوس الأندلسية وبما كتبه الأبحار المنحدرون من هنالك. وذكر الباحث بأن الدولة الوطاسية رحبت بالعناصر اليهودية الفارة من الاضطهاد الأيبيري، علما بأن إخوانها في توات تعرضوا في نفس الحقبة لحملة الفقيه المغيلي الذي أراد الانتقام مما حل بالمسلمين في الأندلس على حساب اليهود. وقد تتبع الباحث مصير اليهود في مغرب العصر الحديث مذكرا بأن أدوارهم الاقتصادية كانت ترغم الأغلبية المسلمة على التعايش معهم بغض النظر عما كان من المضايقات في بعض الحالات. وقد كتب للمغرب خلال الحرب العالمية الثانية أن يعطى درسا آخر لأوربا في التسامح والعطف على الأقلية يوم قام السلطان سيدي محمد بن يوسف بحمي يهود المغرب من تبعات نظام فيشي العنصري.

AU-DESSUS DES FRONTIÈRES: SAMUEL PALLACHE (M. 1616)⁽¹⁾

Mercedes GARCIA-ARENAL
Gerard WIEGERS

INTRODUCTION

Dès le début du XVII^e siècle, un nombre croissant de Juifs fut employé par les *Shurafā'* sa^cdiens, aussi bien à l'intérieur du pays qu'à l'occasion de missions à l'étranger. Leur présence accrue à la cour marocaine, perceptible dès l'époque mérinide⁽²⁾, augmenta de manière extraordinaire avec l'expulsion des Juifs espagnols, qui se traduisit par l'arrivée au Maroc de familles cultivées, se consacrant souvent au commerce, connaissant plusieurs langues, puisque nombre d'entre elles provenaient du Portugal et d'Italie, et aussi au fait de l'administration et des usages des cours européennes. Les Juifs étaient pour les sultans sa^cdiens efficaces, utiles et pas dangereux puisqu'ils étaient dépourvus de la possibilité d'accès au pouvoir politique et, en outre, ils constituaient le pont possible entre l'Espagne et le Maroc, qui étaient alors méfiants l'un vis-à-vis de l'autre et antagonistes.

Les Juifs appelés "portugais" sont de première importance. Ces "Portugais" sont des Juifs espagnols qui s'étaient installés au Portugal au moment de l'expulsion de 1492. Cependant, les Portugais en 1497 décrétèrent la conversion obligatoire des Juifs de leurs territoires et, une fois convertis, plusieurs d'entre eux revinrent en Espagne où il y eut une période de tolérance à leur égard, fussent-ils ou non crypto-juifs, très efficaces dans des secteurs comme la banque et le commerce. Le mouvement de retour en Espagne se produisit surtout à partir de 1580, avec l'union des deux Couronnes, et du fait d'une étape particulièrement intense dans l'activité de l'Inquisition portugaise. En Espagne, l'activité de l'Inquisition face aux juifs convertis décroît à partir de la fin du siècle et ces derniers vont de plus bénéficier du fait que, jusqu'en 1630, il n'y eut pas d'extradition entre les tribunaux inquisitoriaux en

(1) Nous remercions les archivistes de l'Archivio General Simancas, et particulièrement Madame Isabel Aguirre pour son assistance.

(2) M. Corcos, "The Jews of Morocco under the Merinids", in *Studies on the Jews of Morocco*, Jerusalem, 1973.

Les Juifs marocains ont également maintenu des relations avec les communautés juives hispaniques établies dans les places-fortes espagnoles du nord du Maroc comme Ceuta et Larache (aussi Oran), où, malgré le décret d'expulsion de la péninsule ibérique, ils se maintinrent durant la majeure partie du XVII^e siècle; de plus, ils jouèrent un rôle de pont entre l'Espagne et le Maroc au cours des interminables négociations relatives aux abandons ou échanges de place-fortes⁽⁸⁾.

Parmi toutes ces communautés, il y a des familles remarquables comme les Rute et les Cansino, du fait de leur loyauté et fidélité envers ceux qu'ils servirent tant que ce soient leurs seigneurs marocains ou espagnols, et cela durant plusieurs générations. Les cas où ces serviteurs juifs essaient de revenir en Espagne sont nombreux, à l'exemple des nombreux Morisques qui entreprirent aussi ce retour pour lequel ils doivent se convertir au christianisme. Cela se produit très souvent aux moments des luttes entre les fils d'Aḥmad al-Manṣūr, parmi les serviteurs d'un candidat mis en déroute. Les cas de conversions à l'Islam sont aussi nombreux à cette époque si dure de guerre civile accompagnée de pestes et de famines⁽⁹⁾. Les cas documentés dans les archives espagnoles sont bien plus fréquents que l'on pourrait penser. La conversion formelle, ou bien sincère dans les cas où elle le serait, étant une nécessité ou une stratégie, est une manière très pratiquée de tenter de naviguer dans des circonstances très dures et de s'adapter à la réalité sociale. Cette conversion, tel un "passeport", montre aussi que les civilisations antagonistes n'étaient pas séparées par des barrières infranchissables et peut-être nous oblige à réévaluer le rôle de la religion dans les identités communautaires.

Tout cela situe les Pallache, l'objet de cette communication, dans un contexte qui est loin de les rendre uniques et cela, malgré le fait qu'ils soient exceptionnels par l'étendue de leurs activités et par le fait que plusieurs aspects de leur vie sont bien documentés. Dès les premières années du XVII^e siècle jusqu'aux années quarante du même siècle, on connaît de façon détaillée l'activité professionnelle d'au moins six membres de la famille Pallache, qui, finalement, exercèrent un rôle fondamental dans les relations entre le Maroc et les Pays-Bas surtout, mais également avec la France. Le premier membre de cette famille, Samuel, constitue une bonne "étude de cas" qui exprime à lui seul toutes les activités et réactions qui caractérisent l'émigration juive et morisque espagnole vers le Maroc: commerce, diplomatie comme agents et interprètes, espionnage et piraterie; des tentatives diverses et répétées pour s'installer en Espagne mélangées avec du ressentiment, rancune et actions à l'encontre de celle-ci. Un personnage marqué par la dualité et l'équivoque, par le déracinement et les loyautés ambiguës, qui se déplace sur un terrain toujours glissant entre les différents pays, tentant de tirer un profit personnel de sa capacité de mouvements, de ses alliances changeantes, de ses paris risqués et sans doute de ses

(8) J. Israel, "The Jews of Spanish North-Africa, 1600-1669", *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, XXVI (1979), pp. 71-86.

(9) G. Vajda, "Un recueil de textes historiques judéo-marocains", *Hespéris-Tamuda*, XXXV (1948), p. 326.

Espagne et au Portugal⁽³⁾. Plusieurs Juifs émigrèrent également aux Pays-Bas⁽⁴⁾. Les réseaux que les Juifs "portugais" entretenaient entre les Pays-Bas, l'Espagne et l'Empire Ottoman, constituent un élément fondamental dans les relations du Maroc avec l'extérieur durant tout le XVII^e siècle.

Depuis la fin du siècle antérieur, l'activité diplomatique du Maroc avec l'Europe avait, en plus, considérablement augmenté, en particulier à l'issue de la bataille de Alcazar en 1578. La victoire avait donné au Maroc une nouvelle importance aux yeux des Européens qui commencèrent à envoyer des missions politiques et commerciales vers le sultan Aḥmad al-Manṣūr. Le Maroc se mua ainsi en une pièce de singulière importance dans les jeux d'alliance à l'encontre ou en faveur des grands pouvoirs qui commençaient à décliner: la Couronne d'Espagne, surtout, mais également l'Empire Ottoman⁽⁵⁾. C'est surtout à partir de 1608 que va augmenter de manière extraordinaire l'activité hollandaise au Maroc, principalement à travers des intermédiaires juifs. Dans les premières décennies du XVII^e siècle, la Hollande devint le principal fournisseur d'armes et de produits manufacturés au Maroc et le principal allié du sultan marocain chaque fois que celui-ci était confronté à l'Espagne. Tout cela fut la cause d'une situation alarmante pour la Couronne espagnole et ceci d'autant plus que celle-ci coïncide avec une époque marquée par l'intensification de la piraterie islamique proche des côtes espagnoles, portugaises et siciliennes⁽⁶⁾.

D'autre part, les Juifs monopolisaient presque complètement le commerce extérieur avec le Maroc⁽⁷⁾. Ils menaient fréquemment de pair les activités de diplomatie et commerce pour lequel ils utilisaient les contacts avec leurs coreligionnaires hispaniques établis dans la péninsule Ibérique, aux Pays-Bas et dans l'Empire Ottoman. Fournisseurs de blé marocain à l'Espagne et au Portugal, ils faisaient aussi le commerce du sucre et achetaient des armes aux pays protestants du nord de l'Europe vis-à-vis desquels il n'y avait pas de prohibition papale pour vendre des armes aux Musulmans. Cette dernière branche d'activité commerciale, fit d'eux des intermédiaires extrêmement utiles aux yeux des pouvoirs politiques marocains.

(3) Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, 1989, chap. I: "From Portugal to Spain", ou bien encore Y.H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardodo, a Study in Seventeenth Century Marranism and Jewish Apologetics*, Londres, 1971, p. 8 et ss.

(4) M. Contreras, "Cristianos de España u judíos de Amsterdam; emigración, familia y negocios", J. Lechner y H. den Boer (eds.), *España y Holanda*, Amsterdam, 1995, pp. 187-213.

(5) Sur le règne d'Aḥmad al-Manṣūr, voir D. Yahia, *Morocco in the Sixteenth Century. Problems and Patterns in African Foreign Policy*, Londres, 1981.

(6) M. Israel, *Empires and Entrepreneurs. The Dutch, the Spanish Monarchy and the Jews, 1585-1713*, Londres, 1990, et "A conflict of Empires: Spain and the Netherlands, 1618-1648", *Past and Present*, 76 (1976), pp. 34-74.

(7) Voir J.S. Gerber, *Jewish society in Fez, 1450-1700*, Leyde, 1980, chap. VI: "Jews and the commerce", p. 159 et ss.

trajectoire de cette famille depuis sa sortie d'Espagne, ni les dates ou circonstances de son installation au Maroc. Le premier membre de la famille qui nous intéresse ici est Isaac Pallache, père de Samuel et Joseph, rabbin de Fès, mentionné dans les *Taqqanah* de la ville en 1588, beau-père du Grand Rabbin Judah 'Uziel. Isaac 'Uziel de Fès est, au début du XVII^e siècle, l'un des premiers rabbins de la deuxième synagogue d'Amsterdam, Neveh Shalom⁽¹⁶⁾. Cet Isaac serait donc le beau-frère des Pallache et par conséquent un autre membre de la famille à s'installer aux Pays-Bas. Quand Hector Mendez Bravo, Juif hollandais jugé par l'Inquisition de Lisbonne, dénonce 119 membres de la communauté d'Amsterdam, il parle de ce "Rabbi Isaac Iziel de Fez, que ha estado en España"⁽¹⁷⁾. Samuel lui-même est né à Fès⁽¹⁸⁾. En tout cas, les documents manuscrits en espagnol que l'on conserve de Samuel ne peuvent être distingués des autres appartenant à n'importe quel Espagnol contemporain. On conserve aussi de lui des lettres écrites en arabe.

LES ANNÉES 1605-1608

La première évidence documentaire faisant référence aux Pallache que nous avons rencontrée dans les archives espagnoles, est datée de 1605. En cette année, Samuel Pallache essaie de se présenter aux autorités espagnoles comme intermédiaire et informateur pour des pourparlers avec Mawlāy ash-Shaykh, mais de manière spontanée car il n'avait pas été envoyé par le sultan qui avait un autre Juif, Ulet Natan, qui se consacrait à cela. En mai 1605, on voit au Conseil d'Etat les papiers présentés par Samuel Pallache et sa proposition pour Larache. Le Conseil décide dans l'immédiat de ne pas le faire participer à l'affaire⁽¹⁹⁾. Par la suite, Samuel Pallache établit des contacts avec le Duc de Medina Sidonia, le chargé d'affaires de toutes les places-fortes de l'Afrique du Nord. Le duc ne le considère pas approprié pour le dossier de Larache⁽²⁰⁾, mais le chargera cependant d'affaires plus personnelles, et en particulier de vendre des bijoux de la maison Medina Sidonia au Maroc. On conserve une lettre manuscrite de Samuel Pallache écrite à Ceuta, datée du 30 novembre 1605 et adressée au Duc. Elle est une bonne illustration des bons offices avec lesquels Samuel Pallache voulait se rendre utile, mélanges de faveurs personnelles, commerçant et d'informateur. La façon dont il relate ce qu'il fit pour vendre les bijoux est, croyons-nous, très significative de sa manière de procéder par la suite pour ses rapports et ses médiations diplomatiques: offrir la même chose à deux ou trois candidats opposés et attendre le meilleur renchérisseur. Dans ce même document, il raconte comment il a installé à Ceuta (place-forte alors espagnole sous le gouvernement d'Alonso de Noronha à qui se réfère Samuel Pallache dans la lettre) ses neveux et son fils. Pallache considère que c'est le moment idéal, du fait de la situation intérieure du Maroc, pour la prise de Larache et exhorte le Duc à agir en

(16) A. Laredo, *op. cit.*, p. 967.

(17) *Apud Roth, art. cit.*, p. 243.

(18) *SIHM, PB, 273 n° 1.*

(19) *Archivo General de Simancas (AGS). Estado, Leg. 493, 14-5-1605.*

(20) *AGS, Estado. Leg. 200.*

propres ingrédients pluriculturels. En donnant des marques d'ambition et d'une habilité notable, son jeu, à plusieurs tiroirs, reste aussi complexe que déconcertant. Il est un exemple de la fluidité et de la perméabilité des frontières contemporaines et montre aussi comment les liens familiaux et communautaires sont, en fin de compte, la seule patrie.

SAMUEL PALLACHE

L'importance et l'envergure de la famille Pallache sont très notables et ont fait l'objet d'études partielles auxquelles nous aurons l'occasion de nous référer plus tard. Ces études se sont faites surtout à partir d'un vaste matériel d'archives publié dans les *Sources Inédites de l'Histoire du Maroc (SIHM)* dans les volumes correspondant aux Pays-Bas et aussi, dans une moindre mesure dans ceux relatifs à l'Angleterre et la France. Les volumes consacrés à l'Espagne se terminent en 1578 et n'ont jamais été continués mais la quantité et la variété de la documentation sur le Maroc dans les archives espagnoles correspondant à ces années de la première moitié du XVII^e siècle sont particulièrement abondantes. C'est dans cette documentation inédite que l'on trouve, de façon dispersée, des notices nouvelles sur les frères Samuel et Joseph Pallache que nous mettons dès maintenant à contribution et qui complètent et compliquent véritablement la dimension et l'appréhension de ces personnages⁽¹⁰⁾. Jusqu'à nos jours, et en particulier à travers les travaux de Corcos⁽¹¹⁾, Heeringa⁽¹²⁾ Gans⁽¹³⁾ et Hirschberg⁽¹⁴⁾, on a interprété la figure de Samuel comme celle d'un ennemi de l'Espagne, inimitié qui allait orienter sa carrière comme commerçant et diplomate au Maroc et dans les Pays-Bas, pays où il avait joué un rôle important dans la communauté juive au début du XVII^e. En réalité, on avait très peu d'informations sur la vie des deux frères avant 1608, date à laquelle Samuel commença à agir comme agent, et non ambassadeur, en Hollande.

L'ORIGINE MAROCO-ESPAGNOLE DE LA FAMILLE PALLACHE

On a des renseignements sur la famille Pallache depuis la fin du XVI^e siècle. Il semble qu'ils étaient d'origine espagnole⁽¹⁵⁾. En revanche, on ne sait rien de la

(10) L'article que nous présentons marque le début d'une recherche plus étendue que nous sommes en train de faire sur la famille Pallache.

(11) Corcos Abulafia, "Samuel Pallache and his trial in London" (en hébreu), in: *idem: Studies on the Jews of Morocco*, pp. 122-133.

(12) K. Heeringa, "Een bondgenootschap tusschen Nederland en Marokko", in *Onze Eeuw*, VII, n° 3 (1907), pp. 81-119 (en hollandais).

(13) M. H. Gans, "Don Samuel Pallache als moré en zeerover, grondlegger onzer gemeenschap", in *Opstellen opperrabbijn L. Vorst aangeboden*, Rotterdam, 1959, pp. 15-23 (en hollandais).

(14) H.Z. Hirschberg, *A History of the Jews of North Africa*, Leiden, 1974-1981, II vols., p. 212 et ss.

(15) Selon Abraham Ben Dawd (*Sefer ha-Qabala*, p. 69) la famille Pallache était connue à Cordoue au Xe siècle. Selon Laredo, ils émigrèrent au Maroc lors de l'expulsion de 1492, voir: A. Laredo, *Les noms des Juifs au Maroc*, Madrid, 1978, p. 966, qui ne cite aucune source appuyant cette affirmation.

leur famille du Maroc et se convertir au christianisme: ceci est clairement spécifié dans le document du 27 mars 1607 où ils demandent le Brevet Royal (Cedula Real) afin de ramener leurs familles et où il est mentionné que deux enfants mâles de Joseph sont sur le point d'être baptisés⁽²⁷⁾. Dans ce document, on affirme que toute la famille était disposée à se convertir. On leur concéda le brevet en avril 1607, environ à la même époque où le Duc leur donna la "ayuda de costa". Dès lors comment interpréter ce document? Il est difficile de penser que les Pallache croyaient que cela allait duper les autorités espagnoles; ils devaient savoir, du fait de leur séjour à Madrid et leur connaissance du pays, que s'y installer supposerait la conversion et le strict accomplissement des normes religieuses car ils seraient alors l'objet d'une surveillance inquisitoriale. Nous ne croyons pas que l'affirmation écrite, dans la lettre au roi, du fait qu'ils souhaitaient se convertir au christianisme fut quelque chose dont ils auraient pu se dédire facilement. Nous croyons qu'ils étaient bien décidés à se convertir.

C'est alors que survient l'épisode avec l'Inquisition auquel l'ambassadeur Barrault, l'ambassadeur de France, faisait référence de même que Samuel Pallache en personne, dans une lettre en septembre 1607 depuis Saint Jean de Luz. Malheureusement, on ne sait que très peu de choses sur les raisons qui motivèrent les soupçons de l'Inquisition. Les Pallache affirment qu'ils y ont été confrontés à cause d'un autre Juif qui était en relation avec l'ambassade française. Ils indiquent également que l'Inquisition avait décrété leur sortie immédiate d'Espagne sans tenir compte ni du fait que leurs neveux étaient sur le point d'être baptisés et qu'ils avaient obtenu Cedula Real, ni des bons services que les Pallache avaient rendus à la Couronne. C'est tout ce que nous savons de l'épisode qui a provoqué leur départ d'Espagne. La lettre que les deux frères écrivent⁽²⁸⁾ de Saint Jean de Luz au Roi résume la frustration et l'offense. Ils la terminent ainsi "si y en España no nos admitieron otros muchos lugares avra, y donde quiera que estubieremos somos y seremos criados de V. Mag. a quien aumenta dios vida y estado". Le 2 novembre de la même année, on écrit une lettre de la Cour au courrier majeur Juan de Arbelaez afin qu'il s'informe du baptême des enfants de Joseph Pallache, et pour que le vice-roi de Navarre et l'évêque de Pampelune s'occupent d'eux⁽²⁹⁾.

Le 11 octobre 1607, le duc de Medina Sidonia donne des informations sur des familles morisques qui ont fui en France et qui, de là-bas, s'embarquent pour le port marocain de Safi et d'ajouter "seria bien conviniente el cortar esta vereda que devian de saver tambien los Palaches y sus hijos hebreos pues la azertaron y quedevan en San Juan de Luz segun me han escrito de dicha villa"⁽³⁰⁾. Le duc semble comprendre que les Pallache vont en direction de Safi, quand en réalité ils prennent le chemin des Pays-Bas.

(27) AGS. Guerra y Marina. Leg. 679.

(28) AGS. Estado. Leg. 208.

(29) AGS. Estado. Leg. 208.

(30) AGS. Estado. Leg. 206.

conséquence. Si le Duc ne considère pas "pour le moment" qu'il est bon de le charger de l'affaire de Larache, il organise dans cette même année 1605 à partir de Sanlúcar de Barrameda, un voyage de Samuel Pallache qui partira de Gibraltar et sera chargé par le Duc de Medina Sidonia de s'entretenir avec Mawlay ash-Shaykh⁽²¹⁾.

En 1606, les Pallache étaient à Madrid, essayant de "vendre" leur capacité d'entremise à Philippe III dans le cas de Larache. Ils y étaient encore au début de l'année 1607⁽²²⁾. En août 1607, le comte de Puñoenrrostro, du Conseil de Guerre (Consejo de Guerra) recommande d'employer Samuel et Joseph Pallache pour le dossier de Larache, et leur dit qu'il les rémunère comme informateurs et confidentiels⁽²³⁾. Toutefois, devant la lenteur des négociations, le manque d'argent ou simplement parce qu'il était habitué à chercher le meilleur renchérisseur, Samuel Pallache en profite également pour prendre des contacts personnels avec le roi de France Henri IV, par l'intermédiaire de Barrault, ambassadeur de France à Madrid qui écrivait le 29 septembre 1606 à son seigneur: "Sire, depuis avoir accusé le XIIIe de ce mois la reception de la despesche que j'avois eu l'honneur de recevoir de Vostre Majesté à laquelle je diray maintenant que, comme un Juif nommé Samuel, qui esr icy il y a long temps, où il a un frère apellé Josef, lesquelz estoient entretenuz par le feu roy d'Espagne et le sont encores de celuy qui est à present pour le negotiation de quelques affaires que [se] traictoient en Affricque, m'est venu veoir depuis deux jours, m'ayant demandé sy je pensois que Vostre Majesté eust agreable qu'ilz l'alassent trouver pour luy faire aucunes propositions qui luy seroient foir utiles et honorables..."⁽²⁴⁾. L'ambassadeur dut cacher Samuel Pallache dans sa maison car ce dernier avait éveillé les soupçons de l'Inquisition⁽²⁵⁾.

Les Pallache se mettent en contact à Madrid avec Tarugi qui représentait le grand Duc de Toscane, désireux de "vendre" à ces deux pays, la Toscane et la France, le projet de remise d'une ville du Maroc, sans doute Larache, projet auquel Philippe III ne prêtait pas l'attention nécessaire, que ce soit audit projet ou à ses inspirateurs et que les Pallache pensaient mériter.

Il est probable qu'ils étaient à court d'argent: différentes références dans les documents montrent comment on ne les avait pas payés des services. En avril 1607, le Duc de Medina Sidonia ordonna l'envoi aux deux frères Pallache de cent-cinquante ducats de "ayuda de costa" à chacune d'entre eux à titre d'indemnité pour service rendu et pour "d'autres causes justes"⁽²⁶⁾. Mais cependant, à un moment donné il semble qu'ils vont s'installer définitivement en Espagne, ramener le reste de

(21) Selon des documents des Archives de Medina Sidonia, sans qu'il y ait cependant de références, dans L.I. Alvarez de Toledo, *Alonso Pérez Guzmán, General de la Invencible*, Cádiz, 1994, II, p. 65.

(22) AGS. Estado, Leg. 208. Joseph et Samuel Pallache reçoivent de l'argent pour des causes justes.

(23) *CODOIN*, vol. 81, p. 478.

(24) *SIHM*, France, I, pp. 343-344.

(25) AGS. Guerra y Marina. Leg. 679.

(26) AGS. Guerra y Marina. Leg. 679.

Il est clair que la famille, bien qu'établie aux Pays-Bas, souhaite maintenir une base en Espagne. Pour cela, il faut dire que jamais on ne reparlera de la condition de chrétien de ce Josue, qui en 1640 recouvrait les impôts du sultan à Safi, endroit où il vécut jusqu'à sa mort en 1656. Sur Isaac, il existe un document de 1640 dans lequel il se déclare chrétien⁽³⁷⁾. Mais cependant entre 1614 et 1616, il se trouvait à Istanbul pour négocier un transfert possible de la famille et en 1624, il était en mission au Maroc avec son père⁽³⁸⁾. C'est dire que, formellement converti ou non, la vérité est qu'il ne cessa jamais d'être un membre actif de la famille Pallache, et participa avec elle à plusieurs entreprises communes. Il semble que la conversion, qui se maintient ou non, fait partie des stratégies des Pallache pour vivre entre les frontières et placer quelques-uns de leurs membres en des points différents d'un côté ou de l'autre de ces frontières.

Entre 1609 et 1614, Samuel Pallache réalisa au moins cinq voyages au Maroc et la documentation de ces années montre que dans la pratique, il jouissait du monopole du commerce marocain avec les Pays-Bas.

Jorge de Henin, agent espagnol à la cour de Mawlāy Zaydān dans ces années-là, fournit des informations très intéressantes sur l'un des voyages de Samuel Pallache. Celui-ci s'était chargé en Hollande de vendre des diamants et des rubis du sultan pour ramener de l'argent et des armes. Samuel Pallache, "en compañía de unos moriscos de los desterrados de España propusieron que ocho navios y dos mil escopeteros que ellos buscrian a sus costas" propose d'organiser des entrées sur la côte de Malaga où il est certain qu'il s'y capturera de nombreux prisonniers et biens⁽³⁹⁾. Mawlāy Zaydān doit obtenir que les Hollandais lui procurent les navires et en échange de cela, les Morisques et Samuel Pallache lui donneront le quart de tout le butin qui se fera. Pour le sultan, cela semble être une bonne idée, mais Jorge de Henin; qui a accès à la sultane de Mawlāy Zaydān, obtient que celle-ci dissuade son fils de réaliser une telle action. Cependant, il s'agit de la première manifestation que Samuel Pallache, en plus de la vente des bijoux, du commerce, de la correspondance diplomatique et l'espionnage, avait décidé d'utiliser la piraterie. Il est intéressant de relever ici cette alliance entre des membres de groupes minoritaires de religion différente unis par des intérêts communs et par une connaissance, en plus d'un ressentiment indiscutable, de la péninsule Ibérique qui leur permit de tirer profit d'elle. La documentation conservée et relative aux prises et redditions de prisonniers

(37) *SIHM*, Pays-Bas, IV, p. 530 et ss.

(38) *SIHM*, Pays-Bas, IV, p. 506 et ss.

(39) Jorge de Henin, BN, Madrid MSS 17645, *Del sitio del Reyno de Marruecos y de su disposicion y vmor de la gente*. Madrid, 1614, p. 140. Au cours de ces mêmes années, plus concrètement le 114 avril 1609, Cabrera de Cordoue (f. 367) remarque: "También es ha dicho que ciertos moriscos habfan pasado a Africa con embajada de los de más al Rey Muley Cidan ofreciendo le 60.000 hombres armados en España y mucho dinero y que se hallaban allí otros embajadores de parte de las Islas que le ofrecfan los navios que quisiese aunque fuese para hacer un puente y pasar el Estrecho de Gibraltar", 9 mai 1609, "Muley Cidan se ha reido de la embajada de los moriscos".

Depuis Saint Jean de Luz, les Pallache se déplacent vers la Hollande. L'ambassadeur de France à Madrid écrit à sa cour que: "Deux Juifz freres (Samuel et Joseph Pallache)... sont allez vers Messieurs des Estatz ... trompans les ungs et les autres pour en tirer par leurs artiffices l'argent qu'ilz peuvent"⁽³¹⁾.

Samuel Pallache commence à s'adresser aux Etats Généraux de qui il sollicite un passeport évitant habilement de parler de son passé: il se présente comme un Juif qui désire quitter le Maroc à cause de l'insécurité et des guerres intestines, et qui souhaite s'établir aux Pays-Bas.⁽³²⁾ La demande est du 8 avril 1608⁽³³⁾. Il ne dit rien de son séjour en Espagne ni de ses tentatives avec les Espagnols. Les Etats Généraux lui octroient un passeport. Mais informés de sa véritable identité, ils le lui retirent au bout, semble-t-il, de quelques jours. Samuel Pallache retourna alors au Maroc disposé à faire usage des connaissances et des contacts qu'il tissa en Hollande. Il s'y trouva en l'année 1608.

Il y chercha Mawlāy Zaydān et lui fit un grand éloge des Pays-Bas, lui donnant une telle idée de sa grandeur et prospérité⁽³⁴⁾ que le *Sharif* l'envoya en Hollande comme son agent chargé de remettre une lettre au prince d'Orange.

LES ANNÉES 1609-1614

C'est alors que commence l'étape la mieux connue, et la plus glorieuse de la carrière de Samuel Pallache comme agent de Mawlāy Zaydān aux Pays-Bas. Il devient membre bien connu de la communauté séphardite d'Amsterdam et ami personnel de Maurice de Nassau, amitié qui continua jusqu'à la mort de Pallache en 1616. Les frères Pallache semblent avoir été parmi les fondateurs de la deuxième synagogue hispano-portugaise d'Amsterdam, appelée Neve Shalom, inaugurée en novembre 1609 à la maison de Samuel Pallache, membre éminent de la communauté juive d'Amsterdam, considéré aussi comme un croyant pieux⁽³⁵⁾.

Il ne semble pas pour cela que la famille cessa d'établir ses têtes de pont dans d'autres lieux: en juillet 1609, Josua et Isaac Pallache, tous deux fils de Joseph, se présentent à Bruxelles à la maison de l'ambassadeur espagnol, le marquis de Guadaleste, et se proposent comme informateurs. De fait, ils fournissent des informations sur l'*al-muqaddam* Naqsis, gouverneur de Tétouan, et ses plans sur Ceuta, et donnent également les noms de Juifs qui vivent en Espagne, au Portugal et en Hollande en tant que Chrétiens, se présentant ainsi comme détachés de leur propre famille et communauté, tout cela dans le but de s'attirer les bonnes grâces de l'ambassadeur afin que l'Espagne les prenne à son service⁽³⁶⁾.

(31) *SIHM*, France, II, pp. 474-476.

(32) *SIHM*, France, I, pp. 273-275.

(33) *SIHM*, Pays-Bas, I, p. 273.

(34) *SIHM*, Pays-Bas, I, p. 299, p. 302.

(35) J. Zwarts: "De eerste rabbijnen en synagogen van Amsterdam naar archivalische bronnen", in *Bijdragen en Mededeelingen van het genootschap voor de joodsche wetenschap in Nederland IV* (1928), pp. 147-271, p. 203 n.

(36) AGS, Estado. Leg. 2291.

Zaydān, etc⁽⁴⁵⁾. Nous n'avons pas pu vérifier l'existence de documents sur Samuel Pallache aux Archives de Medina Sidonia et nous suivons seulement les références du livre cité de Alvarez de Toledo, et dans lequel Samuel Pallache apparaît parfois sous le nom de Simon Galache ou Palache. Toutefois, cette hypothèse est absolument vraisemblable et en accord avec toute la carrière de Samuel Pallache. En outre, elle constitue une information supplémentaire importante car elle explique clairement la colère de Mawlāy Zaydān et la distance qu'il prendra vis-à-vis de Samuel Pallache à partir de moment-là: Après avoir offert et négocié La Mamora à deux renchérisseurs opposés, il finit par la perdre sans avoir obtenu aucun bénéfice en contrepartie. Cela explique également que les Espagnols étaient bien informés des discussions hollandaises sur La Mamora ce qui leur permit, pour une fois, d'agir avec rapidité et précision.

LES ANNÉES 1614-1616

Nous entrons dès lors dans une nouvelle phase de la carrière de Samuel Pallache qui, coupé de sa mission par Mawlāy Zaydān et devant lequel il tombera définitivement en disgrâce, doit recourir à une nouvelle formule professionnelle. Le volume II des *SIHM* sur les Pays-Bas publie une série de documents qui nous montrent Samuel Pallache arraisonnant des navires. En rapport à cette course pratiquée par Samuel Pallache, il y a aussi l'événement de la relation de son procès en Angleterre instigué par l'Espagne et auquel Corcos a consacré un article basé sur la documentation relevée dans les *SIHM* que nous allons résumer brièvement. En juillet 1614 Samuel Pallache qui avait sous son commandement deux navires bien armés et avec un équipage "composé en majeure partie d'anciens pirates"⁽⁴⁶⁾, captura un navire espagnol, près des Açores, avec lequel il fit route vers Rotterdam. Le mauvais temps l'obligea à se réfugier à Plymouth et quand on y apprit sa présence, l'ambassadeur espagnol obtint des autorités anglaises l'ordre d'arrestation de Samuel Pallache. Un long procès va alors commencer et au cours de celui-ci, Samuel Pallache obtint l'intercession de l'ambassadeur hollandais et fait valoir sa qualité d'ambassadeur du Maroc. Il exige l'appui des Hollandais et affirme qu'ayant fui les Espagnols, il est venu se réfugier en Hollande et qu'il est du devoir de cette dernière de lui venir en aide contre des mêmes Espagnols⁽⁴⁷⁾.

Il fut finalement remis en liberté au mois d'avril 1615.

Ce long procès lui fit beaucoup de tort en plus d'être à l'origine d'une situation économiquement ruineuse. Les procès que lui intenta son équipage pour non-paiement de soldes et partage de butin avaient commencé alors qu'il était prisonnier en Angleterre. En outre, il avait des dettes considérables vis-à-vis des Etats Généraux à qui, en plus, il avait causé des problèmes diplomatiques.

(45) Voir par exemple la lettre du duc de Medina Sidonia au Roi datée du 15 mars 1614, *AGS*. Estado. Leg. 495.

(46) *SIHM*, Pays-Bas, II, p. 410 et ss.

(47) *SIHM*, Pays-Bas, II, p. 473.

faits à Tétouan dans ces premières décennies du XVII^e siècle montre cette même collaboration entre Morisques et Juifs⁽⁴⁰⁾.

En Hollande, Samuel Pallache jouit du statut d'ambassadeur. Aussi bien les ambassadeurs que les agents permanents du sultan s'occupaient des affaires commerciales et répondaient personnellement des dettes de leur souverain. Quant aux affaires diplomatiques, à partir de 1610 Samuel Pallache se consacre aux négociations entre la Hollande et le Maroc au sujet de la place-forte de La Mamora qui était convoitée par les Espagnols. Les conversations ont deux objectifs principaux: en premier lieu, expulser les pirates chrétiens de diverses nationalités qui s'abritent là-bas et puis fortifier le port dans le but de pouvoir résister aux attaques espagnoles⁽⁴¹⁾. Les Hollandais, confiants dans les rapports de Samuel Pallache⁽⁴²⁾, croyaient pouvoir occuper La Mamora après avoir délogé les pirates. L'amiral Jan Evertsen, arrivé sur la côte marocaine en juin 1621, attend les instructions de Mawlāy Zaydān près de Salé. Mais Samuel Pallache, qui se précipita peut-être dans sa prise des décisions ou bien encore qui était allé plus loin que ce que voulait le sultan, fut mal reçu à son retour au Maroc et se vit obligé à repartir. Notre personnage attribue sa disgrâce au fait que Paul van Lippeloo l'avait devancé et s'était immiscé dans sa mission. D'autre part, Mawlāy Zaydān se trouvait dans le sud pour lutter contre le rebelle Yahyā b. ʿAbd Allāh et laissa Evertsen sans nouvelles et instructions. Les Espagnols, alors alertés sur les manœuvres hollandaises, envoyèrent une flotte sous le commandement de Luis Fajardo qui s'empara de La Mamora, sans presque combattre et sous les yeux de Evertsen en août 1614. Samuel Pallache est accusé par Harrison et Evertsen d'avoir joué un rôle équivoque dans toute l'affaire de La Mamora. Evertsen nous dit: "quant à Pallache, il a perdu toute la confiance et l'estime du Roi et n'a plus aucun crédit. S'il était resté un jour de plus dans le pays, le Roi l'aurait fait décapiter" ⁽⁴³⁾. C'est ce que l'on sait à partir du fonds de documents conservé en Hollande et édité dans les *SIHM*. Mais cependant, et de manière surprenante, Samuel Pallache était en train de faire l'intermédiaire entre le duc de Medina Sidonia et Mawlāy Zaydān quant à l'affaire de La Mamora. Il était en effet chargé de transmettre au sultan l'offre espagnole de troquer Mazagan pour La Mamora "en rason de amistad" et en échange d'une aide militaire. Philippe III considérant, avec raison, que Samuel Pallache était un agent double, ordonna au duc de chercher d'autres Juifs qui pourraient servir comme confidents et intermédiaires⁽⁴⁴⁾. Il est permis de penser que le duc de Medina Sidonia, qui garde le secret sur toutes ses discussions avec Samuel Pallache durant ces années, est bien au courant des négociations hollandaises, de l'achat de navires hollandais par Mawlāy

(40) Voir G. Gozalbes Pbusto, *Los Moriscos en Marruecos*, Grenade, 1992, et plus particulièrement chap. V: "La convivencia judeo-morisca en en exilio".

(41) *SIHM*, Pays-Bas, II, p. 43 et ss.

(42) Voir le *mémoire* *SIHM*, Pays-Bas, II, pp. 256-258.

(43) *SIHM*, Pays-Bas, II, p. 339.

(44) Alvarez de Toledo, *op. cit.*, II, p. 96.

l'habit d'ambassadeur du Maroc". Pour cela, il a besoin de la collaboration de son neveu Moïse et de Duarte Fernández qui a un fils à Madrid et un autre à Lisbonne. Les deux, Moïse et Duarte, doivent se joindre à la négociation et recevoir des passeports. En échange, il demande un passeport, urgent et "en buena forma y devida" et le paiement de deux cents écus par mois, avec des garanties car par le passé, on ne lui paya pas les services rendus. Il demande aussi deux cents écus pour son frère Joseph à qui on disait qu'il fallait expulser de Hollande sous prétexte qu'il ne voulait pas participer aux discussions avec les Espagnols et donc, il serait ennemi de cet arrangement. Sur ce point relatif au paiement rapide à Joseph afin de ne pas le voir partir de Hollande, Samuel Pallache insista beaucoup. Le document est très intéressant et il constitue un autre tour de vis inattendu dans la trajectoire de Samuel. Il est particulièrement surprenant de voir la réitération du fait que s'il devait se séparer de son frère avec qui il était très uni, plus jamais il ne ferait de négociations avec l'Espagne. Je crois qu'il s'agit d'un stratagème déjà utilisé avant et que ce qu'il veut, c'est de l'argent pour permettre à son frère de sortir des Pays-Bas, pays où ils avaient de grandes dettes et s'installer à Istanbul. La famille décida peut-être aussi de diversifier ses bases. Il est également intéressant de signaler que les lieux d'action des Pallache: Maroc, Madrid, Pays-Bas, Istanbul sont tous des lieux avec d'importantes communautés juives séphardites et dont les réseaux s'épaulent de toute évidence. Tout cela s'arrêtera lors de la maladie et mort de Samuel Pallache, le 5 février 1616.

CONCLUSION

Samuel vécut une existence extraordinaire. Son énergie nous surprend ainsi que sa capacité d'initiative et ses ressources. Il franchit toutes les frontières dans un monde, celui du XVII^e siècle, où elles étaient nettement moins bien définies, et où il y avait une facilité relative pour les allers et retours. Les identités nationales, et par conséquent les loyautés, n'étaient toujours pas fixées et cela rendit possible l'aventure de Samuel Pallache dont l'unique identité et la fidélité permanente ne fut constituée que par sa famille. Nous nous trouvons à un moment où les identités personnelles et nationales, sont en train de subir un profond remaniement (les identités nationales commencent à être à peine ébauchées). La question qui reste ouverte est de savoir quel est le rôle de la religion à l'heure de définir une identité commu-nautaire; si la conversion est une stratégie, une nécessité ou bien une volonté sincère. En tant que juif, Pallache est en marge de tout véritable enjeu de pouvoir, auquel il ne peut avoir accès, d'où sa capacité d'entremise et de fluctuation. Par sa densité et par son caractère dramatique, sa vie constitue un parfait exemple de la situation de la plupart des minorités de l'époque.

Mercedes GARCIA-ARENAL

CSIC - Madrid

Gerard WIEGERS

Université de Leyde

Samuel Pallache pense qu'il doit rechercher maintenant une nouvelle sphère d'action et commence ses tractations pour installer sa famille à Istanbul où dès 1614, il enverra son neveu Moïse afin de préparer le terrain. A cette époque, les autorités ottomanes voulaient raffermir les liens d'amitié avec le Maroc et espéraient que les Pays-Bas pourraient servir de médiateurs : il y avait beaucoup de problèmes (comme le croisement du Détroit de Gibraltar) qui faisaient obstacle à des relations entre la Sublime Porte et Mawlay Zaydan. Quand il apparut que Moïse n'avait pas beaucoup de succès dans sa mission, Samuel trouva une occasion d'améliorer la situation: il réussit à libérer une dame turque, qui était tombée prisonnière des français et Pallache l'emmena aux Pays-Bas, d'où elle se rendra à Istanbul⁽⁴⁸⁾. De cette manière, Samuel Pallache essaya d'établir des liens utiles avec des cercles influents turcs. Selon l'ambassadeur hollandais à Istanbul, Cornelis Haga, les Pallache voulaient transporter et installer toute la famille à Istanbul et jouer un rôle dans les relations turco-hollando-marocaines susceptible de faciliter leurs propres activités commerciales⁽⁴⁹⁾.

Ce qui est le plus surprenant c'est qu'à cette même époque et au moment même où il entrait en contact avec Istanbul, Samuel Pallache établissait des contacts avec l'Espagne et lui offrait ses services. Cela débuta en août 1615, grâce à un moine de l'ordre "de la Merced" (de la Merci, consacrés à la libération des captifs), Gregorio de Valencia qui sert d'intermédiaire entre Samuel Pallache et le marquis de Huadaleste, ambassadeur d'Espagne. Tout au long de ces négociations, on demande des rapports au comte de Gondomar, ambassadeur espagnol en Angleterre qui avait plaidé contre le même Pallache, et celui-ci affirme qu'il serait convenable de le prendre au service de la Couronne espagnole. Cette recommandation est absolument extraordinaire. De fait, elle nous invite à voir samuel Pallache, comme le "joker" d'une formidable partie de cartes dans laquelle les joueurs connaissent les capacités et les limites de Samuel et néanmoins en font usage et que Samuel de son côté agit de même et tente de manipuler toutes les parties en sa faveur.

Les négociations avancent, avec des clauses acceptées par les deux parties, jusqu'à novembre 1615⁽⁵⁰⁾. Samuel Pallache offre d'informer la Couronne espagnole de tous les secrets de la Hollande et préviendra des dangers qui pourraient provenir de ce même pays ainsi que des tentatives de la France et de l'Angleterre auprès du roi du Maroc et du Turc. Il établira également des contacts au nom du roi d'Espagne avec le roi du Maroc dans le but d'obtenir de ce dernier le monopole du commerce et des droits de trafic sur le Détroit. Il établira aussi des contacts avec le Turc et il s'occupera de la correspondance avec eux et le Maroc. Tout cela il le fera "sous

(48) Voir sur cet épisode Heeringa, "Een bondgenootschap"; A.H. de Groot; *The Ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relations 1610-1630*, (diss. Leiden), 1978, p. 137 et ss.

(49) *SIHM*, Pays-Bas, II, p. 656.

(50) *AGS. Estado. Leg 929 n° 116-119*. Gans, *op. cit.*, p. 21, fait référence à une lettre de Felipe III datée du 14 décembre 1615 sur le même sujet (fonds privé).

LES JUIFS AU MAROC DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XVI^{ème} SIÈCLE

Bernard ROSENBERGER

L'expulsion des Juifs de la péninsule ibérique, en amenant au Maroc de nombreux immigrants, outre qu'elle y a sensiblement modifié bien des aspects de la vie des communautés juives⁽¹⁾, y a accru leur rôle, particulièrement sur le plan économique. Si à partir de ce moment on dispose d'une documentation qui permet d'avoir une vue de leurs activités, en revanche on est très mal renseigné sur leur situation au Maroc avant 1493. C'est donc essentiellement sur la première moitié du XVI^{ème} siècle que portera notre étude.

On envisagera successivement les points suivants :

- le peuplement, c'est-à-dire la répartition et l'évolution de la population juive,
- les relations des pouvoirs musulmans marocains avec les Juifs et le rôle de ceux d'entre eux qui ont été à leur service,
- l'attitude des Portugais envers les Juifs au Maroc et les multiples activités de ceux qui, parmi ces derniers, étaient à leur service,
- le rôle économique des Juifs.

LA POPULATION JUIVE DU MAROC (XV^{ème}.XVI^{ème} S.)

Le nombre des Juifs est impossible à évaluer. On hésite à croire qu'il avait terriblement diminué à la fin du XV^{ème} siècle à la suite des massacres et des conversions forcées qui seraient liés à la révolution de Fès en 1465. Il y a eu des victimes et, comme presque toujours en pareil cas, des apostasies en nombre qu'on ne peut connaître⁽²⁾. L'impression est que ces émeutes n'ont concerné que Fès et

(1) M. Abitbol, "Juifs d'Afrique du Nord et expulsés d'Espagne après 1492", *Revue de l'Histoire des religions*, t. CCX, 1993, pp. 49-90.

(2) *Id.* pp. 65-66. Faut-il prendre au pied de la lettre, les affirmations de 'Abd al-Basit B. Khalil selon qui à Fès "cinq hommes et six femmes seulement ou peut-être moins avaient échappé à la mort..." et que "les gens éloignés de Fès se soulevèrent contre les Juifs de leurs villes et firent d'eux à peu près ce que les habitants de Fès avaient fait des Juifs de chez eux... Il en périt autant que Dieu très-haut voulut" (R. Brunschvig, *Deux récits de voyage en Afrique du Nord*, 1936, pp. 113-114 et 121). Dans ce cas comment expliquer leur prompt réapparition et leur nombre à Fès ?

ملخص

يشخص الأخوان بلاش السموأل ويوسف لما كانت عليه الجالية اليهودية في طليعة القرن السابع عشر من التآرجح بين المغرب والدولة العثمانية وهما دارا إسلام وبين إسبانيا الكاثوليكية و هولاندا البروطسطنتية. فكان مصيرهما وتصرفاتهما وقدرتهما على اللعب على كل تلك الجبال على تنافرها وتجاذبا العنيف فيما بين 1607 و 1617 أوضح دليل على فترة من التاريخ مازالت فيها هوية الجماعات لم تتميز بعد عن العقيدة. وكان انسلاخ الأقليات اليهودية عن كل طموح حكومي يبوئها حتما مبوأ التوسط والدخول بالتي هي أحسن أو بالتي هي أسوأ بين أولي الحل والعقد على اختلاف مشاربهم فكانت غايتها أولا وأخيرا حماية الذات والسعي فيما يصلح بها من المصالح.

Tétouan relevée par les Andalous, des Juifs, certains sans doute originaires de la péninsule eux aussi, s'étaient installés, avant même l'expulsion⁽¹⁰⁾. Chefchaouen fondée en 1471 par les Shurfā' 'Alamiyyin, semble avoir compté, dès l'origine, quelques familles juives installées près de la *Qasba*⁽¹¹⁾. Le fait est à souligner car ces Idrisides, très probablement amenés à quitter Fès lors de sa reconquête par les Wattâsides ne semblent pas avoir repris à leur compte l'hostilité manifestée par leurs partisans fassis.

A l'Est, existait une importante communauté à Debdou, où des Juifs qui avaient fui les pogroms de la fin du XIII^{ÈME} siècle en Espagne étaient venus se réfugier⁽¹²⁾.

Dans le Sud, aux portes du désert, il semble bien y avoir eu un peuplement juif très ancien, même si certaines traditions doivent être considérées avec prudence⁽¹³⁾. Dans le Tafilalt, on trouvait des artisans et des commerçants, dans la vallée du Dr'ca des artisans et des orfèvres⁽¹⁴⁾. Il y avait des Juifs à Massa⁽¹⁵⁾ et à Ifran sur le versant sud de l'Anti-Atlas⁽¹⁶⁾. Tagawust, gros marché régional et place de commerce en relation avec l'Afrique Noire, comptait plus de trois cents familles de Juifs, artisans et commerçants. A leur tête se trouvait Akan Abbo, qui avait la plus grosse fortune de la région du Nūn⁽¹⁷⁾. La prospère communauté juive du Touat et du Gourara avait été violemment attaquée et presque anéantie l'année même de l'expulsion d'Espagne à l'instigation du célèbre *faqih* al-Maghilī⁽¹⁸⁾.

Ce serait apparemment dans certaines régions seulement que les Juifs tenaient à ce moment dans le commerce une place digne d'être remarquée : le Présahara et la

(10) J.B. Vilar Ramirez "El cementerio israelita de Tetuan", *Bol de la Asociación española de Orientalistas*, t. VI, 1970, pp. 218-227, décrit des pierres tombales dont les plus anciennes sont de 1490.

(11) G. Gozalbes Busto, "Los Judios en la fundación de Xauen", *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos*, t. XXVI-XXVIII, fasc. 2, 1977-1979, pp. 319-325. Selon cet auteur, d'après la forme des tombes anciennes du cimetière juif, ce seraient des autochtones et non des originaires de la Péninsule.

(12) I.D. Abbou, *Musulman andalous et Judéo-espagnols*, 1953, pp. 288-289. Cette communauté est signalée par l'auteur anonyme d'une *Description du Maroc en 1596*,

H. Castries de éd., N. Slousch, "Les Juifs de Debdou", *Revue du Monde Musulman*, t. XXII, 1913, pp. 245-246 et 249: "Les Cohen Saqali affirment avoir quitté Séville pour chercher refuge dans la région de Debdou lors de la persécution chrétienne de 1391".

(13) Dj Jacques-Meunié, *Le Maroc saharien*, 1982, pp. 60-61, 175-188; M. Abitbol, "Juifs maghrébins et commerce transsaharien du VIII^{ÈME} siècle", *Le sol, la parole, l'écrit Melanges Mauny R.* 1981, pp. 561-577; V. Monteil, "Les Juifs d'Ifran", *Hesperis*, t. XXXV 1948, pp. 151-160.

(14) Jean Léon l'Africain, 1956, pp. 423 et 428.

(15) *Sources inédites de l'Histoire du Maroc, Portugal*, t. I, doc. XXXIX, p. 237, et p. 244 (traduction): "un des Juifs notables de Massa".

(16) V. Monteil, 1948, pp. 151-162.

(17) D. Corcos, "Les Juifs du Maroc dans la première moitié du XVI^{ÈME} siècle", *Sefunot*, t.x, 1966 (en hébreu), p. 8 du résumé en français.

(18) Jean Léon l'Africain, 1956, pp. 436-437: "Il y avait au Tegorarin quelques Juifs riches. L'intervention d'un prédicateur de Tiencen a provoqué le pillage de leurs biens et la plupart ont été massacrés par la population".

quelques autres cités : elles n'ont pas gagné le fond des provinces. Une preuve paraît en être l'action entreprise en 1492, une trentaine d'années plus tard, par al-Maghili contre la prospère communauté des Juifs du Touat. On peut aussi se fier à ce que dit Jean Léon l'Africain de celles disséminées dans le pays, particulièrement dans le sud.

On ne dispose que d'indications fragmentaires, principalement celles de cet auteur, pour les toutes premières années du XVI^{ème} siècle. Le tableau sommaire que l'on peut se risquer à tracer d'après lui paraît valable plutôt pour la période immédiatement antérieure à l'immigration massive ou au moment où ses effets n'avaient pas encore eu le temps de se faire sentir ailleurs qu'à Fès. Il ne fait allusion à l'arrivée des expulsés que dans cette ville où elle ne pouvait lui avoir échappé, puisqu'il y vivait. Leur afflux y avait provoqué de sérieux problèmes et mêmes des drames, comme nous le verrons plus bas.

L'image que l'on peut tirer de sa *Description* et de quelques autres données suggère l'existence de certains axes qui paraissent correspondre à des voies commerciales. En effet, la présence d'une communauté importante en un lieu semble bien être le signe d'une activité économique notable.

Dans bien des petits centres, les Juifs étaient artisans. Ceux d'Aït Dawūd étaient forgerons, cordonniers, teinturiers, orfèvres⁽³⁾. A Tidsi ils étaient orfèvres, forgerons⁽⁴⁾. Dans la montagne de *Seusaua*, ils étaient aussi forgerons et fabriquaient "des hoes, des faucilles et des fers à cheval", exerçant ainsi une fonction essentielle dans l'économie agraire. Ils pratiquaient aussi le métier de maçon, bien moins rémunérateur⁽⁵⁾. Dans le Sous, l'Atlas, la Dukkāla, on les trouvait en maints endroits; lorsque leur métier est précisé il s'agit d'orfèvres ou de forgerons⁽⁶⁾. Dans le Tādla et le Haskūra, ils étaient artisans et marchands⁽⁷⁾.

A Fès, la plupart des orfèvres étaient "des Juifs qui exécutaient leurs travaux au Nouveau-Fez et les portaient dans la vieille ville pour les vendre. Là, un marché leur avait été assigné..". Fès était aussi la seule ville où ils étaient contraints d'habiter un quartier particulier, dans Fès-Jdid, à la suite d'événements sanglants consécutifs à la découverte de la tombe d'Idrīs b. Idrīs en 1437. La loi s'appliquait avec une rigueur particulière, semble-t-il, envers les *dhimmī*-s dans cette ville pieuse⁽⁸⁾.

Dans le Nord, à Badis, à Taza, ils fabriquaient et vendaient du vin, ce qui paraît avoir été fort apprécié par une partie au moins de la population musulmane⁽⁹⁾. A

(3) Jean Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, 1956, p. 81

(4) *Id.*, p. 93

(5) *Id.* p. 112

(6) *Id.*, p. 74 (*Tednest*), p. 76 (*Hadecchis*), p. 90 (*Teijeut*), p. 114 (*Hantata*), p. 117 (*Azafi*), p. 122 (*Cent Puits*).

(7) *Id.*, p. 131 (*El Madina*), p. 142 (*Tefza*), p. 149 (*Eit Hiad*).

(8) *Id.*, p. 234 D. Corcos, "Les Juifs au Maroc et leurs Mellahs", *Mélanges Abraham El Maleh* 1972, pp. XIX-XX et XXII. Levys., "Hara et Mellah : les mots, l'histoire et l'institution", *Histoire et Linguistique*, coord. A. Sebti, 1992, pp. 41-50.

(9) Jean Léon l'Africain, 1956, pp. 275 et 303.

commirent eux aussi viols et assassinats. Dans certains cas, des *caïds* firent payer très cher une protection qui s'avérait indispensable⁽²⁵⁾.

Au niveau le plus élevé, l'attitude des autorités paraît avoir été plus que correcte, dans certains cas bienveillante. Elle est louée par certaines sources juives. Muḥammad Ash-Shaykh est qualifié de "juste parmi les justes des nations"⁽²⁶⁾. On peut y avoir l'effet d'une pratique constante des dynastes maghrébins, le débauchage des éléments qui soutenaient des pouvoirs voisins, même si ceux-ci n'étaient pas hostiles, puisqu'on la retrouve dans l'accueil fait par le même aux réfugiés grenadins, particulièrement aux soldats. Mais il semble qu'un tel afflux dépassait les possibilités matérielles du sultan waṭṭāsīde. La solidarité des communautés juives, de celle de Fès en particulier, eut beau se manifester, elle ne put soulager toutes les infortunes.

Un vaste campement abrita un grand nombre de bannis aux portes de Fès. Ils y furent frappés par deux fléaux qui firent de nombreuses victimes : la maladie sous forme d'une épidémie, sans doute favorisée par les conditions de vie, et un incendie qui ravagea les habitations précaires, causa quelques dizaines de morts et détruisit souvent les derniers biens de ces malheureux⁽²⁷⁾.

Certains de ceux qui avaient survécu rencontrèrent ensuite de telles difficultés pour s'intégrer dans une société bien différente de celle dont ils étaient issus, qu'ils se résolurent à retourner en Espagne et à y demander le baptême. Bernáldez, qui s'en félicite, exagère assurément en prétendant que c'est ce qu'ils firent presque tous⁽²⁸⁾. Il en est aussi qui quittèrent le Maroc pour d'autres contrées du Maghreb, du monde musulman, ou pour l'Italie. Il est très difficile de donner une évaluation raisonnable du nombre de ceux qui se fixèrent, mais il est certain qu'il fut considérable, peut-être des dizaines de milliers⁽²⁹⁾. La grande majorité était d'origine modeste et avait dû arriver complètement démunie. Il semble toutefois que certains individus ou certaines familles aient pu emporter avec eux quelque or ou plutôt aient pu faire passer grâce à des filières bancaires des richesses non négligeables⁽³⁰⁾.

De ce point de vue, le cas des Juifs expulsés d'Espagne et qui séjournèrent jusqu'en 1496 au Portugal est particulier⁽³¹⁾. Ils ont bénéficié d'un sursis, d'une

(25) A. Bernaldez, 1962, pp. 259-260.

(26) M. Abitbol, 1993, p.57, note 21.

(27) *Id.* pp. 262-263, M. Abitbol., 1993, p. 59 et note 28 ; B. Rosenberger et H. Triki, "Famines et épidémies au Maroc", *Hesperis-Tamuda*, t. XIV, 1973, pp. 113-115.

(28) A. Bernaldez, 1962, pp. 261-262.

(29) A. Bernaldez, 1962, p. 263, parle de *mas de cien mill judios*, mais un manuscrit donne *más de quarenta mill* ; M. Abitbol, 1993, p. 54: "qu'ils aient été 20 000, 30 000 ou 40 000 venus s'installer au Maghreb, le Maroc a reçu le plus grand nombre d'exilés". Cf. Jean Léon l'Africain, 1956, p. 234 : à Fès "la population juive s'est tellement accrue qu'on n'en peut savoir le nombre, surtout quand les Juifs ont été expulsés par les rois d'Espagne".

(30) M. A Ladero Quesada, *Granada después de la conquista*, 1988, pp. 251-258, indique les sommes emportées par quelques Juifs embarqués à Malaga et Almeria.

(31) M. Tavares J. Pimenta Ferro, "Judeus de sinal em Portugal no séc. XVI" *Cultura, Historia e Filosofia*, t.v, 1986, pp. 1-25

région au Nord de l'Atlas, à mi-distance de Fès et de Marrakech, en gros au centre géographique du pays, et que les documents désignent sous les noms de Haskūra ou de Tādla. Il semble que, mis à part quelques cas localisés, la situation économique des Juifs du Maroc à la fin du XV^{ème} siècle n'était pas florissante. Sur le plan culturel, intellectuel, les communautés ne brillaient pas non plus⁽¹⁹⁾. Les sages étaient apparemment rares à Fès puisque les questions sur la loi étaient adressées aux rabbins du Maghreb central⁽²⁰⁾.

L'arrivée des expulsés provoqua rapidement des changements considérables. L'évolution politique, la lutte des pouvoirs, déterminèrent aussi des ajustements que les auteurs de la fin du XVI^{ème} siècle, Marmol et Diego de Torres, permettent de soupçonner.

L'exode fut tragique pour la très grande majorité des Juifs expulsés par les rois catholiques qui se dirigèrent vers le Maghreb et en particulier vers le Maroc, pays le plus proche. Les témoignages ne manquent pas. Celui d'Andrés Bernáldez est probablement le plus saisissant⁽²¹⁾. La mise en demeure adressée aux Juifs de Castille et d'Aragon ne leur laissa guère de temps pour régler leurs affaires et préparer leur départ. Ils durent souvent liquider leurs biens dans des conditions déplorables. Des armateurs et des patrons de navires⁽²²⁾ qui devaient les transporter commirent toutes sortes d'abus. Le moindre étant de faire payer le passage à des prix très élevés. Certains dépouillèrent les exilés de tout ce qui leur restait, les jetèrent quasiment nus sur une terre étrangère⁽²³⁾, parfois les vendirent comme esclaves. Il y eut des viols, des meurtres. Quelques coupables furent poursuivis et châtiés, mais les auteurs de ces violences semblent avoir bénéficié d'une complicité au moins tacite de la population et des autorités.

Les Juifs qui étaient passés par le Portugal durent acheter d'un prix très élevé le sursis à leur expulsion s'ils refusaient le baptême. Une fois débarqués dans les "places d'Afrique" aux mains des Portugais, notamment à Arzila, en possession dans le meilleur des cas d'effets personnels et d'un peu d'argent, ils furent la proie d'autres rapaces⁽²⁴⁾. En se dirigeant vers Fès, où ils pensaient être accueillis et secourus, beaucoup furent attaqués par des pillards, des "Arabes", qui les dépouillèrent,

(19) M. Abitbol, 1993, p. 65, parle d'un "judaïsme exsangue et affaibli par des massacres" et estime que les megorashim se sont imposés "en raison du très haut niveau culturel de leurs chefs religieux" et aussi "du fait de leur nombre écrasant".

(20) M. Weinstein, "Fès et ses rapports avec Alger au XV^{ème} siècle" (en hébreu), *Mélanges Abraham El Maleh*, 1972, pp. 13-24.

(21) A. Bernaldez, *Memorias del reinado de los Reyes Catolicos*, 1962, pp. 257-263.

(22) Parmi eux un certain Pedro Cabrón, qui pourrait bien être le même qui se serait livré à la piraterie peu auparavant. Il était d'origine génoise mais fixé en Andalousie.

(23) B. Rodrigues, *Anais de Arzila*, 1915, t. I, p. 364, cite le cas de Diogo Fernández Ribeiro, "pesoa principal e honrada", qui transportait des Juifs de Castille à Arzila et, de là, à Larache et à Salé: "os roubava e despídos os lançava em terra".

(24) Le comte de Borba, gouverneur d'Arzila, exigea d'eux pour les laisser aller vers Fès une somme de 30 000 reis. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Corpo Cronologico*, parte 3, maço 1, doc. 18, fol. 7.

On ne sait pas ce qui s'est passé à ce moment là dans la zone contrôlée par les Sa^cdiens. Mais dans le dernier quart du XVI^{ème} siècle, Tarudānt, qui avait été la première place d'armes des Sa^cdiens, celle de Muḥammad Shaykh jusqu'à ce qu'il triomphe de son frère, et qui était restée une capitale provinciale⁽³⁶⁾, comptait une population de plus de mille Juifs⁽³⁷⁾. L'importance de cette communauté est très significative : c'est là, en effet, que les Sa^cdiens à leurs débuts avaient concentré le commerce avec les Européens. Il y avait une "douane" pour loger les marchands chrétiens et abriter leurs marchandises. La prise de Santa Cruz, le développement de la production de sucre avaient ensuite donné un grand essor aux échanges. Les Juifs habitaient, selon Diego de Torres, deux quartiers (*dos luderias*). Serait-ce le signe que *megorashim* et *toshabim* se refusaient à fusionner? Il semblerait en effet que dans le sud les communautés locales, anciennement établies ne se seraient pas laissées aussi facilement dominer et assimiler par les nouveaux venus : on trouve la même situation à Marrakech⁽³⁸⁾.

On remarque quelques différences, en particulier dans les Hāhā, entre les informations de Jean Léon l'Africain sur la présence de Juifs et celles de Marmol un demi-siècle plus tard. Ce dernier les signale dans les mêmes localités, Tednest, Hadequis, Aīt Dawūd (*Eitdevet*), mais il note qu'à Tednest et à Aīt Dawūd les Juifs demeurent dans un quartier séparé⁽³⁹⁾. Il est impossible d'assurer que c'était un fait nouveau. Si c'était le cas, serait-ce le résultat de l'attitude des Sa^cdiens telle qu'on la voit se manifester à Marrakech où 'Abdallāh Al-Ghālib a mis fin à une certaine dissémination parmi les Musulmans. On ne peut non plus tirer des conclusions nettes des chiffres donnés par les deux auteurs. Celui de Tednest est doublé par rapport au début du siècle. A *Teculet*, où Jean Léon ne parlait pas de Juifs, Marmol dit qu'ils ont une synagogue et plus de deux cents maisons. A *Techevit*, qui correspond sans doute au *Teijut* de Jean Léon, il mentionne trente familles d'artisans. Dans la montagne de *Tenzera*, qui est appelée *Demensera* par Jean Léon, il remarque qu'on trouve des marchands et des artisans juifs

"qui sont naturels du païs et non pas de ceux que les Rois Catholiques ont chassés d'Espagne, qui se sont retirés dans les principales villes de la Barbarie"⁽⁴⁰⁾.

C'est une indication intéressante sur le caractère citadin d'une immigration qui ne semble guère avoir concerné les régions rurales, ou les montagnes⁽⁴¹⁾.

(36) L. Marmol del, *L'Afrique*, 1667, t. II, p. 33 ne parle pas des Juifs mais dit "C'est aujourd'hui une des principales villes d'Afrique, où le Chérif a son magasin d'armes, son arsenal et la plus grande partie de ses trésors, comme à l'endroit le plus sur de son Etat". Elle était encore considérée comme la capitale d'un troisième royaume par Diego de Torres dans le titre même de son ouvrage (note suivante).

(37) D. Torres de, *Relacion del origen y suceso de los Xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante*, éd. Garcia-Arenal M. 1980, p.216. Elle serait égale au tiers de celle de Fès au même moment. (Id., p. 216). Toutefois Marmol parle de dix mille juifs à Fès : ci-dessous et note 50.

(38) Allusion à des réserves à l'entrée des exilés à Marrakech : M. Abitbol, 1993, p. 67 et note 48.

(39) L. Marmol del, 1667, t. II, pp. 7, 15, 19.

(40) *Id.* pp. 14, 17, 26.

(41) Il me semble qu'il faut accueillir avec défiance le témoignage de Yehuda Ben Yosef Peretz

période d'adaptation, dont les plus fortunés, qui purent payer une prolongation de leur séjour, semblent avoir su profiter. Arrivés plus tard et en nombre plus réduit, leur accueil au Maroc en a été facilité, d'autant que, sans doute, des proches étaient déjà sur place. Il semble évident aussi que certains ont pu conserver une partie au moins de leur fortune, sinon on ne comprendrait pas leur participation immédiate aux affaires. Ceux qui se sont installés dans les villes du littoral déjà liées au Portugal, comme Safi - où la majorité des Juifs, selon le rabbin Abraham, provenait du Portugal⁽³²⁾ - y ont peut-être été incités par la monarchie qui comptait les y utiliser. Il est permis de penser que devant la résolution de ceux qui voulaient garder leur religion sans pour autant rompre tout lien avec un pays qu'ils considéraient comme leur, le roi suggéra, ou du moins accepta d'assez bon gré, l'installation de ceux qui le souhaitaient dans les villes du Maroc qu'il considérait comme vassales, Safi et Azemmour. En effet, on en voit un certain nombre qui d'emblée se sont fait les serviteurs de ses intérêts.

Une fois surmontés les premiers drames, l'intégration s'est faite, plus ou moins vite et plus au moins facilement selon les lieux et les situations sociales. Très vite, l'apport humain s'est avéré bénéfique pour le Maroc et pour le judaïsme de ce pays qui a été vivifié⁽³³⁾. A certains égards, les problèmes des Juifs ont été comparables à ceux des Musulmans andalous qui ont dû également quitter l'Espagne. Toutefois, alors que beaucoup de ceux-ci qui avaient choisi volontairement l'émigration, avant la chute de Grenade, avaient pu réussir leur adaptation, ceux qui ont été chassés ou ont fui la répression consécutive aux révoltes, mais surtout les Morisques, tard venus, ont eu des difficultés. On peut noter qu'ainsi se retrouvaient au Maroc des gens qui partageaient la langue et certains usages d'une même culture hispanique. Il n'est pas impossible que cela les ait rapprochés.

Des différends sur des questions de rituel et de droit personnel se sont élevés entre les autochtones (*Toshabim*) et les immigrés (*Megorashim*). Sans prendre un caractère de gravité, ils ont été parfois très longs à résoudre⁽³⁴⁾. Sur le plan économique et social, comme sur le plan intellectuel, c'est un véritable coup de fouet qui a été donné aux communautés du Maroc. Les effets ont commencé à se manifester au Nord, par où les nouveaux venus étaient arrivés et où ils s'étaient fixés en plus grand nombre, mais ils n'y sont pas restés cantonnés. En 1506 il y avait à Marrakech, à côté de Juifs du pays, "arabes" (*mourysquos*), des Juifs d'origine espagnole⁽³⁵⁾.

(32) Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisbonne), *Fragmentos, doc de Marrocos*, maço 2, n° 115, M.J. Tavares, 1986, p. 4.

(33) M. Abitbol, 1993, pp. 83-90.

(34) H. Zafrani, *Les Juifs du Maroc*, 1972, p. 103. Les *Toshabim* sont appelés *Baldiyyin*, en arabe. A l'inverse M. Abitbol, 1993, pp. 83-86, estime qu'il n'y a pas eu d'opposition des *toshabim* et "qu'ils ont réagi favorablement à l'arrivée des *megorashim*". C'est peut-être faire preuve d'un optimisme excessif. Comment dans certains cas n'auraient-ils pas eu à subir les effets de leur prise de pouvoir ?

(35) A.N.T.T. *Gavetas*, XV, 19-13, (*As gavetas da Torre do Tombo*, t.v, n° 3618, p. 264). Les uns et les autres désiraient nouer des relations commerciales avec les Portugais.

Celle-ci restait néanmoins le principal foyer de peuplement juif. Les *dhimmi*-s vivaient dans le quartier qui leur avait été assigné en 1438 dans Fès Jdid, à côté des palais sultaniens⁽⁵⁰⁾.

“En ce quartier est une grande place environnée de boutiques, de synagogues et de maisons bien basties, où les juifs sont comme dans une ville à part, au nombre de plus de dix mille : car il y a dans chaque logis quatre ou cinq ménages. La plupart sont de ceux qui furent chassés d'Espagne par les Rois Catholiques & il y en a quelques-uns de riches”.

Le *Mellāh* paraît alors terriblement surpeuplé, du fait de l'afflux des expulsés qui se sont fixés en grand nombre au milieu de leurs coreligionnaires. Les *Toshabim* sont devenus minoritaires⁽⁵¹⁾ et la direction de la communauté est passée aux mains des immigrés, plus riches et plus cultivés. En 1545, le corps rabbinique s'était réuni pour procéder à une refonte des usages et des traditions et établir des règles devant régir l'ensemble de la communauté⁽⁵²⁾.

Une description anonyme de 1596 mentionne la présence de Juifs dans d'autres localités. A Demnat ils sont nombreux, à Salé ils “vivent nombreux au milieu des Maures et sont riches”, à Sefrou il y en a beaucoup. Il y est dit aussi que Debdou a une juiverie⁽⁵³⁾. Ce n'étaient certainement pas des établissements nouveaux. Leur oubli par les auteurs précédents doit nous conduire à relativiser la confiance qu'on peut leur accorder.

LES POUVOIRS MUSULMANS MAROCAINS ET LES JUIFS

Il ne paraît pas nécessaire de s'attarder sur le statut juridique des Juifs⁽⁵⁴⁾. Seuls “gens du Livre” au Maroc, le terme de *dhimmi* s'applique exclusivement à eux, et y est synonyme de Juif. La tradition considère qu'ils ont accepté, par un pacte immémorial, pour garder leur religion, de se soumettre à l'autorité musulmane. La manifestation la plus connue de cette soumission est le paiement d'un impôt personnel, la *jiziya*⁽⁵⁵⁾. L'interdiction de porter des armes, de monter à cheval, l'obligation de porter des vêtements différents de ceux des Musulmans ou des signes de reconnaissance sont des aspects que les observateurs étrangers soulignent à l'envi.

Il est difficile de dire jusqu'à quel point ces contraintes qui avaient un sens dans les tout premiers temps de l'Islam, étaient effectives toujours et partout. A Fès, la sanctification de la ville d'Idrīs au XV^{ème} siècle a eu comme effet une application stricte de ces mesures. Des interdictions particulières y ont en outre été appliquées,

(50) *Id.* t. II, p. 170.

(51) J. Mendoça de *Jornada de Africa*, 1904, p. 40: “hablan en general castellano, sino son algunos judios moriscos de los que alli no se hace menta”.

(52) I.D. Abbou, 1953, p. 297. H. Zafrani, *Mille Ans de vie Juive au Maroc*, 1980.

(53) H. Castries de, *Une description du Maroc.*, 1909, pp. 99, 107, 120, 121.

(54) Voir E. Malka et D. Amsellem; “Condition et statut légal des Juifs du Maroc à la fin du XV^{ème} s”. *Revue marocaine de droit*, 1953, pp. 55-74.

(55) L. Marmol del, 1667, t. II, p. 60: “Tous les Juifs payent un ducat par teste”.

Les centres administratifs du pouvoir sa^cdien ont attiré un bon nombre des nouveaux venus, soit en raison des possibilités qui s'y offraient à eux, soit parce que les dirigeants ont compris tout l'intérêt qu'ils pouvaient avoir à favoriser leur installation, en particulier du point de vue fiscal, comme le note Diego de Torres⁽⁴²⁾. Marrakech devenue vers 1525 la résidence du *Sharif* Aḥmad al-^cArej et la capitale administrative, l'était restée après la victoire de son frère Muḥammad Shaykh en 1544 et même après la prise de Fès. Aussi y avait-il alors dans cette ville plus d'un millier de Juifs habitant dans deux Juiveries⁽⁴³⁾. Cependant, selon Marmol, c'étaient des expulsés d'Espagne⁽⁴⁴⁾, ce qui veut probablement dire que ceux-ci avaient pris la tête de la communauté. Leur afflux se comprend puisque l'essor de cette ville, postérieur à leur arrivée au Maroc, avait attiré ces gens qui n'étaient pas encore enracinés. Ils étaient commerçants et, comme à Fès, ils avaient un marché (*Alcaceria*) où ils faisaient commerce de bijoux et de métaux précieux⁽⁴⁵⁾. ^cAbdallāh al-Ghālib (1557-1574) obligea tous les Juifs de sa capitale, qui jusqu'alors vivaient dans deux quartiers et aussi parmi les Musulmans, à habiter dans une Juiverie, on dit sans doute bientôt un *Mellah*, qu'il fit construire au Sud-Est de la ville⁽⁴⁶⁾.

A la fin du XVI^e siècle, la capitale administrative de la région du Dr^ca, *Taragale*, comptait selon Marmol plus de quatre cents familles juives⁽⁴⁷⁾. Dans cette province devenue très active en raison du commerce avec l'Afrique Noire, on voyait "force juifs tant artisans que marchands et particulièrement des orfèvres"⁽⁴⁸⁾. Il y avait là, ce qui n'est peut-être pas sans rapport avec leur présence, un atelier monétaire qui frappait des dinars.

A Taza, étape stratégique sur la route du Maghreb central, la communauté juive semble avoir pris de l'importance, puisque Marmol parle d'une "Juiverie composée de plus de cinq cents maisons" et il ajoute, ce qui est très significatif, "près d'elle une belle forteresse où est le palais du Prince"⁽⁴⁹⁾. Dans cette ville aux fonctions administratives anciennes, la configuration reproduit, dirait-on, celle de la vieille capitale, Fès.

cité par M. Abitbol, 1993, p. 70, selon qui ses ancêtres arrivés de Castille au Maroc après 1492 auraient acheté une ville appelée Dadès au roi de Marrakech, en auraient interdit l'accès à tout étranger qui n'était pas des leurs et s'y seraient multipliés au point d'acquérir la ville voisine de Tillit.

(42) D. Torres de, 1980, p. 93: "*Son muy provechosos porque andan con mercaderias y pagan grandes y ecesivas garamas*".

(43) D. Torres de, 1980., p. 93. Serait-ce pour la même raison qu'à Taroudant?

(44) L. Marmol del, 1667, t. II, p. 93.

(45) D. Torre de, 1980, p. 238.

(46) *Id.* p. 295. Cf. L. Marmol del, 1667, t. II, p. 59: "Le quartier des Juifs estoit autrefois au milieu de la ville, en un lieu où il y a plus de trois mille maisons; mais le Prince qui règne aujourd'hui l'a fait transporter en un des bouts, près de la porte de Bab Agmet, afin que les juifs fussent séparés des Maures". Sur cette décision de Mawlay Abdallah et ses conséquences voir G. Deverdun, *Marrakech des origines à 1912*, 1959, pp. 363-367.

(47) L. Marmol del, 1667, t.III, p. 15.

(48) *Id.* t.III, p. 11.

(49) *Id.* t. II, p. 300. Il dit aussi: "les Juifs font le meilleur vin de toute la Mauritanie".

d'exiger d'eux des contributions exceptionnelles, comme on le voit par l'exemple de Tefza, où deux partis se disputaient le pouvoir. Ceux qui aidés par le sultan de Fès, voulaient prendre la ville disaient: 'nous tirerons des Juifs, pour un an ou deux de tribut, jusqu'à dix mille ducats'⁽⁶⁶⁾. Le récit de Jean Léon met en évidence la richesse que le commerce, selon toutes apparences, procurait à cette ville : le parti vaincu se trouva en mesure de payer 28 000 ducats au roi puis 84 000 à titre de dédommagement au parti adverse.

“Un Juif... à lui seul paya plus que tous les gentilshommes réunis parce qu'on dénonça sa fortune. Ce fut la cause que les Juifs furent condamnés par voie de justice à une amende de 50 000 ducats pour avoir favorisé le parti hostile au roi”⁽⁶⁷⁾.

L'auteur ne songe pas à farder l'arbitraire de la mesure, ce qui dénote qu'elle n'avait à ses yeux rien de choquant. Les Juifs étaient une proie facile pour la fiscalité d'un souverain besogneux⁽⁶⁸⁾. Il convient de le rappeler, cette attitude n'est pas le propre des princes musulmans : l'histoire d'Espagne abonde en faits de ce genre.

Dans certaines circonstances, lorsqu'ils pressentaient qu'ils allaient de toute façon être mis à contribution, les Juifs offraient, comme les Musulmans, une somme importante, une *hadiya*. C'est ce qui s'est produit au lendemain de la défaite en juillet 1536 du Waṭṭāsīde sur l'oued El-Abid : la ville de Fès a donné quarante mille ducats, la montagne vingt mille et les juifs dix mille⁽⁶⁹⁾. Relativement à leur nombre, l'importance de leur participation, se montant au quart de celle de population musulmane de la ville, illustre à la fois leur richesse et la lourdeur du prélèvement qui pesait sur eux. En 1544, un incident entre l'un des Turcs appelés à l'aide par le Waṭṭāsīde à Fès et un orfèvre juif servit de prétexte à une menace d'attaque du *Mellāh*. Les Juifs, sur l'ordre de Bū Ḥasūn durent payer vingt-cinq mille *mithqal*-s et faire à Ṣālah Raīs un présent de quatre mille *mitqal*-s, sans compter mille autres qu'ils durent donner à des officiers qui leur avaient été utiles⁽⁷⁰⁾. Les troubles permettaient souvent d'extorquer des contributions à ceux qu'on prétendait protéger. Si les Juifs en étaient victimes, ils n'étaient pas les seuls. La pratique est habituelle⁽⁷¹⁾.

(66) Jean Léon l'Africain, 1956, p. 143.

(67) *Id.* pp. 145-147. Il précise : "Je me trouvai en compagnie du commissaire quand il perçut cette amende".

(68) Voir les remarques du même auteur sur l'étroitesse des ressources financières du Waṭṭāsīde : p. 38.

(69) S.I.H.M, Portugal, t. III, doc. XIX, p. 48, let. de Jacob Rute à son frère, (Fès, début août 1536).

(70) D. de Torres 1980, pp. 265-266: "Resgataronse por orden del Buazon en veinte y cinco mil meticales", mais l'auteur ajoute "y los mercaderes cristianos hizieron lo mesmo", ce qui montre que la richesse réelle ou supposée des uns et des autres est le motif de ces exactions. Noter le terme *resgataronse*: ils se sont rachetés.

(71) Voir M. Kably, 1986, pp. 10-11 sur le comportement des Banu Marin.

exceptionnelles. Faire payer les Juifs était un recours, une facilité, un mot d'ordre parfois. Pour toutes ces causes, les détenteurs du pouvoir ne pouvaient que voir d'un bon œil s'accroître la matière imposable. C'est ce qui explique, probablement, que les *Shurfā* de Chefchaouen, rebelles au sultan de Fès et qui s'efforçaient de créer un contre-pouvoir, ont eux aussi accueilli des Juifs⁽⁶²⁾.

La persécution déclenchée contre les Juifs du Touat par Al-Maghīlī n'apparaît pas comme l'expression d'une attitude générale. L'intransigeance doctrinale de ce personnage n'a pas été approuvée par tous les *fuqaha* auxquels il a demandé leur avis. Il faut aussi considérer des causes d'ordre économique comme vraisemblables.

La condition des Juifs paraît avoir varié selon les lieux. L'application du statut était en effet plus ou moins stricte. Dans les régions où ne s'exerçait que très faiblement le pouvoir central, le Sous avant la prise du pouvoir par les Sa^ddiens, l'Atlas occidental, où l'on serait assez tenté de voir des "sociétés sans Etat", ils vivaient mêlés à la population et l'exigence du tribut, canonique ou non, n'y est pas signalée par Jean Léon. Il note qu'à Tiyyūt (*Teijout*) les nombreux artisans juifs "ne sont soumis à aucun tribut ; ils sont simplement tenus de faire quelques petits présents aux gentilshommes"⁽⁶³⁾. Il attira même l'attention sur un fait extraordinaire, dans l'Atlas - *Demensera et Hantata* :

"Un grand nombre de Juifs circulent à cheval dans ces montagnes, portent les armes et combattent en faveur de leurs patrons, c'est à dire des habitants de leur montagne. Ces Juifs sont considérés par les autres Juifs d'Afrique presque comme des hérétiques et sont appelés Caraiim"⁽⁶⁴⁾.

La dernière remarque, intéressante, pourrait signifier que, de façon générale, les responsables des communautés acceptaient la *dhimma* et considéraient avec méfiance ces Caraïtes rebelles. Il faut aussi souligner le fait que dans cette société montagnarde, constituée par des groupes souvent aux prises les uns avec les autres et vivant de ce fait en permanence sous les armes, on avait recours aux juifs, peut être pour renforcer des effectifs jugés insuffisants. Au milieu des tribus, les Juifs "appartenaient" à des personnes ou à des groupes représentés par leurs chefs qui les protégeaient. A cet égard, la démarche des gens de Massa auprès du représentant (juif du reste) de João Lopes de Sequieira, à Santa Cruz do Cabo de Gué, pour faire libérer un juif de leur tribu, est très significative. On peut comprendre qu'il est des leurs, ou qu'il relève de leur autorité⁽⁶⁵⁾.

Les pouvoirs de type étatique, là où leur action s'exerçait, imposaient une protection onéreuse aux Juifs désarmés et voués à certaines fonctions économiques assez spécifiques. Dans bien des cas, l'enrichissement de certains Juifs par le commerce donnait aux détenteurs du pouvoir ou aux prétendants, la possibilité

(62) G. Gozalbes Busto, 1977-1979, pp. 319-325.

(63) Jean Léon l'Africain, 1956, p. 90.

(64) *Id.* pp. 85-86 et 114.

(65) S.I.H.M. Portugal, t. I, doc. XXXIX, p. 237 (arabe), pp. 244-245 (trad).

“Muhammad ben Abd Al-Rahmān avait pour habitude de prêcher le bien et de défendre le mal partout où il allait, ce qu'il faisait avec beaucoup de zèle, frappant les Juifs et leur imposant des amendes”(76).

Se posant en restaurateur de la loi, il voulait, semble-t-il, ostensiblement appliquer et faire appliquer les prescriptions concernant le statut des *dhimmī*-s. En même temps, son besoin d'argent, bien connu par diverses sources, le poussait à les taxer, ce qui était peut-être aussi de nature à plaire à beaucoup de gens. On ne peut pas assurer qu'il les ait frappés autrement, par exemple en les malmenant physiquement. Cette application rigoureuse de la loi et l'intérêt porté à la faculté contributive de ces protégés se sont maintenus comme le donne à penser Diego de Torres. Il dit des Juifs de Marrakech qu'ils étaient profitables au trésor car, en raison de leur activité marchande, ils payaient de lourds impôts (*garamas*)(77). A l'en croire, non seulement on leur appliquait avec rigueur la loi, mais ils étaient humiliés et l'objet de tracasseries et de vexations, surtout de la part des enfants. Les gamins turbulents savaient bien qu'ils pouvaient sans grand risque se moquer de ces gens et en faire les victimes de leurs jeux parfois cruels. Ceci ne veut pas dire qu'ils étaient soumis à des sévices ou des violences habituelles de la part des autorités et des citoyens musulmans.

En 1549, au moment où Muhammad Shaykh venait de prendre Fès et manifestait des visées sur Tlemcen, le comte d'Alcaudete, gouverneur espagnol d'Oran était avisé par un Juif de Tlemcen justement - que le *Sharīf*, dans son royaume, traitait fort bien les Juifs et leur était très favorable(78). Compte tenu de leur poids économique et financier, ce n'est pas étonnant qu'il ait cherché à les mettre de son côté, dans cette situation d'affrontement avec le pouvoir turc qui venait au secours du Waṭṭāsīde. Il semble qu'en acquérant de la puissance, en se comportant de plus en plus comme un pouvoir d'Etat, les Saâdiens ont dû en attirer à leur service ou, ce qui revient presque au même, leur réussite a exercé une attraction sur des hommes d'affaires qui voyaient clairement les possibilités qui s'offraient à eux.

Il faut dire que les immigrés d'origine hispanique ont introduit au Maroc des techniques commerciales de nature à développer les activités. Ils ont pu aussi mettre à la disposition de l'économie de ce pays un vaste réseau international. Les notables marocains, sensibles au savoir-faire des nouveaux arrivés frottés à des milieux internationaux, expérimentés, et dont certains disposaient de capitaux et de relations, leur ont souvent confié la gestion de leurs affaires et s'en sont trouvés bien comme le remarque Marmol à propos des Juifs de Marrakech(79):

(76) E. Fagnan, Extraits inédits, 1924, p. 340.

(77) D. Torres de, 1980, p. 93: "*Son muy provechosos porque andan por aquellas tierras con mercaderias y pagan grandes y ecesivas garramas*".

(78) S.I.H. M., Espagne, t. I. doc. LXXXIII, p. 269, avis du comte d'Alcaudete, Oran, (30 avril) 1549: "*trata muy bien a los Judios y les haze mucha honra*".

(79) L. Marmol del, 1667, t. II, p. 60.

A bien y regarder ils servaient en fait, à leur insu, de relai dans la fiscalité du *Makhzen*. En exerçant sur eux des fonctions aussi fortes, il les poussait à déployer une grande activité économique, à gagner le plus d'argent possible. C'est que Nicolas Clénard, qui a vécu un an parmi eux dans le *Mellah* de Fès, avait bien compris et expose dans une lettre du 12 avril 1540 :

"Eux aussi paient ici un tribut rigoureux, et cela chaque mois, au point que souvent je plains leur sort. Autant en a besoin le roi, autant ils paient. C'est pourquoi, réduits par l'adversité, ils deviennent ingénieux en préparant de quoi payer le Roi, de façon que ni Chrétien ni Maure ne peut rien contre les ruses juives que je leur pardonne facilement : comment ces malheureux paieraient-ils un lourd tribut s'ils ne volaient pas habituellement. Ils préférèrent cela à la mort en prison".⁽⁷²⁾

La fabrication de bijoux d'or et d'argent⁽⁷³⁾, la banque et les opérations financières, que les Musulmans se refusaient à pratiquer, parce qu'impures (*makrūh*) mais qui leur étaient très utiles voire indispensables, étaient naturellement les plus susceptibles de procurer des gains importants. Parmi ces activités, la ferme de certains impôts tenait une place particulière. En dépit de risques importants, elle permettait souvent un enrichissement rapide. Elle était aussi de nature à susciter l'impopularité de ceux qui l'avaient prise en charge. La richesse que les communautés, ou du moins certains individus parmi elles, accumulaient devait, dans leur esprit, leur assurer la sécurité matérielle. En même temps, elle les désignait à la critique de ceux qui n'acceptaient pas de voir des *dhimmī*-s jouir d'une condition supérieure à celle des vrais croyants. Les prélèvements opérés par le *Makhzan* apparaissaient, de ce fait légitimes et souhaitables aux yeux d'une majorité de l'opinion. On trouve mention d'hommes de religion qui se voyaient attribuer par le prince des revenus imputés sur les Juifs⁽⁷⁴⁾.

En somme, on peut considérer que beaucoup de gens tournaient contre les Juifs un mécontentement qui visait en fait des agents, conscients ou inconscients, de l'État: on retrouve au Maroc une situation analogue de ce point de vue à celle des royaumes chrétiens espagnols au XIII^{ème} siècle⁽⁷⁵⁾.

Quant à l'attitude des *Shurfā* Sa'diens, elle paraît avoir été marquée à leurs débuts par une certaine rigueur dont les raisons sont à la fois idéologiques et fiscales compte tenu de leur volonté de *jihād* et de leur hostilité aux Waṭṭāsides, dont ils cherchaient à se différencier. Jannābī, auteur oriental, dit que :

(72) R. Le tourneau, "Les lettres latines de Nicolas Clénard", *Hesperis*, t. XIX, 1934, p. 52.

(73) Pour le malikisme maghrébin, la vente d'objets fabriqués d'or ou d'argent au dessus de la valeur intrinsèque du métal touche à l'usure.

(74) Il n'est pas possible de déterminer s'il s'agit de la *jiziya*.

(75) Comparer avec le Portugal à la fin du XV^{ème} siècle: "O cristão via no judeu um opressor, um infiel que dominava com a proteccção que le era concedida por criustãos poderosos, como o proprio rei". (Tavares Ma. J. Pimenta Ferro, "O judeu na mentalidade portuguesa do sec. XVI", I simposio interdisciplinar de Estudos portugueses, Actas, I, p. 148.

envers les pouvoirs qui les avaient expulsés, et il a pu sembler à ceux qui les utilisaient que leur ressentiment pour les chrétiens pouvait les rendre plus fidèles et plus coopératifs. Nous verrons que cette opinion ne s'est pas toujours vérifiée.

Il y avait, me semble-t-il, une autre raison plus puissante à l'usage que les détenteurs du pouvoir faisaient des Juifs : à leurs yeux, ils n'étaient pas dangereux socialement ni politiquement. Leur statut de protégés les privait de ce qu'on appellerait aujourd'hui des droits civiques. Ils devaient, comme les mineurs et les femmes, avoir des tuteurs. Il n'y avait donc pas à craindre d'eux l'appétit du pouvoir, le désir de domination qui risquait de se manifester de la part des plus proches parents⁽⁸¹⁾. De ce fait, ils se voyaient chargés de missions de confiance ou bien, en raison de leur insignifiance postulée, on parlait librement devant eux ou avec eux. Ce n'était pas sans leur donner en fait une importance, un pouvoir qu'on leur déniait en principe. Certains d'entre eux savaient en tirer parti, comme le "riche et discret" Salomon Ben Zamīrū, neveu d'Abraham, qui avait apporté en 1541 des informations sur les *Shurfā*, Saâdiens à Inacio Nunes Gato. Celui-ci remarquait que "parmi les maures on a plus confiance dans un Juif que dans un grand *caïd*", et que c'était le cas en particulier chez les frères devenus ennemis Aḥmad et Muḥammad⁽⁸²⁾.

Ces Juifs, agents de hauts personages, étaient parfois fondés de pouvoir sur le plan économique. On apprend à l'occasion du meurtre, en 1540, par des porchers espagnols, d'un riche Juif demeurant à Chefchaouen qui faisait beaucoup d'affaires à Tanger - et c'est pourquoi il avait été volé et tué - qu'il était le *feitor* de Mawlay Muḥammad Ben Rashīd (*Moley Maffomede Barraxe*)⁽⁸³⁾.

Assez souvent, ils servaient de messenger et d'agent de liaison entre les caïds waṭṭāsides et les capitaines portugais. Par exemple, dans la traduction d'une lettre adressée à Garcia de Mello par le caïd Aḥmed al-'Aṭṭār, celui-ci dit que "son juif" (*ho Judeu meu*) lui a rapporté les propos du capitaine⁽⁸⁴⁾.

Des documents espagnols et portugais les qualifient souvent de *criados*, ce qui implique un service de caractère personnel, plus confiant et assez large.

En 1539, le caïd de Larache réclama au capitaine d'Arzila la restitution, à défaut des trois musulmans qui étaient allés s'y convertir, des chevaux qu'il disait lui appartenir. Il envoya dans ce but un Juif et un Musulman que la lettre qualifie de *criados do alcaide de Larache*⁽⁸⁵⁾. En 1532, Abū Ḥasūn, le "roi de Velez", qui

(81) Ne faudrait-il pas voir là un prolongement de la coutume romaine qui voulait que le maniement de l'argent soit confié à des esclaves ou des affranchis ?

(82) *S.I.H.M., Portugal*, t. III, doc CXII, p. 407, let d'I. Nunes Gato à D. João III, Safi, 30 mai 1541. Le désaccord est consécutif à la prise de Santa Cruz par Muhammad Shaykh.

(83) *Id.*, doc. LXXXII, p. 291, let de B. de Vargas, 9 déc. 1540. C'est le père de Mawlay Brahim, vizir d'Aḥmad al-Waṭṭāsi.

(84) *Id.*, t. II, doc. XCIV, p. 384, let. d'Aḥmad al-'Aṭṭār à Garcia de Mello, Fishtāla, 28 oct. 1526.

(85) *Id.*, t. III, doc. LV, p. 174, let. de D. Manoel Mascarenhas à D. João III, Arzila, 4 mars 1539

“Il y a parmi eux des marchands et d'autres gens de trafic; mais les plus opulens sont ceux qui administrent les revenus des enfans du Roy et des Gouverneurs. Car ce peuple aime à donner la conduite de son bien aux Juifs et y trouve son compte”.

Cet auteur est encore plus clair en ce qui concerne Fès. Lorsqu'il évoque les vexations dont ils sont l'objet⁽⁸⁰⁾, il note qu'en sont exceptés “quelques-uns qui ont l'habitude près du Roy et des Grans” et il ajoute:

“S'il y en a quelqu'un de riche, le Roy lui enlève son argent et lui oste quelquefois même la vie ; mais ils savent si-bien s'entremettre, & sont si intelligens dans les affaires, que le Roy et les Grans leur donnent l'administration de leur revenu, parce que les gens de condition parmi les maures, ne se piquent point d'amasser, & ne s'entendent pas en ces petites finesses ; de sorte que chacun d'eux a un Juif pour son intendant, ce qui sert à les maintenir et leur vaut beaucoup. Près du Palais est la maison de la Monnoye, (en marge la : Céca) où demeure celui qui en a l'intendance, et tout auprès l'orfèvrerie et le changeur qui a le coin, & qui pèse l'argent et y met le taux : car on ne peut travailler en or ni en argent dans Fez, qu'il ne soit marqué auparavant, après-quoi il passe pour monnoye au poids. La plupart des Juifs sont orfèvres, qui travaillent dans le nouveau Fez, où ils ont leurs boutiques, & vont vendre leurs ouvrages au vieux, dans une place qui est proche de l'épicerie, parce qu'on ne peut travailler en or ni en argent dans le vieux Fez. Les maures ne se plaisent pas à cet art”.

Les Musulmans abandonnaient donc aux Juifs l'exercice des métiers en relation avec les métaux précieux : l'orfèvrerie, la frappe et le contrôle des monnaies, l'administration financière. Dans cette attitude il y a une part de scrupules religieux mais aussi des habitudes sociales. Il n'était pas bien vu de se montrer désireux de s'enrichir. L'avarice était vilipendée, la générosité magnifiée. Mais pour être généreux il fallait être riche et pour persévérer dans les largesses conserver sa fortune, donc s'en occuper. Le *dhimmi* venait à point nommé pour exécuter cette basse besogne dans laquelle il excellait au demeurant. On est tenté de dire que chacun y trouvait assez bien son compte.

Les fonctions de nombreux Juifs en Espagne avaient été celles-là mêmes que décrit Marmol. Ce n'est pas à dire qu'antérieurement à leur arrivée les Juifs du Maroc n'accomplissaient pas déjà des tâches considérées comme moralement salissantes et dangereuses pour le salut parce qu'en rapport avec l'argent : on a des preuves de leur rôle financier au service du sultan notamment à propos des événements de Fès en 1465. Il paraît évident que les nouveaux venus n'ont pu que renforcer cette tendance.

Ils sont devenus non seulement des intermédiaires très appréciés dans les relations avec le monde chrétien, sur le plan économique et financier mais aussi sur le plan diplomatique. Dans ce dernier domaine, les Juifs hispaniques avaient l'atout majeur de la connaissance des langues et des coutumes des principaux interlocuteurs, les Espagnols et les Portugais. Peut-être aussi les a-t-on crédités d'une antipathie

(80) *Id.* t. II, pp. 170-171.

envers les pouvoirs qui les avaient expulsés, et il a pu sembler à ceux qui les utilisaient que leur ressentiment pour les chrétiens pouvait les rendre plus fidèles et plus coopératifs. Nous verrons que cette opinion ne s'est pas toujours vérifiée.

Il y avait, me semble-t-il, une autre raison plus puissante à l'usage que les détenteurs du pouvoir faisaient des Juifs : à leurs yeux, ils n'étaient pas dangereux socialement ni politiquement. Leur statut de protégés les privait de ce qu'on appellerait aujourd'hui des droits civiques. Ils devaient, comme les mineurs et les femmes, avoir des tuteurs. Il n'y avait donc pas à craindre d'eux l'appétit du pouvoir, le désir de domination qui risquait de se manifester de la part des plus proches parents⁽⁸¹⁾. De ce fait, ils se voyaient chargés de missions de confiance ou bien, en raison de leur insignifiance postulée, on parlait librement devant eux ou avec eux. Ce n'était pas sans leur donner en fait une importance, un pouvoir qu'on leur déniait en principe. Certains d'entre eux savaient en tirer parti, comme le "riche et discret" Salomon Ben Zamīrū, neveu d'Abraham, qui avait apporté en 1541 des informations sur les *Shurfā*, Saâdiens à Inacio Nunes Gato. Celui-ci remarquait que "parmi les maures on a plus confiance dans un Juif que dans un grand *caïd*", et que c'était le cas en particulier chez les frères devenus ennemis Aḥmad et Muḥammad⁽⁸²⁾.

Ces Juifs, agents de hauts personages, étaient parfois fondés de pouvoir sur le plan économique. On apprend à l'occasion du meurtre, en 1540, par des porchers espagnols, d'un riche Juif demeurant à Chefchaouen qui faisait beaucoup d'affaires à Tanger - et c'est pourquoi il avait été volé et tué - qu'il était le *feitor* de Mawlay Muḥammad Ben Rashīd (*Moley Maffomede Barraxe*)⁽⁸³⁾.

Assez souvent, ils servaient de messenger et d'agent de liaison entre les caïds waṭṭāsides et les capitaines portugais. Par exemple, dans la traduction d'une lettre adressée à Garcia de Mello par le caïd Aḥmed al-'Aṭṭār, celui-ci dit que "son juif" (*ho Judeu meu*) lui a rapporté les propos du capitaine⁽⁸⁴⁾.

Des documents espagnols et portugais les qualifient souvent de *criados*, ce qui implique un service de caractère personnel, plus confiant et assez large.

En 1539, le caïd de Larache réclama au capitaine d'Arzila la restitution, à défaut des trois musulmans qui étaient allés s'y convertir, des chevaux qu'il disait lui appartenir. Il envoya dans ce but un Juif et un Musulman que la lettre qualifie de *criados do alcaïde de Larache*⁽⁸⁵⁾. En 1532, Abū Ḥasūn, le "roi de Velez", qui

(81) Ne faudrait-il pas voir là un prolongement de la coutume romaine qui voulait que le maniement de l'argent soit confié à des esclaves ou des affranchis ?

(82) *S.I.H.M., Portugal*, t. III, doc CXII, p. 407, let d'I. Nunes Gato à D. João III, Safi, 30 mai 1541. Le désaccord est consécutif à la prise de Santa Cruz par Muhammad Shaykh.

(83) *Id.*, doc. LXXXII, p. 291, let de B. de Vargas, 9 déc. 1540. C'est le père de Mawlay Brahim, vizir d'Ahmad al-Waṭṭāsi.

(84) *Id.*, t. II, doc. XCIV, p. 384, let. d'Aḥmad al-'Aṭṭār à Garcia de Mello, Fishtāla, 28 oct. 1526.

(85) *Id.*, t. III, doc. LV, p. 174, let. de D. Manoel Mascarenhas à D. João III, Arzila, 4 mars 1539

“Il y a parmi eux des marchands et d'autres gens de trafic; mais les plus opulens sont ceux qui administrent les revenus des enfans du Roy et des Gouverneurs. Car ce peuple aime à donner la conduite de son bien aux Juifs et y trouve son compte”.

Cet auteur est encore plus clair en ce qui concerne Fès. Lorsqu'il évoque les vexations dont ils sont l'objet⁽⁸⁰⁾, il note qu'en sont exceptés “quelques-uns qui ont l'habitude près du Roy et des Grans” et il ajoute:

“S'il y en a quelqu'un de riche, le Roy lui enlève son argent et lui oste quelquefois même la vie ; mais ils savent si-bien s'entremettre, & sont si intelligens dans les affaires, que le Roy et les Grans leur donnent l'administration de leur revenu, parce que les gens de condition parmi les maures, ne se piquent point d'amasser, & ne s'entendent pas en ces petites finesses ; de sorte que chacun d'eux a un Juif pour son intendant, ce qui sert à les maintenir et leur vaut beaucoup. Près du Palais est la maison de la Monnoye, (en marge la : Céca) où demeure celui qui en a l'intendance, et tout auprès l'orfèvrerie et le changeur qui a le coin, & qui pèse l'argent et y met le taux : car on ne peut travailler en or ni en argent dans Fez, qu'il ne soit marqué auparavant, après-quoi il passe pour monnoye au poids. La plupart des Juifs sont orfèvres, qui travaillent dans le nouveau Fez, où ils ont leurs boutiques, & vont vendre leurs ouvrages au vieux, dans une place qui est proche de l'épicerie, parce qu'on ne peut travailler en or ni en argent dans le vieux Fez. Les maures ne se plaisent pas à cet art”.

Les Musulmans abandonnaient donc aux Juifs l'exercice des métiers en relation avec les métaux précieux : l'orfèvrerie, la frappe et le contrôle des monnaies, l'administration financière. Dans cette attitude il y a une part de scrupules religieux mais aussi des habitudes sociales. Il n'était pas bien vu de se montrer désireux de s'enrichir. L'avarice était vilipendée, la générosité magnifiée. Mais pour être généreux il fallait être riche et pour persévérer dans les largesses conserver sa fortune, donc s'en occuper. Le *dhimmī* venait à point nommé pour exécuter cette basse besogne dans laquelle il excellait au demeurant. On est tenté de dire que chacun y trouvait assez bien son compte.

Les fonctions de nombreux Juifs en Espagne avaient été celles-là mêmes que décrit Marmol. Ce n'est pas à dire qu'antérieurement à leur arrivée les Juifs du Maroc n'accomplissaient pas déjà des tâches considérées comme moralement salissantes et dangereuses pour le salut parce qu'en rapport avec l'argent : on a des preuves de leur rôle financier au service du sultan notamment à propos des événements de Fès en 1465. Il paraît évident que les nouveaux venus n'ont pu que renforcer cette tendance.

Ils sont devenus non seulement des intermédiaires très appréciés dans les relations avec le monde chrétien, sur le plan économique et financier mais aussi sur le plan diplomatique. Dans ce dernier domaine, les Juifs hispaniques avaient l'atout majeur de la connaissance des langues et des coutumes des principaux interlocuteurs, les Espagnols et les Portugais. Peut-être aussi les a-t-on crédités d'une antipathie

(80) *Id.* t. II, pp. 170-171.

antérieure, Antonio Leité, capitaine d'Azemmour, attaché à défendre ce qu'il pensait être les intérêts du roi, dénonçait la concurrence que faisait Rosales au commerce d'Azemmour et la perte de revenus douaniers qui en résultait. Après qu'une caravelle lui soit venue du Portugal à Salé et une autre à Larache, la laque que des négociations avaient à Azemmour n'avait pas trouvé preneur. Or, leur contrat les obligeait à se charger de la solde de la garnison. Antonio Leite concluait avec prudence et modération qu'il vaudrait mieux que les marchandises de Son Altesse (la laque était monopole royal) passassent par les places lui appartenant, entrant dans les ports par mer et sortant par des caravanes (*quafilas*)⁽⁹²⁾. Il faisait apparaître le côté exorbitant de ce commerce avec une réserve de ton due au fait qu'il était conscient que le roi lui-même devait avoir accordé cette faveur. L'entorse au monopole et à l'exclusif, qu'il chargeait par ailleurs ses subordonnés de faire appliquer, avait de quoi susciter un malaise chez un homme zélé comme paraît l'avoir été ce capitaine.

Il semble bien y avoir un lien entre le traitement de faveur fait à Rosales et une mission dont il avait été chargé par le sultan Waṭṭāsīde à la cour de Portugal. Celui-ci, en annonçant le 29 avril 1530 à D. João III le retour de son envoyé, *o Judeu honrrado Jacob Rosales*, le remerciait pour la faveur et la grâce qu'il lui avait faites⁽⁹³⁾. Faut-il comprendre que le roi de Portugal, afin de bien disposer cet ambassadeur, lui avait accordé, peut-être à sa demande, des avantages économiques ? Cela ne paraît pas du tout impossible et serait même une explication assez satisfaisante.

Lorsqu'arriva à Larache, en juin 1533, la galéasse, sur laquelle avait pris place l'ambassadeur de François 1^{er}, le colonel de Piton, c'est Jacob Rosales qui vint lui apporter le sauf-conduit lui permettant de se rendre à Fès, et c'est lui qui traita le plus souvent avec le Français⁽⁹⁴⁾. En octobre 1533, Rosales encore apporta à D. João III une lettre d'Aḥmad al-Waṭṭāsi donnant suite aux conversations antérieures. Celui-ci expliquait le retard mis à répondre par l'arrivée d'un Français, et le besoin qu'il avait eu au Maroc de son serviteur pour des affaires de son service. Si le roi de Portugal voulait donner suite à ce qui avait été discuté précédemment, qu'il renvoyât en compagnie de Jacob Rosales un de ses serviteurs qui sût parler arabe, de manière à discuter avec lui, en présence de Rosales, de ce que le roi souhaitait. Il priait en conclusion D. João III de donner entier crédit à son représentant⁽⁹⁵⁾. Ces conversations portaient sur la conclusion de la paix entre les deux pays : c'est dire l'importance de la mission confiée à Jacob Rosales et la confiance dont celui-ci

(92) S.I.H.M., Portugal, t. II, doc. CXIX, pp. 480-481, let d'Al Leite à D. João III, Azemmour, 10 sept (1529).

(93) *Id.*, doc CXXVIII, p. 519, let. du roi de Fès à D. João III, Fès, 1^{er} Ramadan 936 (29 avr. 1530): "nos faz saber noso servidor Jacobv Rosales do favor e merce que com elle fazeis".

(94) S.I.H.M., France, t. I; doc. VI, pp. 28, 31, 37, Information sur le colonel de Piton, Evora, 26-30 sept. 1533, cf. doc. V, pp. 16-18, relation de P. de Piton, Sept. 1533 où il parle d'un juif.

(95) S.I.H.M., Portugal, t. II, doc. CL, pp. 596-597, let d'Aḥmad Al-Waṭṭāsi à D. João III, avant 2 oct. 1533.

avait chargé Abraham Cordovi de porter une lettre à D. João III, lui donna pouvoir d'engager des conversations afin d'obtenir l'établissement de relations commerciales apparemment très désirées en ce temps où il avait des différends avec Fès. Dans la lettre en espagnol, de la main d'un secrétaire, il parlait de *mi criado Judio*. Cordovi lui-même se présentait comme *criado d'el rei de Belez, meu senhor*, et comme son homme de confiance⁽⁸⁶⁾. En 1547, le même prince envoya de Fès, dont il était devenu maître, une lettre à D. Afonso de Noronha pour lui annoncer sa victoire sur le *Sharif* et chargea son *criado* Sananes, depuis longtemps à son service et qui sans doute portait le pli, de donner plus de détails⁽⁸⁷⁾. C'est peut-être du même personnage dont il est question dans un rapport de Luis de Rueda qui a eu avec Abū Ḥasūn en 1549 des conversations au sujet du Peñon, quand il parle du juif qui est son secrétaire, "*el Judio, que es el secretario*"⁽⁸⁸⁾.

Ces hommes, Cordovi, Sananes, dont les noms disent bien l'origine hispanique, avaient la pratique de la langue castillane ou portugaise qui les désignait pour ce rôle d'intermédiaire. On peut supposer que, pour la même raison, en 1541, Siṭṭa al-Ḥurra envoya un Juif dire à D. Afonso de Noronha qu'elle n'avait pas de quoi payer mille trois cent *cruzados* l'équipage d'un brigantin de Ceuta que des pirates étaient venus vendre à Tétouan⁽⁸⁹⁾.

Le personnage sur lequel on a le plus de renseignements est Jacob Rosales, au service du Waṭṭāsīde. Bernardo Rodrigues dit qu'il subit du fait de la fuite du Génois Luis de Presenda de lourdes pertes⁽⁹⁰⁾. Il n'était pas pour autant complètement ruiné, ou bien alors essayait de se refaire, puisque peu après, en 1530 semble-t-il, des corsaires - ou plutôt des pirates - turcs qui se trouvaient à Salé après une descente en Algarve, s'emparèrent d'une caravelle qui lui apportait du Portugal une cargaison d'étoffes de l'Inde (*roupa da India*) d'une valeur de cinq à six mille *cruzados*. Ils allèrent la vendre à Māssa dans le domaine des Sa^cdiens. On apprend à cette occasion qu'il avait un sauf - conduit du sultan de Fès et de son vizir Mawlay Brāhīm, ce dont les Turcs n'eurent cure⁽⁹¹⁾.

Le commerce qu'il faisait entre le Portugal et le Maroc, apparemment avec la bénédiction des autorités des deux pays, a de quoi surprendre. Dans une lettre un peu

(86) *Id.*, t. II, doc. CXXXIX, p. 562, let. du roi de Velez à D. João III, Badis, 22 avril 1532 ; doc. CXLIII, pp. 583-584, let. d'A. Cordovi, s.l.n.d. : "*E fiando-se el Rei de mim, como se vera polla carta de crença, como faz em outras muitas cousas*".

(87) *Id.*, t. IV, doc. LXX, p. 239, Fès, 8 nov. (1547) : "*ihe contara mas largo meu criado Sananes*", et plus loin : "*Sananez que es cryado velho e sabe as cousas*".

(88) *S.I.H.M.*, Espagne, t. I, doc. LVII, p. 188, rapport de L. de Rueda, Gibraltar, entre le 25 fév. et le 14 mars 1549.

(89) *S.I.G.M.* Portugal, t. III, doc. CXXIX, p. 500, let. de D. Afonso de Noronha à D. João III, Ceuta, 12 août 154. Le messenger transmet au capitaine la nouvelle qu'il tient des Turcs de l'arrivée du fils du Grand Turc à Tunis.

(90) B. Prodrigues, *Anais de Arzila*, 1919, t. II, p. 104. Ce financier génois avait fui avec l'argent de rançons de captifs espagnols et avait des dettes envers Rosales.

(91) *Id.* p. 191.

envoyé dans ce but Rosales⁽¹⁰¹⁾. Elle ne fut signée en définitive qu'en 1538. Ses effets restèrent très limités en raison des succès des Saâdiens.

Si les Juifs d'origine ibérique ont joué un rôle important auprès des pouvoirs du Nord du Maroc, ils ne sont pas cantonnés dans cette région, ni au service des Waṭṭāsides. Les *Shurfā* saâdiens ont eu également recours à eux dès lors que leur puissance s'est affermie.

En 1541, alors que Muḥammad Shaykh venait de s'emparer de Santa Cruz, et qu'il n'était maître que du Sous, il manifestait une grande confiance en un certain Isaac Levy, au point de discuter devant lui avec ses fils et ses caïds des questions les plus importantes. Il n'avait peut-être pas entièrement raison puisque des informations confiées à Yusef Levy, son neveu, parvinrent au capitaine de Safi⁽¹⁰²⁾. D. João III n'avait pas encore pris la décision d'évacuer la population juive de cette ville et la coopération des Juifs avec le Portugal pouvait encore avoir un sens.

En 1546, Muḥammad Shaykh, ayant vaincu son frère, entreprit des conversations en vue de conclure avec les Portugais une paix dont il avait besoin pour en finir avec le Waṭṭāsides. Il faisait confiance dans cette tâche à Abraham Cabeça, considéré par Pero Fernandes comme son favori (*seu privado*)⁽¹⁰³⁾. D'autres documents confirment qu'il était très proche du prince et son homme de confiance. C'est ainsi qu'il assista en 1554, probablement comme interprète, à des entretiens entre le capitaine de Mazagan et un caïd⁽¹⁰⁴⁾. Il ne s'agissait pas moins que de demander au Portugal une aide contre les Turcs qui avaient permis à Bū Ḥasūn de reprendre Fès ! Diego de Torres dit de lui qu'il était dans la suite du *Sharīf*, sans cesse occupé à des affaires et tenu en grande estime. Avec son frère Isaac, ils étaient certainement de riches financiers puisque Fernão Gomez, le prédécesseur de Diego de Torres dans la fonction de rédempteur de captifs, leur devait 5 000 ducats lorsqu'il était parti⁽¹⁰⁵⁾.

Au moment où écrit cet auteur, les Saâdiens s'étaient depuis assez longtemps rendus maîtres de tout le Maroc. Dans la deuxième moitié du XVI^{ème} siècle, le rôle de financiers juifs auprès d'eux ne fit que grandir. Certains ont été fermiers des sucreries ou ont obtenu le monopole du commerce avec l'Europe⁽¹⁰⁶⁾.

(101) S.I.H.M. Espagne, t. I. doc. XIII, p. 78, avis du comte d'Alcaudete, (Oran, 1536)

(102) S.I.H.M. Portugal, t. III, doc. CXV, p. 421, let. de D. Henrique de Noronha à D. João III, Safi, 4 juin 1541.

(103) *Id.*, t. V. doc. LI, p. 180, let de P. Fernandes à D. João III, Mazagan, 7 oct. 1546.

(104) *Id.* t.v. doc. VIII, p. 20, let. de D. João III à Alvaro de Carvalho, Lisbonne, juin 1554; doc. IX, p. 23, let d'A. de Carvalho au roi, Mazagan, 15 août 1554.

(105) D. Torres de, 1980, pp. 150 et 183: "*Abrahān Cabeça, ludio de Marruecos a quien el xarife trais consigo, siempre ocupado de cosas de hazienday le tenia en mucho*".

(106) S.I.H.M., Angleterre, t. I. doc. XCII, pp. 234-235, doc XXXVIII, p. 93; *Id.* t. III, doc CXXI, p. 599 (trad p. 601).

jouissait auprès du Sultan. On comprend mieux ainsi les faveurs accordées à ce personnage par D. João III dans le but de se le concilier.

D'autres documents confirment explicitement l'objet de sa mission. Dans un compte rendu détaillé d'une déclaration qu'il a faite vers le 21 septembre 1534, il dit avoir remis à un haut personnage de la cour portugaise une lettre du "roi de Fès". Le sultan voulait la paix et demandait l'envoi d'un ambassadeur accrédité pour la conclure. Par prudence, Rosales n'a pas voulu écrire mais désirait en parler au roi ainsi que d'autres choses. "Comme il y a de nombreuses années que ledit Rosales a tenté de faire conclure cette paix, il s'est mis à dire tout le bien qui en résulterait et les inconvénients de la guerre"⁽⁹⁶⁾.

Le 23 septembre il rappelait à D. João III qu'il avait apporté une lettre du "roi de Fès", son seigneur, scellée de son sceau, au sujet de la paix, lui demandant de donner les pouvoirs suffisants à un de ses capitaines d'Afrique pour la conclure et qu'ensuite son maître enverrait quelqu'un de sa maison en sa compagnie, pour la ratifier afin que tout soit comme au temps de la paix antérieure allusion très claire au traité de 1417. Il ajoutait avoir des points particuliers à dire au roi directement, car ils ne pouvaient être mis par écrit⁽⁹⁷⁾. On voit qu'il prenait très à cœur sa mission et s'efforçait de la faire aboutir. On peut estimer qu'il avait intérêt, pour la bonne marche de son commerce, à la conclusion de la paix.

Il était encore au Portugal au début de 1535, mais D. João III, réitérant un souhait qu'il avait déjà formulé quelques mois auparavant et qui concernait aussi ben Zamiru et tous les autres Juifs⁽⁹⁸⁾, manifestait sa volonté de le voir quitter le royaume au plus vite après avoir réglé ses affaires⁽⁹⁹⁾. Selon le roi, il n'avait pas exécuté les stipulations de son contrat et prétendait qu'à "la casa" (de India) on lui comptait un quart de *crusado* de plus chaque quintal de laque et qu'on renchérisait les clous de girofle et la cannelle. Pour éviter de le voir venir se plaindre à lui, D. João III ordonnait aux responsables de conclure au mieux ce différend et de le congédier au plus vite. Il faut sans doute mettre ces instructions en rapport avec l'établissement du tribunal de l'inquisition qui a suivi d'assez près, puisqu'il date de 1536⁽¹⁰⁰⁾.

Il semble que ce soit le Portugal qui ait fait traîner les négociations avec le Waṭṭāsīde. En 1536, le comte d'Alcaudete, toujours très bien renseigné, notait que le "roi de Fès" voulait faire la paix avec le roi de Portugal pour sept ans et qu'il lui avait

(96) Id., doc CLXVI, p. 645, déclaration de J. Rosales, s.l.n.d. (vers 21 sept 1534).

(97) Id., doc. CLXVII, p. 647, let de J. Rosales à D. João III, (Lisbonne), 23 sept. 1534.

(98) Ford J.D.M., Letters of John III, n° 126, p. 170, au comte de Castanheira, Evora, 20 mai 1534: "*averey por muyto servicio de Deus e meu, que Rosaales e Benzemmerro, e quaesquer Outros judeus Que nesta cidade andarem, se despachem e vam de meus Reynos o mais em breve que poder ser*".

(99) Id., n° 151, pp. 193-194, au comte de Castanheira, Evora, 8 janvier. 1535: "*queria que se fose e não andase mais neste Reino*".

(100) En effet la bulle qui l'avait institué en 1531 avait été annulée en 1533 pour vice de subreption.

dont deux Juifs, Benjamin et José de Najera : des étoffes de Bretagne, de Londres et de Hollande, de la soie, du safran, quatre livres en hébreu, des draps de lit, des vêtements et des armes⁽¹¹²⁾. Le premier étant sans doute à identifier avec Benjamin Najarim cité plus haut.

Dans les villes qui ont été en relations de commerce avec le Portugal avant même de conclure avec lui des traités qui les plaçaient sous sa suzeraineté, il y avait des Juifs. Jean Léon parle d'une centaine de maisons à Safi, Góis de quatre cents⁽¹¹³⁾. L'un et l'autre évoquent le rôle de ceux d'Azemmour dans la prise de la ville en 1513⁽¹¹⁴⁾. A Massa il y avait également des Juifs⁽¹¹⁵⁾. Il est à peu près certain qu'en raison de leur place dans la vie économique, ils ont été en relation avec des Portugais, avant même que ceux-ci ne s'emparent de ces lieux.

Il faut tenir compte d'un fait très important : l'attitude de D. Manuel vis-à-vis des Juifs a été différente au Portugal et au Maroc. A la demande des Rois Catholiques, aux suggestions desquels il était sensible, il a traité très durement en 1496 ceux qui avaient trouvé refuge dans son royaume, le plus proche de la Castille par la géographie et les coutumes et qui refusaient de se convertir. La cruauté de certaines décisions, celles concernant les enfants arrachés à leurs parents en particulier⁽¹¹⁶⁾, paraît s'expliquer par son désir de voir les Juifs se convertir et rester au Portugal. Il avait conscience de leur importance économique et du besoin que son royaume avait de leur activité, c'est pourquoi il a cherché par toutes sortes de moyens, y compris les plus inhumains, à s'opposer au départ de ceux qui refusaient la conversion⁽¹¹⁷⁾.

Dans les places du Maroc qui lui appartenaient, comme Safi et Azemmour et qui auraient pu être justiciables des mêmes mesures, non seulement les Juifs n'ont pas été contraints au baptême mais ils ont reçu des garanties. En 1499, le roi avait donné des ordres pour que les Juifs d'Arzila qui le désiraient puissent se rendre librement à Fès. Toutefois le capitaine, le comte de Borba, un homme de rapine, les fit emprisonner et ne leur permit de partir qu'en payant une rançon de 30 000 *reis*⁽¹¹⁸⁾. On ne sait si les *conversos* qu'on trouve dans cette ville après cette date⁽¹¹⁹⁾

(112) Suarez Fernandez. *Documentos referentes a las relaciones con Portugal*, t. II, pp. 391-395, M.J. Tavares, 1982, p. 287. Les livres semblent avoir été très recherchés au Maroc.

(113) Jean Léon l'Africain, 1956, p. 117. Góis, qui le suit d'assez près à propos de Safi, l'a peut-être mal lu (Gois D. de/Ricard R. *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, 1937, II-18, p. 28).

(114) Jean Léon l'Africain, 1956, pp. 117 et 126 Gois d. de/Ricard R. III-47, p. 108. Voir ci-dessous.

(115) Jean Léon l'Africain, 1956, p. 88 et S.I.H.M. Portugal t.I doc, XXXIX, pp. 237-238 (traduction pp. 244-245).

(116) Gois D. de, *Crónica*, 1949, t. I. pp. 41-43.

(117) Telle est l'interprétation de M.J. Tavares, *Os Judeus em Portugal no seculo XV*, 1982. pp. 252-257 et 483-49.

(118) Voir note 24. C'est un exemple de plus des exactions de ce personnage et de la façon dont les Juifs sont considérés, par les Chrétiens comme par les Musulmans, comme bons à pressurer.

(119) On trouve, entre autres Christaos Novos signalés par B. Rodrigues, Duarte Fernandes, Alvaro Dias Forgeron et son fils Fernao Dias espingardier, Francisco Rodrigues Jibre marchand (Anais, t.I, pp. 316, 324-325, 445).

LES PORTUGAIS ET LES JUIFS AU MAROC

On a très peu d'informations sur la place des Juifs au XV^{ème} siècle dans les relations du Portugal avec le Maroc.

Des Juifs du Portugal ont certainement été mêlés au commerce avec ce pays, mais il est tout à fait impossible de dire quelle y était leur part. On ne sait pas si les Juifs qui habitaient Ceuta, al-Qsar al-Sghir, Arzila et Tanger ont suivi les Musulmans dans leur exode lorsque les Portugais se sont emparés de ces villes, s'il en est resté au moins quelques uns ou si de nouveaux venus s'y sont installés.

En 1464, une exemption du droit du dixième sur les marchandises venant de Ceuta et d'Alcacer Ceguer, fut accordée au Juif *Josepe Alfaquem*, au même titre qu'aux habitants (*moradores*) de ces villes⁽¹⁰⁷⁾. On peut en inférer, sans certitude, qu'il résidait dans l'une des ces localités. Il paraît sûr du moins qu'il en exportait des marchandises vers le Portugal. Son neveu, qui était aussi son gendre, son homonyme et apparemment son successeur dans les affaires, et un autre gendre, Benjamin Najarim, résidant tous les deux à Lisbonne, obtinrent de D. João II le droit de commercer avec les Musulmans (*trautar em terra de Mouros*) de toutes les marchandises permises par l'Eglise sauf de celles dont le roi avait le monopole pour la traite de Guinée et de la Mina et dans les lieux où lui même trafiquait⁽¹⁰⁸⁾. Le nom du premier pourrait faire croire qu'il était maghrébin, mais ils pourraient aussi bien être tous deux de souche hispanique : Najarim signifiant de Najera. Quant au forgeron (*ferraira*) Mosse Caçuto, *morador* à Alcacer Ceguer et qui fait l'objet d'un contrat en 1466, il serait, d'après son patronyme, venu de la Péninsule⁽¹⁰⁹⁾. On connaît en effet le rôle de l'astronome Abraham Zacuto dans la préparation de l'expédition de Vasco de Gama.

En 1472 un Juif de Lisbonne, Guedelha Palaçano, *mercador e sevidor de D. Afonso V*, associé aux Génois Baptista Lomellino et Francesco Cabro, reçut l'autorisation de commercer directement ou par ses facteurs avec les Musulmans (*em terras de Mouros*) de toutes les marchandises excepté le fer, les armes, les bois, les cordages et autres matériaux destinés à la construction navale⁽¹¹⁰⁾. En 1479, José Negro, demeurant à Lisbonne, qui avait envoyé 153 marcs d'argent à Safi, en fraude et en violation des interdictions royales, obtint son pardon à la demande de Rui de Sousa, *almotacé mor*⁽¹¹¹⁾. En 1489 un corsaire espagnol, en s'emparant d'une caravelle qui allait de Lisbonne à Tanger, avait pris l'argent du roi destiné à la paie des soldes de cette place et des marchandises appartenant à des négociants portugais

(107) A.N.T.T., *Chancelaria de D. Afonso V*, livre 8, fol. 141 v°, Elvas, 9 juin 1464.

(108) Id., *Chancelarie de D. João II*, livre 26, fol. 122 v°, et livre 19 fol. 27 v°.

M.J., Tavares 1982, p. 287. En 1489, José Alfaquim aurait acheté en Berbérie de l'indigo et de la cire pour une valeur de 26 053 reis, selon une quittance donnée à Alfonso Eanes, almoxarife de Lisbonne, par D. Manoel (A.N.T.T., Estremadura, livre 2, fol. 4 v°; Braamcamp Freire A., "Cartas de quitação", *Archivo Hist port*, t.I 1903, p. 94).

(109) A.N.T.T. *Chancelaria de D. Afonos V*, liv; 14, fol. 73, Aviz, 22 mai 1466.

(110) Id., livre 37; fol. 91. RAU. V. "Una familia de mercadores italianos", pp. 33 et 49; M.J/ Tavares, 1982, p. 287.

(111) A.N.T.T., *Chancelaria de D. João II*, livre 2, fol. 76 Tavares M.J., 1982, p. 288.

que d'autres préféreraient garder et même resserrer les liens avec le Portugal. Ils ne faisaient en cela que suivre les attitudes des personnages qui étaient, ou prétendaient être, à la tête de la cité.

C'est en raison des services rendus et de ceux qu'il espérait que D. Manuel garantit le 4 mai 1509 aux Juifs de Safi qu'ils ne seraient pas expulsés ni obligés de se convertir au christianisme.

Si un jour le service du roi exigeait qu'ils fussent expulsés, ils auraient un délai de deux ans pour préparer leur départ et pourraient partir avec tous leurs biens⁽¹²⁶⁾. Le roi cherchait manifestement à calmer leur crainte de voir se répéter les événements d'Espagne. Il semble bien qu'avec ces assurances des Juifs de cette cité devenue portugaise se montrèrent des collaborateurs zélés, au moins pendant quinze à vingt ans. Ils prirent notamment une part active à la défense de la ville lors du siège de décembre 1510-janvier 1511⁽¹²⁷⁾. Et c'est probablement cette attitude qui amena D. Manuel à se montrer encore plus libéral. Par la lettre du 2 janvier 1512, il leur accorda la liberté de choix entre la résidence, à condition de payer une once d'argent par maison et de départ où bon leur semblerait⁽¹²⁸⁾. De cette façon, on peut considérer aussi qu'il se débarrassait également de ceux qui ne voulaient pas collaborer.

Les sources ne concordent pas sur le rôle des Juifs d'Azemmour dans la conquête de la ville par les Portugais en 1513. Pour Jean Léon, ils "avaient conclu un accord avec le roi de Portugal pour lui livrer la ville à condition qu'il ne leur fût fait aucun mal" et ils "ouvrirent les portes avec le consentement général"⁽¹²⁹⁾. Selon un témoin, pendant la nuit, quand la population commença à fuir la ville investie par les Portugais, des Juifs sortirent également et vinrent prévenir le duc de Bragance⁽¹³⁰⁾. Le récit de Góis apporte des précisions intéressantes :

"Une fois la ville évacuée, comme il faisait encore nuit, un Juif qui habitait Azemmour, nommé Jacob Adibe, Portugais de nation, de ceux qui avaient quitté le royaume, appela du haut du mur Diogo Berrio... et il demanda sauvegarde pour aller parler au duc. Ce Juif, dès qu'il arriva, se mit à genoux et lui demanda sauvegarde pour sa vie et ses biens ainsi que pour ceux de tous les Juifs qui habitaient Azemmour, en récompense de l'avis qu'il lui apportait que la ville avait été évacuée. Le duc fit relever le Juif, et... il rendit grâce à Notre Seigneur Jésus Christ... et il concéda au Juif ce qu'il demandait"⁽¹³¹⁾.

(126) *S.I.H.M., Portugal* t.I, donc. XXXII, pp. 174-175. Si certains voulaient se convertir, ils pourraient vivre dans la loi juive jusqu'au jour du baptême.

(127) *S.I.H.M., Portugal* t. I. doc, pp. 284-296. Lettre de Nuno Fernandes de Ataíde, 4 janvier 1511.

(128) A.N.T.T, Livro de Místicos n° 6, fol. 104 v° - 105. Publ. par Tavim J.A. Os, *Judeus na Expansão portuguesa em Marrocos durante o século XVI, tese de mestrado*, Fac. d. L., Universidade Nova de Lisboa, 1991. t. II. p. 80.

(129) Jean Léon l'Africain, 1956, p. 126.

(130) *S.I.H.M., Portugal*, t. I. doc. LXXIV, p. 408, let de J.Pires à F. de Castro, 4 sept. 1513.

(131) D. de Góis/R. Ricard, III-47, p. 108.

ont pris la décision de se convertir à ce moment ou si antérieurement ils étaient déjà chrétiens.

Les gens de M^{assa} pouvaient rappeler en 1510 que "les Juifs étaient placés sous la protection du roi" pour lui réclamer la libération de l'un d'eux⁽¹²⁰⁾.

Si les documents sont rares avant le début du XVI^{ème} siècle, à partir de ce moment ils deviennent assez nombreux et permettent d'avoir quelques lumières sur la place des Juifs dans les entreprises portugaises.

Le premier point à examiner est le rôle qu'ils ont joué dans la conquête de Safi et d'Azemmour. Damião de Góis indique qu'à Safi un médecin juif qui se rendait au chevet de Garcia de Mello prenait discrètement les lettres que celui-ci lui remettait et allait les porter aux deux hommes qui se disputaient alors le pouvoir. °Alī Ben Washmān et Yahyā ū Ta^{cf}ūt : elles avertissaient chacun que son compétiteur voulait le tuer. Il y a tout lieu de croire que ce médecin, agent du plan machiavélique qui consistait à porter au paroxysme l'animosité entre les deux hommes afin d'éliminer l'un par l'autre, était le rabbin Abraham. Il est en effet qualifié de médecin dans un *alvara* de mai 1510⁽¹²¹⁾ et dans la décision royale de juin 1510 qui le nommait grand rabbin (*raby mór*) de Safi⁽¹²²⁾. Cette nomination revenait sur celle qui avait été faite d'Isaac Ben Zamiru et confirmait la décision antérieure de Diogo de Azambuja en sa faveur. Or, c'est ce dernier qui, avec Garcia de Mello, a pris possession de la ville par un mélange de ruse et de violence. L'idée vient tout naturellement qu'il a voulu récompenser celui dont la collaboration avait été précieuse. Damião de Góis dit du reste qu'un Juif nommé Rabi Abraham était son interprète⁽¹²³⁾. Le choix du grand rabbin, comme antérieurement celui du caïd⁽¹²⁴⁾, dans cette ville sujette appartenait aux Portugais.

Quoi qu'il en soit, l'indication d'une rivalité pour la direction de la communauté de Safi, qui ne semble pas avoir été unie, est confirmée par d'autres documents. Valentim Fernandes fait état d'une conspiration en l'année 1507 entre le caïd et le duc de San Lucar (autrement dit de Medina Sidonia) négociée par l'entremise d'un Juif⁽¹²⁵⁾. Ce fait montre que certains Juifs étaient favorables aux intérêts espagnols et

(120) S.I.H.M. Portugal, t. I, doc. XXXIX, p. 237, let des habitants de Massa à D. Manoel, 6 juill. 1510: "*al-Yahudin fi amān al-sultan*", (trad. 244).

(121) Baiãoa., Documentos do Corpo Cronologico relativos a Marrocos, 1925, p. 34: "*Raby Abraham judeu phisico, morador em Safim*".

(122) A.N.T.T, Livro das Ilhas, fol. 128 et v^o, let. patentes, Almeirim, 5 juin 1510.

(123) D. Gois de/R. Ricard, 1937, 11-18, p. 30 : il apprit "par l'intermédiaire d'un juif, nommé Rabi Abraham qui était son interprète, que quelques habitants de la ville projetaient de le tuer... il retourna au Castelo Real".

(124) "Le caïd ou seigneur de cette ville est un maure et il était toujours mis là de la main du roi de Portugal" (Cenival P. de-Monod T. Description de la côte d'Afrique 1938 ; p. 37).

(125) P. Cenival de-Monod. 1938, p. 37. La date est certainement fautive puisqu'il ajoute que le roi de Portugal agit si habilement que le caïd fut tué dans la mosquée "et aussi le Juif". Les habitants de Massa, dans leur lettre au roi, en 1510, évoquent l'amitié de Abd Ar-Rahman avec les Castillans : S.I.H.M., Portugal, t. I. doc. XXXIX, p. 235 (t. arabe; *sahabthu ma'a al-qaštilyyn*) et 241 (tard).

avril 1508 et décembre 1513 pour une somme de vingt-cinq mille *reis*, qui représentait le salaire de mille travailleurs aux travaux de mise en défense de la ville⁽¹³⁶⁾. L'exemption générale de droits sur les marchandises entrant ou sortant de Safi par voie de terre est très probable. Mais celles apportées ou emportées par mer devaient payer la *dizima* et d'autres taxes. Par faveur spéciale du roi, Isaac Ben Zamirū se vit exempter en juin 1509 du paiement de dix mille *reis* de droits sur des marchandises qu'il emportait alors de Lisbonne par mer⁽¹³⁷⁾.

La question se pose de savoir si l'impôt exigé des Juifs dans ces deux villes devenues portugaises était égal, supérieur ou inférieur à celui qu'ils devaient payer antérieurement aux autorités musulmans. Correspondait-il à ce qui était de règle au Portugal avant l'expulsion ?

La différence, maintes fois signalée sur divers plans, entre les places du nord et celles du sud se trouve lorsqu'on examine le nombre et le rôle des Juifs. C'est à peine s'il est fait mention de leur présence à Ceuta, Alcacer Ceguer, Tanger, tandis que des témoignages de leur activité abondent à Azemmour, Safi. A Arzila, et, à un moindre degré, Mazagan et Santa Crus, leur présence est avérée mais discrète. Il semble en effet que les communautés des deux ports principaux passés dès avant l'expulsion d'Espagne sous la tutelle du Portugal aient rayonné sur une région très vaste incluant Marrakech et s'étendant jusqu'au Tadla et au Sous.

Il est nécessaire cependant, si l'on veut bien comprendre les relations entre Portugais et Juifs, de distinguer différents niveaux et différents moments : l'opinion au Portugal était très largement défavorable aux Juifs et il y avait eu beaucoup d'oppositions à la décision de D. Manuel d'accueillir des expulsés des royaumes espagnols⁽¹³⁸⁾. La présence de ces réfugiés n'avait fait qu'exacerber l'hostilité déjà assez évidente de larges secteurs de la société. Les conversions forcées, dont on pouvait à juste titre suspecter la sincérité, avaient reporté sur les *conversos* tous ces sentiments que des incidents permettaient à des fanatiques d'exploiter, comme en témoignent les violences qui se déroulèrent à Lisbonne en 1506, à la suite d'une épidémie de peste qui avait troublé les esprits⁽¹³⁹⁾.

L'attitude de D. Manuel a été initialement favorable aux Juifs au Maroc parce qu'il avait besoin de leurs services et comptait bien les utiliser. Antérieurement, au Portugal, ne proposa-t-il pas à certains artisans (*ferreiros, latoeiros, malheros et armeiros*) de payer la moitié de la redevance de huit *cruzados* exigée de tous les immigrants de Castille s'ils acceptaient de se fixer⁽¹⁴⁰⁾ ?

(136) A. Braamcamp Freire, A Cartas de quitação, 1906, (t. IV), p. 478 : quittance pour Nuno Gato, *contador* de Safi du 20 mars 1508 au 15 janv. 1513.

(137) A. Baião, doc. do C.C., p. 32, alvara de D. Manoel, Evora, 13 juin 1509.

(138) M. Tavares, J. Ferro, "Revoltas contra os Judeus no Portugal medieval", *Revista de Historia das Ideias*, t. VI, 1984, pp. 161-173.

(139) Les fauteurs de troubles furent sévèrement châtiés par D. Manoel.

(140) D. de Gois, *Cronica*, 1949, p. 23.

Il semble que Jean Léon, en affirmant que les Juifs ont livré la ville, rapporte le point de vue marocain. On peut admettre que certaines apparences ont pu donner cours à cette croyance, mais il faut aussi se demander si l'on n'est pas devant un stéréotype, celui des Juifs qui ouvrent les portes aux assaillants⁽¹³²⁾. Il ne semble pas que les sources portugaises aient déguisé la réalité de l'évacuation par la population musulmane qui voulait s'enfuir pour éviter l'horreur d'un assaut, ou ne pas subir la loi des Chrétiens. Góis a naturellement relevé le rôle de messenger d'un Juif "portugais de nation", c'est à dire de langue et de culture portugaises. Cet homme aussi a eu peur et, pour éviter le pire, il s'est proposé d'aller trouver ceux à qui il pourrait parler. En contrepartie de la bonne nouvelle qu'il leur apportait, il a demandé, selon une coutume attestée, une faveur : avoir la vie sauve et la sécurité de ses biens. Bien que le service rendu ait été en un sens moins considérable que la franche collaboration de Rabi Abraham, il (ou son frère) a obtenu d'être, comme lui, nommé grand Rabbín. Par la suite il s'est avéré être également un auxiliaire utile de la politique portugaise.

Les Juifs d'Azemmour se sont vus accorder le 28 juin 1514 des franchises par D. Manuel. Ils ne paieraient de tribut annuel qu'une once (*uqiya*), équivalant à trois cent vingt *reis* par maison. Ils ne seraient pas soumis à la taxe du dixième ni à aucun autre droit sur les marchandises qu'ils apporteraient par voie terrestre de la "terre des Maures" dans la ville et pourraient les y vendre librement, sans payer aucun droit. De même ils jouiraient de la franchise pour toutes les marchandises qu'ils feraient sortir par voie de terre où ils voudraient et seraient exemptés du dixième et de tout droit par le bon plaisir du roi (*porque assi nos praz*). Par contre ils devraient payer le dixième et toutes autres taxes pour tout ce qui arriverait ou partirait par mer⁽¹³³⁾. Si ces privilèges récompensaient ceux qui étaient demeurés dans la ville ils visaient aussi à développer par leur intermédiaire le commerce avec l'intérieur des terres.

Il paraît vraisemblable que les Juifs de Safi aient bénéficié antérieurement de dispositions équivalentes. Par une allusion dans une lettre on sait qu'ils payaient également une once, par maison probablement⁽¹³⁴⁾. Est-ce cet impôt (*peyta*) qui a fait l'objet de négociations à Lisbonne avant mars 1510, entre un membre de la famille Ben Zamirū, Maïl et le roi⁽¹³⁵⁾? ou bien était-ce une de ces contributions occasionnelles auxquelles les communautés étaient soumises par les princes chrétiens également? La lettre de Rabi Abraham évoque le montant que chacun devra payer, la question des répartiteurs et revendique la responsabilité de la répartition comme relevant de sa charge. La communauté de Safi a contribué entre

(132) Jean Léon devait connaître notamment la tradition qui courait à propos de la conquête de l'Espagne par les Musulmans.

(133) M.A. Lima Cruz, "Documentos ineditos para a historia dos Portugueses em Azamor", *Arquivos do Centro cultural Portugues*, t. II, 1970, doc. XII, pp. 138-139.

(134) S.I.H.M., *Portugal* t. II. doc. LXIV, p. 252, let. de l'évêque de Safi à D. Manoel, Azemmour, 11 août 1519. Il dit n'avoir pas reçu "*as honcas dos Judeus*" dont le roi lui avait fait don pour la construction de l'église de Safi.

(135) A.N.T.T., C.G.A., n° 19, let. de Rabi Abraham, Safi 26 mars (1510): "*E Mayll que la esta espreveu ca que avya negociado com Sua Alteza ho caso de peyta dos Judeus*".

partagé. Les fonctions des capitaines les amenaient, en général, à avoir un point de vue très pragmatique et, par exemple, le capitaine d'Arzila déplorait en 1541 les conséquences fâcheuses des mesures d'expulsion sur l'accomplissement de certaines tâches et sur la vie des habitants. D'autre part, certains ne s'entendaient pas de la même façon avec tel ou tel individu, pour des raisons qu'on ne peut souvent démêler.

On connaît très mal les réactions des gens simples, des soldats. Un document de 1527 exprime un mécontentement envers des affairistes juifs qui avaient affermé le commerce avec comme contrepartie l'obligation d'effectuer le paiement des soldes, mais les individus visés ne l'étaient pas en tant que Juifs, puisque l'auteur de la lettre dit bien que les habitants d'Azemmour se sont réjouis à la nouvelle que ben Zamirū l'avait emporté sur eux⁽¹⁴⁷⁾. Que des Juifs aient été victimes d'agressions et de vols de la part de soldats de Safi ne prouve pas qu'ils en aient été des cibles particulières, car étaient dépouillés de préférence ceux qui étaient sans défense, Musulmans et Juifs⁽¹⁴⁸⁾.

Le clergé était le plus hostile. Le père Gonçalo Ribeiro de Almeida, prieur de Lagos, arrivé à Azemmour avec l'expédition du duc de Bragança, voyait d'un très mauvais œil les nouveaux chrétiens venir peupler cette conquête, vivre avec les Juifs, se reposer le samedi comme eux. Il prétendait un peu plus tard que les Juifs et les Marranes avaient obtenu par corruption, sans doute lors du *repartimento*, les bonnes maisons et les meilleurs emplacements dans la ville, alors que des chevaliers et des personnes honorables habitaient des masures⁽¹⁴⁹⁾. En 1541, à Arzila, l'ordre royal d'expulsion des Juifs a été remis au capitaine par un franciscain qui a prétendu le faire exécuter immédiatement, a eu des paroles très dures et a voulu devant lui souffleter un notable. D. Manuel Mascarenhas tint à se démarquer du zèle de ce moine qu'il jugeait plus cavalier que religieux⁽¹⁵⁰⁾. C'est ce capitaine qui insistait pour conserver des Juifs dans la ville.

Les Nouveaux Chrétiens (*Christãos Novos*), souvent artisans, semblent avoir été assez nombreux au Maroc, où ils pensaient pouvoir être plus libres et, pour certains, retourner à leur foi. On soupçonnait, non sans motifs dans certains cas, la sincérité de leur conversion⁽¹⁵¹⁾. L'un d'eux originaire de Beja, où il avait laissé

(147) S.I.H.M., *Portugal*, t. II, doc. CV, p. 420-421, let. de Mestre Rodrigo à D. João III, Azemmour, 15 nov. 1527.

(148) *Id.* t.II, doc XCII, p. 379, let. de G. de Mello à D. João III, Safi, 5 oct. 1526: "tomavam as capas e as bedems das costas aos Judeos e aos outros que os nom ssabyam defender". Les retards dans le paiement des soldes sont en partie responsables.

(149) M.A., Lima Cruz, 1970, doc. V. p. 130, let. de G. de Almeida à D. Manoel, Azemmour, 3 déc. (1513) et doc. IX, p. 134 du même au roi, 16 juin 1514: "os Judeus e Marranos, H (...) tem as boas casas e os chaãos no melhor lugar de cidade porque deram dinheiro e os cavaleiros e homeens honrados estam nos pardietros". Les biens des vaincus sont distribués aux vainqueurs par le repartimento.

(150) B. Rodrigues., 1919, t. II, doc. XVIII, p. 319, let. de D. Manoel Mascarenhas à D. João III, Arzila, 29 janv. 1541.

(151) C'est pourquoi l'éloge que fait l'auteur des *Anais*, de la constance dans sa foi du forgeron d'Arzila, Alvaro Dias, chrétien nouveau, prend tout son sens. B. Rodrigues t. I, pp. 325-326.

Avant la fin de son règne, son attitude s'est durcie. En 1519 il a fait sortir de Safi, en deux convois, un certain nombre de familles juives, parce qu'il estimait qu'elles étaient inutiles⁽¹⁴¹⁾. On sait qu'il venait de traverser une grave crise morale qui avait été tout près de le faire renoncer au trône, avant de faire le projet de se vouer à la croisade depuis l'Algarve⁽¹⁴²⁾. Il semble que sa piété très réelle l'ait rendu sensible aux représentations de membres du clergé et, d'autre part, que ses mariages espagnols aient facilité des pressions du royaume voisin.

L'évolution ainsi amorcée s'est poursuivie sous son successeur D. João III. L'inquisition a été établie au Portugal en 1536. Dès lors l'attitude des autorités s'est durcie au Maroc envers les Juifs et les *conversos*, objets de suspicion, ont vu leur liberté de mouvement restreinte.

Un point d'une lettre du roi à son ambassadeur auprès du Saint-Siège, Cristovão de Sousa, attire l'attention et peut éclairer l'atmosphère dans laquelle fut prise la décision d'expulser les Juifs des places d'Afrique. Il s'agissait de présenter au pape la perte de Santa Cruz. Dans le récit, l'accent est mis sur l'explosion d'une réserve de poudre qui avait ouvert une brèche et tué beaucoup de défenseurs : on présumait que ç'avait été le résultat de la trahison d'un Juif⁽¹⁴³⁾. Or, on ne trouve rien de tel dans la *Chronique de Santa Cruz* et il est impossible de savoir d'où provenait cette accusation formulée par le roi. Il est dit en 1541 dans les justifications de l'ordre d'expulsion des Juifs d'Azemmour, alors qu'on s'attendait à une attaque de cette ville, aussitôt après la chute de Santa Cruz, que "là où ne se trouvera personne qui ne soit chrétien, beaucoup plus certaine sera la faveur de Notre Seigneur"⁽¹⁴⁴⁾. Le même ordre d'expulsion était parvenu à Arzila en janvier de cette année au plus tard et le roi l'avait envisagée déjà sérieusement en 1536⁽¹⁴⁵⁾.

Sur le terrain, les officiers chargés d'exécuter la volonté du roi n'avaient pas nécessairement la même perception que lui. On a vu quelle avait été l'attitude du comte de Borba en 1499. Antonio Leite, capitaine d'Azemmour en 1530, ne faisait pas confiance aux Juifs qui négociaient une trêve entre le Portugal et le sultan de Fès : on ne devrait pas leur confier des affaires de cette importance, disait-il, parce qu'ils ne pensent qu'à leurs intérêts⁽¹⁴⁶⁾. Il est difficile de vérifier si ce jugement était

(141) *S.I.H.M., Portugal*, t. II, doc. LVII, p. 224 let. de D.N. Mascarenhas, Safi, s.d. (début 1519).

(142) D. de Gois de, R. Ricard, IV-26, pp. 176-177: "le Roi avait décidé d'aller résider au royaume d'Algarve, afin de pourvoir de là à la guerre d'Afrique", est-il dans le titre de chapitre. "A cette époque (1517), le Roi était occupé par la pensée de chercher à servir Dieu en renonçant aux affaires du monde, mais, détourné de ce dessein par les conseils de ceux à qui il en rendit compte, il prit la décision de s'établir dans le royaume d'Algarve, et avec les revenus de ce royaume et de la maîtrise du Christ, de mener de là la guerre sainte contre les Maures...".

(143) *S.I.H.M., Portugal*, t. III, doc. C, p. 360, let. de D. João III à Cr de Sousa, Lisbonne, avril 1541: "*ha presunção que foy traicam de hum Judeu*".

(144) *S.I.H.M., Portugal*, t. III; doc. XCIX, p. 352.

(145) *Id.* t. III, doc. XXII, p. 55, let. du comte de Redondo à D. João III, Arzila, 15 août 1536; D. Rodrigues, 1919, t. II, doc XVIII, pp. 319-320, let. de D. M. Mascarenhas à D. João III, Arzila, 29 janv. 1541.

(146) *S.I.H.M., Portugal*, t. II, doc. CXXV, p. 507, let. d'A. Leite à D. João III, Azemmour, 6 avril (1530): "*porque nam he gente que use de mais que de seus intereses*".

fonctionnait à partir des dénonciations qu'elle cherchait à susciter, notamment en publiant des "édits de la foi" qui répertoriaient, des pratiques considérées comme révélatrices⁽¹⁵⁵⁾.

Les relations entre les *Mouros de pazes* et les Juifs constituent un autre chapitre assez complexe et que nous connaissons fort mal. Il sera question plus bas de l'hostilité de Juifs de Safi, en particulier d'Abraham Ben Zamīrū, envers Yaḥyā ū Ta^cfūft. On ne peut pas en tirer une conclusion générale. On a en effet la trace, après la mort du *caïd* allié, d'un appel d'une tribu à la médiation du rabbin, ce qui paraît indiquer qu'il retrouvait dès ce moment un rôle dont il avait été privé par Yaḥyā.

On ne sait pas quelle pouvait être l'importance numérique de la population juive dans les différentes places portugaises ni comment elle y vivait. S'il y avait des Juifs dans les trois villes du Détroit, ils ne devaient y être ni nombreux ni très actifs, car les documents sont muets à leur sujet. C'est une confirmation d'une faible activité commerciale de ces places vouées à une fonction militaire, défensive, et de surcroît moins bien situées pour accéder au marché marocain que les ports de l'Atlantique.

Rodrigues n'en parle pour Arzila qu'à une seule occasion, et il s'agit d'un Juif de Fès. Cette ville devait cependant compter un certain nombre d'habitants juifs puisqu'il y avait une synagogue⁽¹⁵⁶⁾. En 1536, au moment où des conversations préluant à des négociations avec le Waṭṭāsīde étaient engagées, notamment par l'intermédiaire de Juifs, le capitaine, comte de Redondo, était d'avis que le roi ne fit rien pour les inquiéter⁽¹⁵⁷⁾. Dans les premiers jours de 1541, l'ordre d'expulsion étant arrivé, D. Manuel Mascarenhas représentait au roi qu'il serait beaucoup plus difficile d'être informé et que les habitants obligés de rembourser rapidement leurs emprunts se trouveraient dans la gêne⁽¹⁵⁸⁾.

En 1536, le capitaine de Mazagan disait ne pouvoir mettre en ligne pour défendre la ville que cent vingt hommes au plus, en incluant les jeunes gens et les vieux, les membres du clergé, les Juifs et autres⁽¹⁵⁹⁾.

Des indications plus nombreuses peuvent être données pour Azemmour. Le départ de ses habitants musulmans ainsi que le nombre restreint des Portugais rendaient nécessaire une réduction du périmètre défensif. On envisageait de se

(155) Voir p. ex. Ch. Amiel, "Crypto-judaïsme et inquisition. La matière juive dans les édits de la foi des inquisitions ibériques", *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CCX, 1993, pp. 145-168.

(156) R. Ricard., "Une évocation de la synagogue d'Arzila au XVI^{ème} siècle", *Hesperis*, t. XXVI, 1939, pp. 99-100. Le silence de B. Rodrigues pourrait s'expliquer par le fait qu'il était converso, hypothèse suggérée par M. J. Tavares, 1986, p. 3, note 4.

(157) *S.I.H.M., Portugal*, t. III, doc. XXII, p. 55, let. du comte de Redondo à D. João III, Arzila, 15 août 1536: "*Eparecer-m'ya bem por agora nom maodar V.A bollyr com os Judeus emcoanto se estes negocyos atrem por elles, e depoyz fiqua tempo pera tudo ho que mander*". Le roi s'était-il déjà ouvert au capitaine sur son intention d'expulser les Juifs ?

(158) B. Rodrigues 1919, t. II, doc. XVIII, pp. 319-320, let. de D. M. Mascarenhas à D. João III, Arzila, 29 janv. 1541.

(159) *S.I.H.M., Portugal*, t. III, doc. XXV, p. 64, let. de M. de Sande à D. João III, Mazagan, 21 sept. 1536.

femme et enfants, était venu à Safi pour gagner sa vie en pratiquant un métier qui n'est pas précisé. On commença à murmurer qu'il avait l'intention de passer en terre des Maures ; quelqu'un vint le dénoncer au capitaine qui le fit emprisonner, le menaça du fouet pour mieux lui extorquer vingt *cruzados*. Le malheureux n'en put payer que dix, les autres furent donnés par des Nouveaux Chrétiens dont l'auteur de la lettre au roi qui nous fait connaître l'affaire, Mestre Rodrigo, qui s'affirmait ainsi comme l'un d'eux⁽¹⁵²⁾. Les choses en restèrent là, car à cette date, 1527, l'inquisition ne sévissait pas encore. Mais à partir de son installation au Portugal l'attitude envers les Juifs du Maroc se durcit. Les premières cibles furent évidemment les *conversos*.

Dans un mémoire de 1539, João Afonso dénonçait ceux qui en grand nombre se joignaient aux marchands qui allaient en terre d'Islam, retrouvaient leurs parents et retournaient au judaïsme. Ils y demeuraient ensuite et ils pratiquaient leur art, fabriquant des fers de lance, des arbalètes et des espingardes⁽¹⁵³⁾.

Trois ans plus tard, Bastião de Vargas consacrait une lettre entière à cette question, sans doute en réponse à une préoccupation de plus en plus obsédante des autorités. Beaucoup de *Cristãos Novos* étaient marchands, disait-il, et allaient à Fès où certains étaient redevenus Juifs et étaient demeurés. L'explication était que, comme les autres marchands, ils logeaient pour la plupart dans la Juiverie. Le remède était de donner l'ordre aux capitaines d'interdire absolument aux Nouveaux Chrétiens de se rendre en pays musulman, y compris à ceux qui vivaient dans les places que le Portugal avait encore à cette date. S'ils prétendaient qu'ils n'auraient plus de quoi vivre, puisqu'ils étaient tous ou presque marchands, on pourrait leur objecter qu'ils devraient apporter leurs marchandises dans les places portugaises où Musulmans ou Juifs du pays viendraient les acheter. Ces gens étaient en outre responsables d'autres troubles: prenant des marchandises à crédit et ne les payant pas, apportant des produits défendus par le pape et causant mille autres maux. L'interdiction qui les toucherait ne risquait en aucune façon de porter atteinte à la paix et aux bonnes relations avec le royaume de Fès. Puisqu'on empêchait au Portugal un juif de Safi d'avoir des conversations avec les Chrétiens Nouveaux, il était encore plus nécessaire d'interdire à ces derniers de venir en pays musulman parler à des Juifs, pour le devenir, comme déjà certains l'étaient devenus. Pour plus de sûreté il fallait leur interdire aussi les déplacements entre Tanger et Arzila, car, en route, ils soudoyaient les muletiers musulmans pour qu'ils les conduisent à Tétouan où ils se faisaient Juifs, comme venaient de le faire certains originaires de Lamego. Et Bastião de Vargas concluait qu'il voulait décharger sa conscience, servir Dieu et son roi et ne pas encourir l'excommunication que la Sainte Inquisition prononçait contre ceux qui ne révélaient pas ce qu'ils savaient⁽¹⁵⁴⁾. On sait en effet qu'elle

(152) *S.I.H.M., Portugal*, t. II, doc. CV. p. 423 let de Mestre Rodrigo à D. João III, Azemmour, 15 nov. 1527. Il était médecin, comme beaucoup de *conversos*.

(153) *Id.* t. III, doc LXIII, p. 222, mémoire de J. Afonso, Safi, 25 sept. 1539. Cette crainte est déjà exprimée en 1596 par des conseillers de D. Manuel : D. Gois de, *Cronica*, 1949, pp. 23-24.

(154) *Id.* t. IV, doc. XX, pp. 55-57, let. de B. de Vargas à D. João III, Fès, 6 juin 1542.

LES JUIFS AU SERVICE DES PORTUGAIS.

La participation d'un contingent relativement important de Juifs à la défense de Safi assiégée par les tribus de la région dans les derniers jours de 1510 prouve leur engagement résolu aux côtés des Portugais dont certains paraissent du reste un peu surpris de cette ardeur martiale. Non seulement les Juifs n'ont pas fui la ville, disent-ils, mais ils ont pris les armes et ont été rejoints par des coreligionnaires d'Azemmour⁽¹⁶⁶⁾. Ils ont assuré la défense d'un secteur assez développé des remparts (*hum grande lança*), de la *qaşba* vers Garniz, soit douze tours et deux cent quatre brasses de mur, Isaac Ben Zamîrû et Mail à leur tête, sous le commandement de D. Rodrigo de Noronha⁽¹⁶⁷⁾. On peut croire que beaucoup d'entre eux devaient avoir de la satisfaction à porter les armes et à s'affirmer de cette manière, en face de gens qui leur déniaient ce droit.

En dehors de cet épisode exceptionnel, les Juifs ont coopéré de bien des manières avec les Portugais. Il ne s'agit pas seulement de ceux qui vivaient dans les *lugares de alem*, car leurs réseaux familiaux, leurs relations d'affaires, ont été d'une grande utilité.

Compte tenu du dépeuplement de Safi et d'Azemmour abandonnées, la seconde surtout, par la presque totalité de la population musulmane, les Juifs ont donc représenté dans ces deux villes une proportion assez forte des habitants permanents (*moradores*). Leur importance qualitative est encore plus notable, car ils avaient des fonctions économiques irremplaçables.

Plus que les artisans exerçant différents métiers, en particulier celui de forgeron, les commerçants pesaient très lourd. On a déjà pu se rendre compte, par la charte de privilèges octroyée aux Juifs d'Azemmour, de la façon dont D. Manuel les intégrait à son système commercial. Les commerçants portugais étaient du reste peu nombreux et le commerce était dans de très larges proportions un monopole royal. Les négociants indépendants ou les facteurs du roi auraient eu, pour des raisons évidentes, beaucoup de difficultés à pénétrer dans le marché intérieur marocain. Il était bien plus pratique de confier aux Juifs la vente des produits importés du Portugal et l'achat des denrées qui intéressaient son économie.

A vrai dire, les Portugais n'avaient pas d'autre solution que de passer par le réseau commercial juif. C'est ce qu'ils avaient fait depuis le milieu du XV^{ème} siècle pour se fournir en marchandises indispensables à la traite d'Arguin et de Guinée, principalement à partir d'Azemmour et de Safi⁽¹⁶⁸⁾. En voyant à travers quelques

(166) J. Mendoça, de, *Jornada de Africa*, 1607, fol. 90 : deux cents hommes bien équipés seraient venus d'Azemmour sur deux navires. L'auteur leur attribue le mérite d'avoir provoqué la retraite des assiégeants à la suite d'une sortie de nuit très hardie et meurtrière qu'ils firent. Cette version qui grossit le rôle des Juifs pourrait provenir du Mellah de Fès où il a séjourné pendant sa captivité.

(167) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. XLV, p. 273, let. de N. Gato à D. Manoel, Safi, 3 janv. 1511. Cf. doc. XLVII, p. 288, let. de N. Fernandes de Ataide, Safi, 4 janv. 1511.

(168) On peut noter que, de manière analogue, dans le royaume de Grenade les Juifs avaient été intermédiaires entre les Génois et la population locale (HEERS J., "Le royaume de Grenade et la politique marchande Gênes en Occident", le Moyen Age, 1957, p. 104).

replier sur la *qaşba* (*o castela*). Dans une lettre de 1516 sur la réorganisation de l'espace de cette ville, le capitaine Simão Corrêa estimait que la juiverie (*ha judaria*) pourrait trouver place facilement dans la nouvelle enceinte, tous les Juifs de la ville pourraient se réunir dans une rue ou deux. Ils avaient demandé par Yahyā Adibe que le roi leur donnât, le long du rempart qui bordait la rivière, deux ou trois rues allant directement à la forteresse où, en cas de danger, ils pourraient se réfugier et dans lesquelles ils s'arran-geraient⁽¹⁶⁰⁾. Il semble par conséquent qu'ils vivaient regroupés, sans y être contraints par une règle administrative. C'était peut-être déjà le cas antérieurement à l'occupation portugaise.

Un peu plus tard, examinant les effectifs dont il disposait pour la défense, Simão Corrêa, ajoutait aux huit cents hommes, Portugais et étrangers en état de combattre, une centaine de Juifs et vingt Musulmans⁽¹⁶¹⁾. La part de la population juive dans cette ville était plus importante que ne le laisserait croire le rapport entre les chiffres de combattants, car beaucoup de Portugais, soldats, ne devaient pas vivre en famille, à la différence des Juifs. Compte tenu des coefficients habituels, on peut estimer que ceux-ci étaient environ cinq cents ou plus. Cette proportion se trouve confirmée par l'évêque de Safi au moment où il s'activait pour faire construire un pont sur l'Oum Er-Rbia. Il disait pouvoir compter sur la participation financière des Juifs et escomptait obtenir d'eux cent cinquante *crusados* sur les cinq cents ou sept cents nécessaires⁽¹⁶²⁾. Le poids économique et social des Juifs dans cette ville se traduisait par le fait que le samedi, jour où ils fermaient leurs boutiques, les affaires se réduisaient, au point que les autres commerçants étaient amenés à faire de même ce qui scandalisait, comme on l'a vu, le prieur de Lagos⁽¹⁶³⁾. Ceci étant, des différences sociales apparaissent au sein de cette communauté. Tous n'étaient pas marchands ni fortunés comme les quatre associés d'Alvaro do Cadaval qui avaient investi 40 000 reis dans l'achat d'un marabout (*alfaquer dos Mouros*) dont ils espéraient avec lui tirer une forte rançon⁽¹⁶⁴⁾. Il y avait des gens modestes comme ces pêcheurs que signale un document de 1519⁽¹⁶⁵⁾, mais en général les sources n'en parlent pas.

(160) *S.I.H.M., Portugal*, t. II, doc. IX, p. 40, let. de S. Corrêa à D. Manoel, Azemmour, 3 octobre 1516, Cf. t. I, doc LXXXIII, p. 458, let. de Lud à D. Manoel vers le 5 déc. 1513: des Musulmans qui ont quitté la ville demandent à y revenir et qu'on leur accorde un coin près de celui où se tiendraient les Juifs (*huum cabo cerqua donde esteverem os Judeus*).

(161) *Id.*, t. II, doc. XXIV, p. 86, let. de S. Corrêa à D. Manoel, Azemmour, 20 mai (1517): "*Judeus que seram cem omens*".

(162) *Id.* t. II, doc. LXIV, p. 253, let de l'évêque de Safi à D. Manoel, Azemmour, 11 août 1519 : *Os Judeus me ouveram de dar el cruzados de maneira que ouvera d'ajuntar bj ou bij' cruzados com os quaes a ouvera de fazer*. Cf. doc. LXIII, p. 248, let. de D.A. de Noronha, Azemmour, 11 juil. (1519), au sujet du pont projeté: "*he asy hos Judeus tãobem dão boa ajuda pera yso*".

(163) M. A. Lima Cruz, 1970, doc. V, p. 130, let de G. de Almeida à D. Manoel, Azemmour, 3 déc. (1513).

(164) *S.I.H.M., Portugal*, t. II, doc. XXII, p. 80, let. d'A. do Cadaval à D. Manoel, Azemmour, 10 mai (1517). Il avait acheté ce Musulman 100 000 reis et précisait que "*Quatro Judeos tem nele os coarenta myi reaes*".

(165) *Id.*, t. II, doc. LXVI, p. 262, let. de D. A. de Noronha à D. Manoel, Azemmour, 15 dec. (1519): "*Judeus pescadores da barra d'esta cidade*".

des notables musulmans otages, avant de recueillir leur témoignages⁽¹⁷⁶⁾. Il est bien possible que ç'ait été au moment où Yaḥyā Adibe avait momentanément été privé de sa charge au profit d'un certain Duarte Lopez. Il l'a retrouvée après que celui-ci ait été relevé de sa fonction, le 2 octobre 1520⁽¹⁷⁷⁾, et l'exerçait encore en 1530⁽¹⁷⁸⁾. Abraham Ben Zamīrū fut nommé le 14 octobre 1527 à la même fonction pour Mazagan, avec un traitement égal à celui des interprètes de Safi et d'Azemmour⁽¹⁷⁹⁾. En 1541, le capitaine de Safi, implorait le roi de lui donner le moyen de rétribuer "*hum Judeu per nome Yusefe Levy, lingua e escrivao d'aravya*", digne d'attention en raison des grands services qu'il rendait et qui en avait besoin parce qu'il ne faisait pas de commerce comme les autres Juifs, il ne se rendait pas dans le pays des Maures⁽¹⁸⁰⁾. Yusef Lévy avait traduit une lettre d'Aḥmad al-^cArej en 1538⁽¹⁸¹⁾.

Ces interprètes étaient nécessairement des hommes de confiance⁽¹⁸²⁾. Ils ne se limitaient pas à la simple traduction orale ou écrite, participaient aux conversations, aux négociations. Ils pouvaient très naturellement être chargés de certaines missions. On en a de multiples exemples.

Le rabbin Abraham a participé activement à des négociations qui se sont déroulées, en 1510 probablement, avec les gens d'Azemmour qui avaient cherché à se soustraire à la tutelle portugaise. Il semble avoir apporté au Portugal le texte du traité qu'ils avaient signé⁽¹⁸³⁾. Le siège de Safi a interrompu son activité, mais pour peu de temps. Il écrivait à D. Manuel le 3 janvier 1511 qu'il était en pourparlers avec les gens d'al-Madina al-Gharbiyya pour la cession de Tarter⁽¹⁸⁴⁾, un "château" qui leur appartenait, et de la *Casa de Cavaleira*. Comme Nuno Fernandes leur avait refusé l'*aman*, ils lui demandaient, connaissant son rôle dans la soumission d'Azemmour, d'intercéder auprès du roi. Il donnait la substance des propositions de soumission d'Arabes de Mazagan et, ce qui montre qu'il était impliqué dans les conversations, il demandait une lettre de créance pour conduire des négociations

(176) M. A Lima Cruz, 1970, doc. XXI, p. 152, *Auto do contador Marin Vaz*, Azemmour, 15 févr. 1519.

(177) Confirmation par D. João III le 8 sept. 1524, publiée par Sousa Viterbo.

(178) S.I.H.M., *Portugal*, t. II, doc. CXXXI, p. 532, let. de A. Leite, Azemmour, 20 juin 1530: "*Hahe Adibe, Judeu que he lingua d'el Rey noso senhor aquy*".

(179) Sousa Viterbo, 1905, p. 23, a publié le texte des lettres patentes de D. João III donnant "*o hoficio de lingoa em a minha villa de Mazagan*"... à "*Abram Bemzamero, judeu, morador na minha cidade de Safym*".

(180) S.I.H.M., *Portugal*, t. III, doc. CXV, p. 419, let. de H. de Noronha à D. João III, Safi, 4 juin 1541: "*nao trata como hos outros Judeus, nem vay a tera de Mouras*".

Son père ayant été mis à mort par Muhammad Shaykh pour avoir renseigné les Portugais de Santa Cruz, il craint de se rendre dans les terres du Sharif.

(181) *Id.* t., III, doc. L, p. 140, let d'Aḥmad al-'arḡ, 30 zu-l-kada 944/30 avril 1538: "*foi tirada por lusefe Levy, lingoa e esprivao d'aravya, o qual asynou aqui*".

(182) *Id.* t. II, doc. IX, p. 40, let. de S. Corrêa, Azemmour, 3 octobre 1516. "*Ahe Adybe que he bom servidor de Vosa Alteza e acho omem certa*".

(183) D. de Gois, R. Ricard., III-46, p. 98. Cf. S.I.H.M., *Portugal*, t. I, doc. XXXVIII, p. 231, let. de João Lopes, Azemmour, 1er juillet 1510: "*o concerto que levou Raby Abram*".

(184) Les vestiges de ce château sont signalés sur la carte au 1/50 000^e Sidi Smaïne, près de la mer, approximativement X = 252,3, Y = 187,2.

documents du XVI^{ème} siècle comment fonctionnait ce système commercial, on doit bien penser qu'il n'a pas été improvisé au lendemain de l'occupation militaire de Safi et d'Azemmour. Il n'y avait aucune raison ni aucune possibilité de rompre une alliance économique qui avait apporté des avantages aux deux parties. Les intérêts communs expliquent assez que les Juifs de ces deux villes en aient facilité la prise de possession aux Portugais et aient ensuite coopéré assez étroitement avec eux. Cette solidarité a frappé Pierre de Piton qui a vu ses effets s'étendre sur les milieux dirigeants marocains: "Les Juifs ne bougent de Portugays" constatait-il⁽¹⁶⁹⁾.

Ils ont exercé diverses fonctions d'intermédiaires qui n'étaient pas toutes d'ordre économique. Ils ont été interprètes et traducteurs et sont passés de là tout naturellement à un rôle de négociateur, d'agents diplomatiques. D'autre part, l'étendue de leurs relations, la correspondance qu'ils entretenaient avec les milieux d'affaires, la facilité avec laquelle ils pouvaient se déplacer dans le pays ont fait d'eux des informateurs de première importance.

Une bonne partie des interprètes (*linguas*) qui nous sont connus sont des Juifs. Ce n'est pas surprenant, car ceux qui venaient du Sud de l'Espagne avaient été en relations avec les Musulmans. Depuis longtemps déjà, des Juifs étaient interprètes des souverains chrétiens, des rois d'Aragon en particulier, mais aussi à Grenade⁽¹⁷⁰⁾. Nous avons déjà rencontré dans ce rôle le rabbin Abraham. La preuve matérielle de son activité existe dans la traduction qui semble de sa main d'une lettre de Yahyā ū Ta[°]fūft⁽¹⁷¹⁾. Maïr ben Zamīrū a aussi traduit une lettre adressée aux *shaykh*-s des °Abda en 1517⁽¹⁷²⁾. Musa (ou Muši) Dardeiro (ou Dardero) assassiné en 1512 à al-Madīna al-Gharbiya était interprète⁽¹⁷³⁾. C'est sans doute la raison pour laquelle une pension annuelle de six mille quatre cents reis lui avait été allouée en 1510⁽¹⁷⁴⁾.

Un membre de la famille Adibe, Yahyā, a été nommé par le roi le 9 septembre 1514 interprète d'Azemmour avec un traitement annuel de quatre mille *reis*⁽¹⁷⁵⁾. En 1519, on voit dans cette ville un certain Jucefe Menahem, *mercador morador nesta cidade*, faire office d'interprète lorsqu'il a fallu faire prêter serment "selon leur loi" à

(169) *S.I.H.M., France*, t. I, doc V, p. 16, relation de P. de Piton. Il explique que les présents envoyés par François 1er n'ont pas été appréciés: "il faut que vous entendés que ils sont castilliennisés, car les Portugays n'en bougent et aussi les Juifs ne bougent de Portugays".

(170) R. Arié, 1973, p. 334; M.A. Bel Bravo, "Algunos datos sobre judios granadinos en visperas de la conquista", *Andalucia entre Oriente y Occidente*, 1988, pp. 729-730.

(171) A.N.T.T., *Fragments Doc de Marrocos*, maço 1, n° 47.

(172) *S.I.H.M., Portugal*, t. II, doc. XXVII, p. 95, et pp. 96-97 (traduction), note 2 p. 97: il existe une traduction (A.N.T.T., C.G.A, n° 31), qui porte la mention: "Mayr a tresladou" (c'est Maïr qui a traduit cette lettre).

(173) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. LXIV, p. 368, let. de H. Gonçalves, Safi, 15 déc. 1512: "Senhor, ssabera V. A que Dardero, judeu, lyngua, mataram ero Almedyna os Mouros".

(174) A.N.T.T., *Corpo Cronol*, parte 2, maço 21, n° 6, *S.I.H.M., Portugal*, t.I. p. 305, note 1.

(175) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, p. 609, note 1. (Le texte de cette nomination a été publié par Sousa Viterbo; "Noticia de alguns arabistas..." O Instituto, 1905, pp. 13-14).

Son nom est ici transcrit *Ayheya* ou *Ahe* comme sur la mention suscrite sur une lettre qu'il a adressée au roi le 25 janvier 1516: "d'Ahe Adybe seu Judeu e lymgoa d'Azamor". (*S.I.G.H.M., Portugal*, t. II, doc. XVI, p. 60).

en secret par ce Juif est inconnue. S'en méfiait-il? ou plutôt cet agent n'était-il pas chargé de recueillir grâce à son incognito des informations auprès de l'entourage⁽²⁰⁸⁾?

Au fur et à mesure que les postes d'observation se réduisaient et que l'emprise portugaise sur les tribus diminuait, la nécessité absolue de conserver les filières juives comme moyen d'information s'est imposée aux responsables locaux. C'est particulièrement évident en 1542 à Arzila. Au moment où l'ordre était venu d'en expulser les Juifs, D. Manuel Mascarenhas venait de recevoir de Jacob Rute qui avait eu une conversation avec le *caïd* d'al-Qsar al-Kabir, une lettre passée, pour plus de sécurité, par son frère qui résidait à Arzila et écrite en hébreu. Il concluait ainsi.

“Seigneur, à cause de ces avis qui sont si utiles au service de Votre Altesse, il me semble qu'elle devrait consentir qu'il y ait dans cette ville quatre ou cinq maisons de Juifs au moins, des plus riches qui font ici du commerce (et sont) avec leurs biens, parce que je certifie à Votre Altesse que, si quelques Juifs ne vivent pas ici, nous vivons la plupart du temps dans les ténèbres, parce qu'on ne peut rien savoir et n'être avisé que par eux de tout ce qui arrive là-bas”⁽²⁰⁹⁾.

C'était souvent par la correspondance échangée entre les commerçants juifs pour leurs affaires que les informations parvenaient : nouvelles générales utiles, voire indispensables, aux marchands et financiers comme aux politiques, ou messages adressés aux autorités portugaises par des informateurs rétribués ou non. C'est du reste à cette formule qu'il fallut recourir lorsque, en dépit des efforts du capitaine, les Juifs furent expulsés. Francisco de Maris écrivait le 1^{er} août 1546 qu'environ un mois auparavant était parti d'Arzila un Juif à qui il avait donné quinze crusados, et que celui-ci avait écrit des nouvelles de Fès⁽²¹⁰⁾. Lorsque le Portugal n'eut plus conservé que Mazagan, Tanger et Ceuta, les capitaines continuèrent à recourir aux renseignements des Juifs. Ainsi, le 6 octobre 1554, Bernardim de Carvalho, envoyait de Tanger au roi les nouvelles sur la reprise de Fès par le *Sharif* qu'il tenait d'un Juif venu dans une caravane d'Arzila et d'al-Qsar al-Kabir, nouvelles qu'il lui avait payées un bon prix (*pagando ih'o mui bem*)⁽²¹¹⁾. Un service très voisin,

(208) *Id.*, t. II, doc. CX, p. 439, let de A. Leitão de Gamboa à D. João III, Santa Cruz, 3 avril 1528: “fiz lla hir o dito Duarte Lopez, e com elle hum Judeu parente de Bezamero, ysto dessemulado”.

(209) B. Rodrigues, 1919, t. II, doc. XXXVIII, pp. 357-358, let. de D. Manoel Mascarenhas à D. João III, Arzila, 20 déc 1542: “*Senhor, por causa destes avisos que tão to cumprem ha serviço de vosa alteza me parecia que devia de consintir que nesta villa houvese quatro ou cinco casas de judeus ao menos estes rriquos que haquy tratam com suas fazendas porque certefiquo a vosa alteza que sem viverem aqui allguns judeus vivemos ho majs de tempo has escuras por que não se pode saber cousa d'avizo senão por elles de tudo ho qe qua soceder*”.

(210) *S.I.H.M., Portugal*, t. IV, doc. LVII, p. 196, let. de Fr. de Maris à R. Carvalho, Arzila, 1^{er} août 1546.

(211) *Id.*, t. V, doc. X, p. 27. Voir aussi t. IV, doc. LXXVI, p. 260, let de J. Pimentel à D. João III, Ceuta, 14 février. 1548: “*de Tituão Diz huum Judeu que me trouxe este rrequado...*”; *Id.*, t. V, doc. XIV, p. 42, let d'A. de Carvalho à P. de Alcaçova Carneiro, Mazagan, 25 oct. 1555: “*tenho-o sabido por Judeos em segredo e por Mouros e Cristãos*”; doc. XXXVII, p. 110, let. de J. de Meneses à P. de Alcaçova Carneiro, Tanger, 19 août 1566: “*quando aquy cheguey me dixe hum Judeu que lhe dixera*”.

était toujours avisé par ses parents et ses amis à Marrakech. Du reste, ajoutait-il, son père, Maïr Levy, avait été tué par le *Sharîf* "roi du Sous" parce qu'il faisait parvenir beaucoup d'avis au Cabo de Gué⁽²⁰⁰⁾.

Très souvent, en effet, les nouvelles que transmettaient les capitaines au roi leur étaient apportées par des Juifs. L'un d'eux a prévenu Nuno Fernandes en mars 1514 que des douars qui se trouvaient près d'al-Madîna avaient levé le camp et étaient partis vers les terres tenues par les Musulmans⁽²⁰¹⁾. Selon Góis, le capitaine fut averti l'année suivante par Yusef Ben Zamîrû de la présence du *Sharîf* dans Marrakech, ce qui le détermina à attaquer la ville⁽²⁰²⁾. En avril 1530, des Chrétiens et des Juifs envoyèrent l'avis de Fès que le Waṭṭāsîde allait marcher contre Azemmour⁽²⁰³⁾. Des Juifs du Tadla qui écrivaient à ceux d'Azemmour avec lesquels ils étaient en affaires, confirmèrent ces nouvelles à D. Pedro Mascarenhas qui venait de prendre le commandement de la place⁽²⁰⁴⁾. Le capitaine craignait, à juste titre, que ses préparatifs fussent connus de Fès par la même voie⁽²⁰⁵⁾. En février 1538 arrivèrent des Juifs de Marrakech qui lui apportaient des lettres dont certaines venaient de captifs⁽²⁰⁶⁾. Ils n'ont fait ici que porter des messages, comme il était habituel aux marchands de le faire.

Certaines fois les capitaines eux-mêmes chargeaient les Juifs de chercher des informations. En août 1517, D. Nuno Mascarenhas, pour savoir ce que le "roi de Fès" préparait, a envoyé des lettres à des Juifs de Marrakech en espérant avoir par eux des nouvelles plus certaines⁽²⁰⁷⁾. Un cas curieux est la mission confiée à un membre de la famille Zamîru par le capitaine de Santa Cruz en 1528. A la demande du *Sharîf*, d'envoyer quelqu'un pour avoir avec lui des conversations en vue de la paix, il désigna Duarte Lopez, qui convenait puisqu'il avait été interprète d'Azemmour, et de plus était disponible. La raison pour laquelle il le fit accompagner

(200) *Id.* t. III, doc. CXV, pp. 419 et 421, let. de H. de Noronha à D. João III, Safi, 4 juin 1541, Maïl ou Maïr Lévy, gros négociant, était en affaires avec les Portugais de Safi en 1514. Voir ci-dessous.

(201) *Id.* t. I, doc. XCIV, p. 512, let. de N. Fernandes à D. João de Meneses, Safi 23 (mars 1514).

(202) D. Gois de ; R. Ricard., p. 143 : le traducteur a corrigé Incet en Yusef.

(203) *S.I.H.M., Portugal*, t. II, doc. CXXVII, p. 517, let. de L. de Freitas à D. João III, Azemmour, 23 avril 1530.

(204) *Id.* t. II, doc. CXXX, pp. 527 et 528, let. de D. Pedro Mascarenhas à D. João III, Azemmour, 9 juin 1530 : "viera recado de Tedola e asy hua cafila de Cele, que dam a mesma nova Judeus que de la sobrevem a outros d'aquy" Et plus loin "Eu vy outras cartas de Judeus de laa a outros d'esta cidade que dizem a mesma nova".

(205) *Id.* doc. CXXXII, p. 542, let. de D. P. Mascarenhas à D. João III, Azemmour, 20 juin 1530: "porque se nam pode niso ter segredo a se que nao saiba logo em Fez pelos Mouros e Judeus d'aquy".

(206) *Id.* t. III, doc. XLIX, pp. 137-138, let. de B. Alvares à D. João III, Azemmour, 6 mars 1538.

(207) *Id.* t. II, doc. XL, p. 148, let. de D. Nuno Mascarenhas à D. Manoel, (Safi), 10 août (1517): "tenho la mandado hum Mouro com quartas a Judeus de Maroquos de que espero de saber estas novas mays certas".

personne, au début de juillet 1515, comment "il fit pendre un Chrétien qui était trésorier et un Juif qui était commissaire"⁽²¹⁹⁾. Cette dénomination ne nous laisse pas voir quelle était sa fonction précise, mais il est certain qu'il l'avait exercée pour le compte du Portugal.

João Lopes de Sequeira, dans la forteresse qu'il avait élevée au cap de Gué, semble avoir confié ses affaires à un intendant juif, de la famille Ben Zamīrū. Aux dires des gens de Massa il avait pris très à cœur les intérêts du *fidalgo* portugais, puisqu'il refusa de leur rendre un Juif de leur tribu, un homme de sa religion, qui avait été capturé et vendu à ce château, allant jusqu'à dire qu'il ne le donnerait pas au roi en personne s'il venait⁽²²⁰⁾. Une fonction analogue est révélée par Bernardo Rodrigues à Azemmour. Lorsqu'en 1521 il s'y rendit pour profiter du très bas prix des esclaves, les acheteurs venaient en foule à la porte du château et y attendaient un Juif, facteur du capitaine (*feitor de capitão*) et un serviteur de celui-ci (*criado*), qui leur proposaient la marchandise humaine en annonçant les prix⁽²²¹⁾.

Il s'agit dans ces deux cas de fonctions en quelques sorte privées et d'activités commerciales où figurent la vente d'esclaves. Ce n'est pas surprenant car le commerce des hommes, très rémunérateur, demandait de disposer de capitaux importants, en particulier lorsqu'il fallait avancer le prix de rançons. Des marchands juifs jouaient souvent dans ces opérations de rachat un rôle d'intermédiaire, non seulement pour leur capacité d'interprètes et de négociateurs, mais aussi comme banquiers.

LA PLACE DES JUIFS DANS L'ÉCONOMIE

C'est surtout sur le plan économique et financier, en effet, que les Juifs ont été utiles aux Portugais comme aux Marocains.

En premier lieu ils ont été des fournisseurs de denrées indispensables que les Portugais auraient eu de la difficulté à acheter aux producteurs locaux. Entre 1508 et 1511, période où les relations avec les populations voisines de Safi semblent avoir été assez difficiles, Isaac Ben Zamīrū a fourni à Bastião Lopes, *almoxarife dos mantimentos e almazem* de Safi, 28 *moios* et 8 *alqueires* de blé⁽²²²⁾. En 1514, l'officier d'Azemmour chargé des travaux (*veador das obras*), se demandait s'il allait payer à un Juif les 60.000 reis qu'il demandait pour le bois qu'il avait fourni pour

(219) Jean Léon l'Africain, 1956, p. 121.

(220) S.I.H.M., *Portugal*, t. I, doc. XXXIX, p. 237, (trad. pp. 244-245). Les gens de Massa étaient venus en déployant la bannière de Portugal, puisqu'ils avaient signé un traité en 1497, et avaient combattu contre les Espagnols. Ce *Ibn Zamirūn* prétendit que la place appartenait à João Lopes qui l'avait conquise de son bras et de son argent et que le roi n'y avait aucune autorité. Le prisonnier ne fut libéré que contre rançon.

(221) Rodrigues B., 1915, t. I, p. 328 : "*vinhão demandar cada dia mil almas, e estavam esperando por um judeu, feitor de capitão, e por un criado seu, e estes ao entrar the punhão os preços*".

(222) A. Freire Braamcamp, "Cartas de quitação", *Arch. Hist. Port.* t. V, 1907, n° 575, p. 474.

il est vrai moins compromettant, a été celui de servir de messager. En 1530, le capitaine d'Azemmour devant la menace d'une attaque de la ville par le *Sharif* lui a fait porter une lettre par un Juif. Celui-ci est revenu de nuit avec un Musulman porteur d'une lettre de créance d'Ahmad al-^cArej⁽²¹²⁾. A la fin de 1540 le capitaine de Safi avait confié à un Juif de cette ville allant à Fès une lettre annonçant au sultan waṭṭāsīde qu'il était en guerre avec le Sa^cdien⁽²¹³⁾.

Très souvent, en fait, le porteur de la lettre était chargé aussi de recueillir des informations. Ainsi en 1541 lorsqu'Antonio Leite, capitaine d'Azemmour, fit accompagner le Musulman qui lui avait apporté une lettre par un Juif en qui il avait confiance, auquel il confia sa réponse: en allant là où était le *Sharif* il devait lui apporter des nouvelles sur ce qui s'y passait⁽²¹⁴⁾.

Transmettre une lettre n'était toutefois pas sans risques comme en témoigne ce qui arriva à un Juif d'Azemmour appelé Bregis. Le capitaine l'avait chargé de remettre une lettre du roi à Mawlay Idris, le "Seigneur de la Montagne", à Marrakech. Le messenger s'y prit avec un tel manque de discrétion que, pour ne pas être accusé d'intelligence avec les Portugais, le destinataire ameutait les gens, fit arrêter le malheureux en l'accusant de lui tendre un piège et celui-ci, traduit devant le *Sharif* Muḥammad Shaykh, fut exécuté⁽²¹⁵⁾.

Ce n'est pas seulement au Maroc que les Juifs rendaient ces services. Le *capitão mór* de l'Inde les utilisait pour porter des lettres à différents princes, et certains écrivirent au roi pour lui demander une récompense⁽²¹⁶⁾. Les Portugais n'étaient pas les seuls à avoir recours à eux. Le comte d'Alcaudete, gouverneur espagnol d'Oran, avait envoyé en 1536 un Juif aux nouvelles à Fès⁽²¹⁷⁾. Son collègue de Melilla, Alonso de Gurrea, fut avisé en 1559 de l'approche de troupes saâdiennes par un *shaykh* qui lui envoya, sous couleur de vendre une charge de dattes, un Musulman et un Juif⁽²¹⁸⁾.

Des Juifs ont été amenés à accomplir d'autres tâches au service des Portugais. Jean Léon l'Africain rapporte qu'il a vu à Tit, lorsque "le roi de Fès" y vint en

Bemtude" et ibid. p. 112: "*Hum Judeu que aqui vem de e que he tido por homem de verdade, e o que diz Sos capitães he certo, me dixeu...*".

(212) *Id.* t. II, doc. CXXXVI, p. 512, let. de V. Rodrigues Evangelho à D. João III, Azemmour, 10 avril 1530.

(213) *Id.* t. III, doc. LXXXII, p. 282, let. de B. de Vargas à D. João III, Fès, 6 et 9 déc. 1540.

(214) *Id.* t. III, doc. LXXXVIII, p. 315, let. d'A. Leite à D. João III, Azemmour, (mars 1541): "*mandey hum Judeu em que me fiey pera hirem omde estava ho Xarife e me trazerem nova do que la avia*".

(215) *Id.*, t. III, CXII, p. 408, let. d'I. Nunes Gato à D. João III, Safi, 30 mai 1541 et doc. CXIX, pp. 441-442, let. du même à Fr. de Lemos, Safi, 17 juin 1541.

(216) A.N.T.T., *Corpo Cronol.* partie I, maço 12, n° 46, Goa, 18 déc. 1512. Sur ce sujet, voir Couto D. "L'espionnage portugais dans l'empire ottoman au XVIème siècle", *La découverte, le Portugal et l'Europe*, 1990, pp. 243-267.

(217) *S.I.H.M., Espagne*, t. I, doc. XIII, p. 77, Avis du comte d'Alcaudete, Oran (1536).

(218) *Id.*, t. II, doc. CXLIX, p. 493, Lettre d'A. Gurrea à la princesse régente, Melilla, 24 févr. 1559. C'est un des cas assez nombreux où sont envoyés ensemble un Musulman et un juif.

De ce qu'il dit, on comprend que ce gros négociant a obtenu le monopole de la vente des deux produits les plus demandés et dont la vente était la plus assurée au Maroc : la laque (*lacar*) et les bordats (*bordates*). En échange de ce privilège, il devait payer les *fronteiros* et peut-être effectuer d'autres paiements. Son contrat lui donnait aussi le monopole de la fourniture des tissus destinés à la traite d'Arguin, puisque c'est essentiellement par l'échange de ces tissus de coton et de cette matière tinctoriale contre des *hayk-s*, des *hanbal-s*, etc... que les Portugais se les procuraient au Maroc. Aussi se plaignait-il que le facteur d'Azemmour ait acheté et continuât à acheter la *rroupa d'Arguin*, ce qui lui causait beaucoup de tort quant aux prix et à la qualité. La bonne exécution du contrat impliquait, en somme, qu'il fût le seul fournisseur de ces étoffes, même au-delà de la quantité prévue. Il demandait donc respectueusement au roi d'interdire aux officiers d'Azemmour d'en acheter. Ce personnage, dont nous reparlerons plus loin, avait donc obtenu un contrat d'exclusivité : après avoir dit "je" il employait un pluriel qui donne à penser qu'en ce qui concerne la fourniture des tissus pour la traite d'Arguin, il avait des associés.

La fourniture de viande d'Azemmour a été mise en adjudication en 1519. Dans une lettre du 18 mai, le capitaine écrivait que le marché n'avait pas pu être passé parce que l'on savait que l'argent n'avait pas été envoyé par le roi. La viande était alors au prix de deux *reis* la livre (*arratel*). Si le roi lui envoyait l'argent, on pourrait, en agissant avec discernement, l'obtenir à meilleur prix. Dans un *post-scriptum* il ajoutait qu'un Juif était venu à lui avec une proposition au sujet de la viande qu'il transmettait. L'homme lui paraissait avoir la capacité nécessaire puisqu'il était de ceux qui participaient au commerce des *alquices*, c'est-à-dire de tissus destinés à la traite d'Arguin⁽²³⁵⁾. Cette proposition est probablement celle du 21 mai par laquelle un certain Jacob Tuson, *Judeu, morador na cidade de Azamor*, s'engageait à fournir huit mille *arrobas* de viande bovine (*carne de vaca*) au prix de quatre-vingts *reis* l'*arroba*⁽²³⁶⁾.

Une autre lettre au roi du 18 mai, portait sur un contrat avec des Juifs pour la fourniture des *alquices*. Ils devaient en procurer neuf mille en trois ans, soit trois mille par an, et six mois s'étaient déjà écoulés depuis sa signature⁽²³⁷⁾. On a l'impression qu'à ce moment là le roi tentait de faire face à ses difficultés en recherchant le concours de capitalistes, ici de Juifs⁽²³⁸⁾.

(235) S.I.H.M.; Portugal, t. II, doc. LXI, pp. 241-242, let. de D.A. de Noronha à D. Manoel, Azemmour 18 mai (1919). Il proposait de faire acheter le bétail sur pied et de revendre les peaux qui représentaient un tiers du prix, mais il fallait pour ce faire une personne de confiance. Pensait-il l'avoir trouvée en celui dont il parlait à la fin de sa lettre en ces termes ? "*he homem abastante pera yso he he dos que tem no trato dos alquices*" ? C'est dire que la fourniture des tissus pour Arguin supposait de gros capitaux.

(236) A.N.T.T., *Corpo Cronol*, parte I, maço 24, n° 81 (S.I.H.M., Portugal, t. II, doc. LXI, p. 242, note 2). Il faudrait peut-être lire Trigou au lieu de Tuson.

(237) A.N.T.T., *Cartas dos Governadores de Africa*, n° 5.

(238) Cette année 1519 semble bien marquer un changement de la politique de D. Manoel dans différents domaines.

mercador, morador na cidade d'Azemor, agit comme fondé de pouvoir d'un important personnage de l'Etat waṭṭāsīde, concurremment avec un Musulman.

Certains juifs, et la famille Ben Zamīrū en particulier, ont été étroitement associés au fonctionnement de ce système original qui a été appelé le "capitalisme monarchique portugais" où le roi ne se chargeait que de certaines tâches. C'est ainsi que des négociants et financiers juifs ont soumissionné pour obtenir la ferme de certains impôts, la fourniture de *roupa de Arguim* ou de viande pour la garnison. Ils ont aussi obtenu des contrats dans lesquels, en échange des avantages commerciaux qui leur étaient consentis, ils s'engageaient à assurer la solde des militaires inscrits sur les rôles.

Le 21 août 1515, Alvaro do Tojal, transmettait à D. Manuel l'offre d'adjudication des douanes de Safi faite par certains juifs. Il semblait conseiller de l'accorder à Isaac Ben Zamīrū⁽²³³⁾.

C'est probablement de ce moment aussi qu'il faut dater un document d'un très grand intérêt que les éditeurs croient, à tort je le pense, de 1529⁽²³⁴⁾. Dans les premiers jours de janvier, Isaac Ben Zamīrū était revenu à Safi avec un contrat qu'il avait conclu au Portugal avec le roi. Il l'avait montré au comptable (*comtador*) et aux officiers, avait donné son nantissement comme prévu ; en conséquence le *feitor* lui avait remis la laque et les bordats qu'il avait et le trésorier de la *Casa da Mina* lui avait envoyé les bordats qui restaient pour effectuer la première paie. Bien qu'ils aient tardé deux mois et ne soient arrivés que le 4 mars, deux jours avant qu'il n'écrive au roi à ce sujet, il assurait qu'il ferait la paie des *fronteiros* à la date prévue et même avant. Il ajoutait que, comme il pensait qu'à Safi et Azemmour il écoulait beaucoup plus de ces tissus que ce qu'il était prévu au contrat et comme Son Altesse s'était engagée à en fournir pour sa bonne exécution, il serait nécessaire d'en envoyer en plus à Safi et à Mazagan. Dans la mesure où il en disposerait, il s'efforcera de les vendre pour servir Son Altesse, et il se pourrait, s'il en avait en quantité suffisante, qu'ils puissent permettre d'effectuer tous les paiements d'Azemmour.

(233) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. CXLIX, p. 743, let. d'A. do Tojal à D; Manoel, Safi, 21 août 1514.

(234) *S.I.H.M., Portugal*, t. II, doc. CXIII, pp. 453-454, let. d'Isaac Ben Zamīrū à D. João III, Safi, 6 mars (1529). Deux éléments me font douter de la date proposée. Le premier est qu'il est question d'un Bastiao de Borjes thesoureiro da casa da Mina. On connaît en 1514-1516 un Bastiao de Vargas, recebedor do noso tisouro de Quinee (t. II, p. 29, note 1). Si le nom a pu être déformé et désigne ce personnage, il ne peut être confondu avec son homonyme bien connu, actif beaucoup plus tard (R. Ricard, 1955, p. 285). Le second point est qu'à la fin de la lettre Isaac ben Zamīrū dit qu'il ne peut pas envoyer les résultats d'une enquête sur le blé de Yahya (*emquircam do trigo de Haya*) rendue impossible car le notaire (*tabaliam*) est absent. S'il s'agit bien de Yahya u Ta'fūft) et de sa succession (note 3 p. 454), on ne voit pas pourquoi elle ne serait pas réglée plus de dix ans après sa mort. Si cette allusion peut être comprise comme se rapportant au blé qui lui a été pris par les 'Abda mutinés à Samū en 1517, il faudrait dater le document de 1518. Si elle se rapporte aux détournements dont il a été accusé quand il a été envoyé au Portugal à la fin d'août 1514, le document serait de 1515, ce qui s'accorde avec le temps où Bastiao de Vargas (alias Borjes) était en fonction à la *Casa de Mina*.

son contrat lui seul pouvait effectuer les paiements et nul autre⁽²⁴³⁾. Un document de 1531 qualifie Abraham Ben Zamîrû - qui n'est pas le rabbin - de *contratador dos pagamentos dos lugares de Africa*⁽²⁴⁴⁾.

On ne disait pas le motif de cet emprisonnement, mais on a l'impression que, mécontent des entorses faites par le roi au contrat qui lui donnait l'exclusivité de la vente de certains produits, de la laque en particulier, il était allé faire des représentations au Portugal et que là il avait été emprisonné, peut-être parce que les discussions avaient mal tourné, ou que des adversaires, des concurrents, avaient suscité quelque affaire contre lui. A cette date, en effet, une première tentative est faite pour instituer un tribunal d'inquisition du Portugal. A moins que le roi désireux, pour des motifs politiques déjà évoqué, de se concilier Jacob Rosales, ait été amené à empêcher, au moins temporairement, Abraham Ben Zamîrû d'exercer son activité. De cette manière il aurait donné la préférence à un autre intermédiaire juif, duquel il espérait des avantages supérieurs.

En avril 1539, Mawlay Brâhîm qui aurait demandé que D. João III lui livre de la gomme laque, se vit répondre par Bastião de Vargas que c'était impossible parce que le contrat de *Ben Zamera* était en vigueur jusqu'à la saint Jean⁽²⁴⁵⁾. Il est probable, bien que difficile de l'assurer, que c'est du même personnage dont il s'agit dans ces trois documents. En novembre Bastião de Vargas se demandait si ce contrat avait été prolongé⁽²⁴⁶⁾.

Le rôle de prêteur des Juifs apparaît assez peu dans la documentation. Il semble pourtant que, dans les places portugaises, les autorités et les particuliers qui connaissaient fréquemment des difficultés d'argent devaient recourir à l'emprunt.

En 1536 le capitaine de Mazagan écrivait au roi que, pour faire des travaux indispensables, il avait dû emprunter aux Juifs d'Azemmour⁽²⁴⁷⁾.

En 1541, avant d'abandonner Azemmour, D. João III décida, en mars ou avril, d'en faire sortir tous les Juifs. Il ordonna que l'opération se fasse en deux jours, en évitant tout mauvais traitement ou toute atteinte à leurs immeubles⁽²⁴⁸⁾. Il allait de soi, bien que ce ne fût pas dit, qu'ils seraient remboursés des sommes qui leur étaient dues. En effet, une lettre de cinquante *cavaleiros e moradores* adressée au roi le 14

(243) *S.I.H.M., Portugal*, t. II, doc. CXXXII, p. 542, let. de P. Mascarenhas à D. João III, Azemmour, 20 juin 1530.

(244) A.N.T.T., *Corpo Cronol.*, parte 2, maço 169, n° 113. Sur l'identification du personnage voir Tavim J.A., 1993.

(245) *S.I.H.M., Portugal* t. III, doc. LVI, p. 197, let. de B. de Vargas à D. João III, Meknès, 2 avril. 1539.

(246) *Id.* doc. LXV, p. 229, let. de B. de Vargas à D. João III, Fès, 12 nov. 1539.

(247) *Id.* doc. XXV, p. 63, let. de M. Sande à D. João III, Mazagan, 21 sept. 1536: "*por aver tanta necesydade d'iso e se vier o inverno, aqui nom aver dinheiro nenhum a muitos tempos, nem triguo de que se podese fazer, eu tomei dinheiro emprestado de Judeus d'Azemmour*".

(248) *Id.*, doc. XCIX, pp. 352-355, let. de D. João III à D. Manoel Mascarenhas, Lisbonne, (mars-avril 1541)

En 1527, un habitant d'Azemmour se plaignait au roi de ce que les fermiers juifs (*huns Judeus rendeiros d'esta cidade*) ne respectaient pas les clauses de leur contrat. Les gens étaient désespérés, mais la nouvelle que l'affermage avait été pris par *Abemzammerro* et que les *moradores* seraient payés tous les six mois les avait comme ressuscités. Or, voici qu'une nouvelle adjudication avait été faite et que lesdits fermiers avaient fait une enchère supérieure avec des conditions destinées à leur éviter les désagréments et les pertes du premier marché⁽²³⁹⁾. On ne sait pas, en l'occurrence, de quel membre de la famille Zamirū il s'agit Abraham ou Isaac.

Il apparaît bien que le roi s'était déchargé du paiement des soldes des *moradores*⁽²⁴⁰⁾ sur des financiers avec lesquels il avait conclu un contrat. On ne sait pas précisément quand cette décision a été prise. En 1519 c'était encore un officier royal qui était chargé de payer ceux d'Azemmour et de Mazagan. C'est évidemment un symptôme de plus des difficultés financières de la monarchie portugaise et, en même temps, un remède qui aggrave le mal. Sous le règne de D. João III, la crise financière s'est aggravée, on le sait.

La pratique des contrats a continué, mais avec difficulté. On a vu qu'en septembre 1529, le capitaine d'Azemmour, Antonio Leite, représentait au roi que permettre l'envoi de marchandises à Salé et dans d'autres ports comme Larache, où Jacob Rosales était arrivé du Portugal, empêchait la vente de la laque qu'avaient à Azemmour les marchands qui par leur contrats devaient payer les soldes (*os tratadores das pagas*). Il demandait au roi de renvoyer rapidement du Portugal Abraham Ben Zamiru parce qu'il avait à pourvoir les places du Maroc⁽²⁴¹⁾. Un mois plus tard il se référait à une lettre dans laquelle il avait parlé du problème de la paie et des doléances de Ben Zamiru qui se plaignait que le roi n'exécutait pas le contrat. En l'absence de celui-ci retenu au Portugal, son associé Francisco Gomes qui demeurait dans cette ville, avait effectué les paiements de l'année 1528 et le premier trimestre de 1529. Il avait payé ce dernier devant le capitaine en monnaie marocaine (*dobras zeinas de Fez*) provenant de la laque qu'il avait fait vendre au royaume de Fès. Les *moradores* étaient satisfaits. Il serait bon, ajoutait le capitaine, que Votre Altesse renvoyât rapidement du Portugal Abraham, afin qu'il puisse payer et satisfaire les habitants qui jusqu'à présent n'ont pas de raison de se plaindre des adjudicataires⁽²⁴²⁾.

En juin 1530, il s'avérait que les soldes des gens d'Azemmour n'avaient pas été payées depuis plus d'un an à cause de la captivité de Ben Zamirū, car aux termes de

(239) *Id.* t. II, doc. CV, pp. 420-421, let. de Mestre Rodrigo à D. João III, Azemmour, 15 novembre 1527. Les éditeurs du document pensent qu'il est question d'Isaac ben Zamirū.

(240) Soldats qui par contrat s'engageaient à la défense des places et y demeuraient.

(241) *Id.* t. II, doc. CXIX, p. 481, let. de AL Leite à D. João III, Azemmour, 10 sept. 1529 : "Sera serviço de V. A despachar Abraham ben Zemerro de la com o de que a de prover estes lugares". Il avait été emprisonné; Sur ce personnage et cette affaire voir Tavim J.A. "Abraão Benzemerro "judeu de sinal" sem sinal entre o norte de Africa e o reino de Portugal", *Mare Liberum*, n° 6, 1993, pp. 115-141.

(242) *Id.*, t. II, doc. CXXII, p. 493, let. d'Al. Leite à D. João III, Azemmour, 14 oct. 1529

On trouve donc des Juifs travaillant avec ou pour les Portugais comme on en voit au service des pouvoirs marocains, mais on remarque, au moins chez certains hommes d'affaires, un réalisme qui les amène à traiter avec les deux camps en présence. Il semble bien aussi que, lorsque l'attitude du Portugal s'est durcie à leur égard, dès lors que l'inquisition a été installée dans ce pays, ceux qui résidaient dans les places d'Afrique ont cherché une insertion dans la société marocaine. Elle s'est trouvée facilitée par les relations qu'ils avaient entretenues précédemment avec celle-ci.

Bernard ROSENBERGER

Université Paris VIII

ملخص

اعتماداً على وثائق جملها أجنبية يستعرض هذا البحث أوضاع اليهود في مغرب النصف الأول من القرن السادس عشر يوم غدت البلاد ملجأ لهم من محاكم التفتيش المسيحية في إسبانيا والبرتغال ويوم تأتي للبرتغاليين أن يحتلوا بعض مدن الساحل المغربي. فنقف على بعض ملامح وجود الجالية عبر المدن والأقاليم وكيف أن اليهود النازحين من الأندلس سيطروا شيئاً فشيئاً على الجالية الأصلية نظراً لتفوقهم عليهم بكل مقاييس الحضارة، كما نرى أن وجوه أولئك اليهود ظلوا يقومون بالأدوار الاقتصادية الرئيسية في خدمة أمراء البلاد وكبرائها سواء لدى الوطاسيين أو لدى السعديين، كما أن بعضهم قام بالأدوار الطلابية في التوسط بين أهل البلاد والمحتل البرتغالي فنراهم يقومون بما تقوم به كل أقلية تكون مأزومة بين ملتين وبين شعبين وبين نوعين من الحضارة ناهيك عن وقوعها في فترة من التاريخ متقلبة فهي ملزمة بالدفاع عن نفسها قبل كل شيء.

avril attirait son attention sur les conséquences qu'aurait pour eux l'obligation de payer leurs dettes qu'un *corregedor* était venu évaluer : les lits et les vêtements de leurs femmes et de leurs filles qu'ils avaient dû engager seraient vendus⁽²⁴⁹⁾. Il est très vraisemblable que les prêteurs aient été juifs, puisque le problème est soulevé au moment de leur départ.

En effet, au même moment, devant l'expulsion envisagée des Juifs d'Arzila, le capitaine, D. Manuel Mascarenhas, faisait remarquer au roi que l'obligation dans laquelle les habitants se trouvaient de rembourser dans un temps très court les prêts consentis par les Juifs allait leur causer de très grandes difficultés. Appauvris par une suite de mauvaises années, ils avaient été contraints d'emprunter pour faire leurs semailles, or, il n'y avait qu'auprès des Juifs qu'on pût le faire. Il fallait donc en revenir à la garantie qui leur avait été donnée d'un délai de deux ans à partir du jour où la décision d'expulsion leur était signifiée⁽²⁵⁰⁾.

La documentation dont on dispose ne permet pas d'éclairer de façon aussi précise pour cette période le rôle financier de Juifs auprès des autorités marocaines. C'est seulement dans la seconde moitié du XVI^{ème} siècle que des informations apparaissent sur des fermiers des suscreries du Sous ou sur des gros marchands à qui avait été accordé par les Saâdiens le monopole du commerce avec les Européens⁽²⁵¹⁾. Il serait bien étonnant, toutefois, que ces activités ne soient apparues qu'à ce moment. On a vu plus haut, du reste, que certains Juifs étaient *feitores* de notables waṭṭāsides et que Jacob Rosales était l'homme de confiance du sultan.

CONCLUSION

La documentation utilisée est presque toute d'origine externe, portugaise. Elle n'en montre pas moins que, dans tous les aspects non belliqueux des relations entre Chrétiens et Musulmans, commerce, négociations, le rôle des Juifs a été très important.

Par leur religion ils se situaient en dehors du conflit opposant la Chrétienté à l'Islam, et étaient appelés à s'en tenir à l'écart. Du reste leur statut de protégés (*dhimmī* -s) leur interdisait en terre d'Islam de porter les armes. Toutefois ils ont été sollicités de prendre parti pour les uns ou pour les autres et parfois ils se sont engagés sans apparemment qu'ils aient été priés de le faire. Leurs mobiles ne sont pas explicites, mais on peut penser que la nécessité de composer avec les puissances du moment afin de sauvegarder les intérêts, ou simplement l'existence de la communauté, a joué un rôle essentiel. Des préférences, des ambitions ou des calculs personnels sont naturellement intervenus dans certains choix.

(249) M.A Lima Cruz, 1970, doc. XXIX, pp. 164-165.

(250) B. Rodrigues, 1919, t. II, doc. XVIII, pp. 319-320, let. de D. Manoel Mascarenhas à D. João III, Arzila, 29 janv. 1541.

(251) *S.I.H.M. Angleterre*, t. I, doc. XXXVIII, p. 93, Requête de marchands, 25 avril 1567; doc. XCII, pp. 234-235, édit de Abd al-Malik, 7 juillet 1577.

PRÉSENTATION D'UN DOCUMENT INÉDIT SUR LE MELLAH DE MARRAKECH À LA FIN DU XIX^{ème} SIECLE(*)

Khalid BEN SRHIR

Dans cette communication sera présenté brièvement un document sur les juifs de Marrakech, découvert à la Direction des Archives Royales (Rabat). Il s'agit d'un manuscrit d'une quarantaine de pages environ, rédigées dans une écriture très lisible. Quant à son contenu, c'est un recensement effectué par les agents du Makhzen au sein de la population juive du mellah de Marrakech pendant l'année 1891.

Les travaux effectués jusqu'à présent sur la vie sociale des juifs du Maroc au sein des mellahs déplorent sans exception le manque de données statistiques précises concernant la population juive marocaine. Et même pour la fin du XIX^{ème} siècle et le début du XX^{ème} on se contente d'estimations⁽¹⁾.

Selon Gaston Deverdun⁽²⁾, la fondation même du mellah de Marrakech au 16^{ème} siècle à l'époque d'Abd Allah El Ghalib Saâdi, répondait à des exigences démographiques et à l'accroissement continu de la population juive de la capitale saâdienne. Michel Laskier⁽³⁾, qui a pu travailler sur des archives du XIX^{ème} siècle, évalue le nombre total des Juifs marocains à 100000 personnes dont 6000 vivaient à Marrakech aux environs de 1862.

L'on n'entrera pas ici dans des détails concernant les chiffres contradictoires avancés par beaucoup de chercheurs spécialisés quant à l'importance quantitative de la population juive des autres villes marocaines, mais je veux attirer l'attention sur l'absence quasi-totale de toute tentative de recensement de la population marocaine qu'elle soit musulmane ou juive. L'administration makhzénienne était très rudimentaire, et on gérait les affaires du pays selon des méthodes archaïques. Les premiers changements notables effectués au niveau de cette administration

(*) Le document original a été publié dans son intégralité dans le Vol. XXXV, fasc. 2, 1997, pp. 25-71.

(1) S. Deahen, *The Mellah Society*, Chicago, 1989, p. 65.

(2) G. Deverdun, *Marrakech, des origines à 1912*, Rabat, 1959.

(3) M. Laskier, *The Alliance Israelite Universelle and the Jewish Communities in Morocco, 1882-1962*, Albany, 1983.

européens qui n'avaient pas cessé, depuis au moins les années soixante du XIX^{ème} siècle, de prétendre plaider la cause des Juifs marocains et défendre leurs intérêts ?

Il est certain que le problème de la surpopulation était réellement posé et d'une façon sérieuse au moins pour les *mellahs* de Marrakech et d'Essaouira à la fin du règne de Moulay El Hassan. Les archives britanniques offrent beaucoup d'éclaircissements sur l'état des choses au *Mellah* d'Essaouira en 1892. Cela veut dire une année seulement après le recensement effectué par les agents du Makhzen au mellah de Marrakech. Ceci permet de conclure que la requête des Juifs de Marrakech destinée au sultan avait suivi le même parcours et était passée par le même circuit que celui de mellah d'Essaouira.

Pour ce qui est du cas d'Essaouira, ce sont les intéressés eux-mêmes qui avaient pris l'initiative: ils se sont réunis en 1890 pour remédier à l'état déplorable dans lequel ils vivaient au mellah devenu insuffisant pour contenir leur nombre croissant. Ils ont fait une collecte d'argent et ont décidé de déléguer six personnes pour informer le sultan de leur condition difficile en matière d'habitat, et lui demander de leur octroyer un espace sur lequel ils pourraient construire des maisons supplémentaires pour décongestionner un peu le mellah. La délégation fut bien reçue par Moulay El Hassan qui lui promit de trouver une solution au problème posé. Simultanément, les Juifs d'Essaouira ont écrit au représentant britannique à Tanger, Kirby Green, par l'intermédiaire de son vice-consul Ch. Payton à Essaouira, pour lui demander d'user de son influence auprès du Sultan afin qu'il réponde par l'affirmative à leur attente. La mort soudaine de Kirby Green à Marrakech a entravé cette démarche. Les juifs d'Essaouira se sont alors adressés au représentant de la France au Maroc, M. Patenôtre, qui a soulevé la question lors de sa rencontre avec le sultan et a insisté sur la nécessité d'élargir le mellah. Moulay El Hassan promit de s'occuper de cette affaire⁽⁴⁾. (Confidential Prints, FO 413/17, lettre n° 33 et autres dans la même collection). Après sa nomination comme représentant britannique au Maroc, Charles Euan Smith n'a pas manqué d'intercéder auprès du Makhzen en faveur de l'amélioration de l'habitat juif dans le mellah d'Essaouira.

Pour revenir à Marrakech et à notre manuscrit, on peut dire que l'affaire de l'exiguïté des demeures juives du mellah aurait été posé presque de la même façon qu'à Essaouira, et que le Makhzen a décidé d'agir en faveur des sujets juifs des deux cités. Aussi, c'est le même ministre Emfadal Gharnit qui a été délégué par le sultan pour s'occuper de l'élargissement des deux mellahs. Mais si nous disposons du document du recensement effectué au mellah de Marrakech en 1891, nous n'avons pas encore trouvé un document semblable ni sur le mellah d'Essaouira ni sur les mellahs des autres villes marocaines.

Le contenu du document concernant le mellah de Marrakech pourrait être résumé comme suit :

(4) Confidential Prints, FO 413/17, lettre n° 33 et autres dans la même collection.

n'eurent lieu qu'après la guerre hispano-marocaine, lorsque le Sultan Sidi Mohammed Ben Abderrahman décida, suite à des conseils prodigués par le représentant britannique John Drummond Hay, de réformer le système des *oumana-s*, afin de bien contrôler les recettes douanières dans les ports ouverts au commerce avec l'étranger, en vue de s'acquitter de l'indemnité de guerre imposée au Maroc par l'Espagne, ainsi que du crédit contracté auprès d'une banque anglaise. L'utilisation des registres des comptes avec des détails très précis entra depuis lors dans les normes administratives marocaines.

Sous le règne de Moulay El Hassan le mouvement des réformes avait connu une grande impulsion, et le recours aux statistiques devenait très courant chez les fonctionnaires du Makhzen. Il suffit de consulter les *Kounnachs* conservés à la Bibliothèque Hassania de Rabat pour se rendre compte du changement survenu au niveau de la gestion des données concernant divers aspects de la vie économique du pays. Bref, le Makhzen a changé ses méthodes administratives traditionnelles et a commencé à avoir recours à des techniques modernes, qui consistaient à procéder à une analyse minutieuse des besoins avant de prendre les décisions qui nécessitaient un engagement financier quelconque. Malgré cette prise de conscience, la réalisation d'un recensement de la population totale du Maroc n'a jamais figuré à l'ordre du jour du Makhzen avant le Protectorat français.

On peut aussi se poser la question du côté des juifs marocains et se demander si ces derniers, au moins ceux des grandes villes, n'avaient pas connaissance de leur nombre exact, surtout qu'ils étaient moins nombreux que leurs compatriotes musulmans. Il semble cependant que les uns et les autres aient totalement négligé cette question. Et c'est pour cette raison que le document présenté aujourd'hui me semble de grande importance. Il s'agit peut-être de l'un des premiers recensements de population effectué au Maroc. Ceci a eu lieu dans la ville impériale de Marrakech, et il se limitait à une partie de la population juive seulement. Comment en est-on arrivé à l'idée de faire ce recensement ?

Le manuscrit laisse entendre que les Juifs de Marrakech se sont plaints auprès du sultan Moulay El Hassan de l'exiguïté de leurs habitations au mellah. Afin d'être éclairé sur la réalité des choses, le souverain a ordonné à son ministre Fadoul Gharit de recenser les maisons exigües de ce quartier. On se trouve par la force des choses devant beaucoup de questions aux-quelles il faut essayer de trouver des réponses.

La première question est la suivante: est-ce que le problème de l'exiguïté des habitations juives se limitait-il seulement au *mellah* de Marrakech, ou s'agissait-il d'un phénomène général qui concernait tout les *mellahs* du Maroc à la fin du XIX^{ème} siècle ?

Est-ce que le Makhzen a décidé, de son gré, de remédier à cette situation, ou répondait-il à des pressions exercées sur lui par les représentants des pays

même de plusieurs chambres allant de 7, 8 12 et 13 pour les grandes maisons et de 2, 3, 4 chambres seulement pour les petites maisons.

Deuxième observation de taille, c'est que le recensement a exclu complètement les enfants de bas âge, et on se demande pourquoi les deux exécutants du recensement ont fait ce choix. Si les enfants étaient dénombrés, le nombre total des habitants des maisons recensées aurait atteint un chiffre plus élevé que celui avancé par les recenseurs. Il est très difficile d'éclaircir ce point mais son importance est capitale et mérite d'être soulevée.

Le dépouillement de ce document permet de connaître d'autres données importantes sur la ville de Marrakech :

- le recensement nous livre les noms des propriétaires de ces maisons dites exigües, ce qui est d'une grande importance pour la connaissance de la répartition des richesses foncières, au moins dans le quartier juif de Marrakech. Les noms de quelques puissants personnages de Marrakech reviennent alors plusieurs fois. C'est le cas des Corcos et de Assor du côté des juifs, et le cas de Boubker el Ghanjaoui et de Fateh Sahraoui du côté des musulmans. Chacun d'eux possédait au moins trois maisons au sein du mellah seulement parmi les maisons recensées. Mais El Ghanjaoui reste sans conteste le plus important propriétaire foncier de Marrakech, que ce soit dans le mellah ou dans la ville musulmane.

- les noms des propriétaires juifs nous renseignent sur les métiers que ceux-ci exerçaient - ou qu'ils ont exercés leur famille - et qui leur ont permis d'accumuler de l'argent et de se procurer des maisons qu'ils louaient à leur coreligionnaires du mellah: on trouve des noms comme *halawa*, *sabbane*, *saïgh*, *karachli*, *harrar*, etc..

- ces mêmes noms nous permettent de conclure que la majiroté des maisons recensées appartenait surtout à des juifs, et que le nombre des propriétaires musulmans est moins important,

- le document est d'une extrême richesse sur certains aspects de la vie familiale des juifs de Marrakech. Voilà comment est décrite l'existence de quelques familles juives au sein du mellah de Marrakech à la fin du XIX^{ème} siècle: la maison appartenant au nommé Massoud Ben Bardouk avoisinant la maison de Ben Chaachoue, se composait de douze chambres:

- dans la première chambre, située à la gauche, vivait Abraham Dayan avec sa femme et son frère avec sa femme aussi.

- dans la deuxième, mitoyenne, vivait Sallam Ben Chamas avec ses deux femmes, ainsi que son frère avec sa femme;

- dans la troisième chambre d'en face habitait Sallam Bouyad avec sa femme et son frère avec sa femme.

- dans la quatrième chambre, également mitoyenne, vivait Hatwil ben Ghazzal avec sa femme et son beau-frère avec sa femme et sa belle-sœur avec son mari et la sœur de sa belle-sœur avec son mari ainsi que ses deux grandes sœurs.

- le recensement a été réalisé sous la direction directe du ministre Emfaddel Gharnit,

- l'exécution du recensement est l'œuvre de deux personnes seulement: le secrétaire du ministre Abd El Kebir Ibn Hachim El Kattani, aidé par l'un des policiers du bâcha de Marrakech le caïd Ahmed Oumalek, un certain Abdellah ben Omar Chiadmi,

- les deux exécutants ont divisé le quartier juif en quatre parties distinctes qu'ils ont appelées "arbaa" (pluriel de "roboa" qui veut dire le quart).

* le premier quart est intitulé: Foundouk Elwasti (le foundouk du milieu, ou le foundouk de l'Algérien),

* le deuxième quart est intitulé: Jamaa El Kebir,

* le troisième quart est celui qui vient juste après la maison de Youssef El Maleh,

* le dernier quart commence avec Dar Macnin.

Dans ces quatre parties du mellah de Marrakech les recenseurs ont choisi d'axer leur travail sur trois éléments: 1) dresser un inventaire des maisons exigües; 2) mentionner le nombre des chambres habitées dans chacune de ces maisons; 3) dresser une liste avec les noms des habitants de sexe masculin, mais en excluant les enfants.

Les données statistiques concernant ces trois éléments sont notées très minutieusement. A chaque fois que les deux recenseurs terminent leur besogne, ils dressent une liste récapitulative sur le quart concerné.

Pour ce qui est du premier quart, le document révèle que le nombre des maisons exigües est de 43, et que le nombre total des chambres habitées est de 265. Quant au nombre total des gens qui y habitent il atteint 1007 personnes sans compter les enfants.

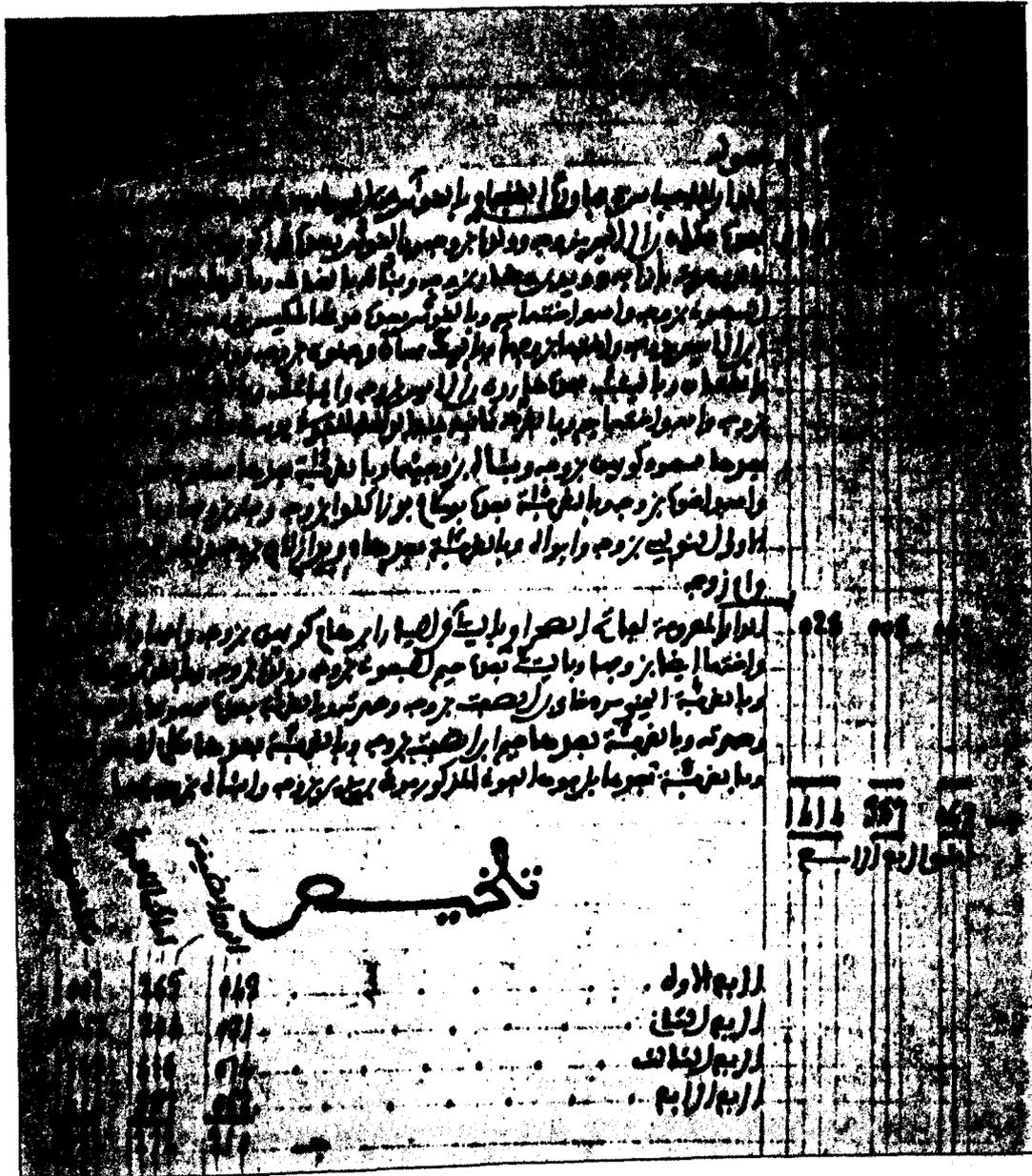
Le deuxième quart contient 31 maisons exigües, avec 204 chambres et une population de 842 personnes, sans compter les enfants.

Le troisième quart comprend 74 maisons exigües, avec 416 chambres habitées par 1769 personnes hommes et femmes.

Le dernier quart contient 62 maisons exigües avec 387 chambres, occupées par 1414 personnes.

Ce qui donne un total de 210 maisons considérées comme exigües, comprenant 1272 chambres habitées par un total de 5032 personnes adultes... soit, à peu près, 4 personnes adultes par chambre, sans compter les enfants bien sûr.

Avant d'aller plus loin, il faut rappeler que ce recensement se limite aux maisons qui sont considérées comme exigües, mais qui se composaient quand



- dans la cinquième chambre d'à côté située dans le coin vivait Moshe Boukachouch avec sa femme, ainsi que sa belle mère, etc..

Le rapport distingue en mentionnant les lieux de l'habitation à l'intérieur de la même maison entre ce qu'il appelle: Douira, Ghorfa, Baït et Kaous.

L'état des choses décrites dans ce document makhzénien s'accorde complètement avec les contenus des rapports de l'Alliance Israélite Univer-selle rédigés en 1901. En voici un exemple: "Une famille de dix personnes vit dans la même chambre pour un loyer de cinq francs par mois (...) Une natte étendue sur le sol et voilà le lit où toute la nichée dort dans une navrante promiscuité"⁽⁵⁾. De Perigny cite dans son livre intitulé *Marrakech et les ports du sud*, p. 147, ce qui suit: "on voit des maisons qui conviendraient à une famille musulmane douée d'une petite aisance qui contient de 40 à 50 personnes".

Quoi qu'il en soit, après ce recensement, le sultan a décidé de donner ses ordres pour que le mellah de Marrakech soit élargi. Moulay El Hassan "agrandit les limites de leur mellah, dont il déplaça aux deux extrémités les murailles"⁽⁶⁾.

Quant au mellah d'Essaouira, ce n'est qu'en 1898, sous le règne de Moulay Abdelaziz, que le Makhzen a décidé de construire de nouvelles maisons pour les mettre à la disposition des 300 familles juives pauvres de la ville.

Pour conclure, je dirai que l'objet de cette communication se limite à une description succincte de ce document qu'il appartient à un spécialiste d'analyser de manière plus approfondie, montre en tous cas l'intérêt que représente le recours aux Archives du Makhzen dans les travaux portant sur l'histoire de la communauté juive du Maroc. Leur exploitation permet de compléter les données fournies par d'autres sources hébraïques et européennes, et de situer les faits dans leur cadre originel et spécifique.

Khalid BEN SRHIR

Ecole Normale Supérieure - Rabat

(5) José Benech, *Essais d'explication d'un mellah (ghetto marataïn), Marrakech*, Baden-Baden (?), 1940 (?), p. 69.

(6) *Ibid.*, p. 26.

LA PRESSE JUIVE AU MAROC ENTRE LES DEUX GUERRES*

Jamaâ BAIDA

La Palestine a toujours exercé une attraction sur la diaspora juive à travers le monde. Les Juifs du Maroc, et de l'Afrique du Nord en général, n'ont pas échappé à la règle. Dans cette attraction se sont souvent mêlées religion et superstition. Mais, à partir du congrès de Bâle (1897)⁽¹⁾, un élément nouveau, le sionisme, a donné à l'émigration juive en Palestine une dimension politique qui n'allait pas passer sans soulever des réticences. Désormais, la propagande allait jouer un rôle déterminant pour favoriser la création d'un foyer juif en terre de Palestine. La déclaration Balfour en novembre 1917 relative à ce foyer a donné une grande impulsion à l'activité sioniste au Maroc.

Avant même la fin des hostilités de la Grande Guerre, il se trouvait déjà en Palestine un "Comité Israélite Marocain" qui adressait à ses correspondants au Maroc des appels pour leur demander d'effectuer des collectes auprès de leurs coreligionnaires. Le Ministre français des Affaires Étrangères, Stephen Pichon, n'avait alors aucune objection à ce que des Juifs du Maroc fissent des collectes en faveur de leurs frères de Palestine⁽²⁾. Mais Lyautey, plus avisé de la réalité complexe du Maroc, préférait limiter ces collectes aux seuls israélites des centres urbains. Il s'agissait pour le Résident général de ne pas créer de précédent susceptible d'être exploité à des fins politiques par l'élite musulmane⁽³⁾.

(*) Cette communication a été partiellement reprise dans notre ouvrage: *La presse marocaine d'expression française des origines à 1956*; Pub. de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, 1956, p 188-196.

(1) L'Organisation Sioniste Mondiale (O.S.M.) a tenu son premier congrès à Bâle (Suisse) en août 1897.

(2) Pichon à Lyautey, le 15 août 1918; Archives Diplomatiques de Nantes (A.D.N.), Maroc, Cabinet diplomatique, carton 668, vol. 1.

(3) Dans une correspondance à l'adresse du ministre français des Affaires Étrangères, datée de Rabat le 17 septembre 1919, Lyautey affirme: "Nous nous sommes toujours refusés à autoriser au Maroc la création d'associations politiques, notamment sous la forme de sections des syndicats de France. Permettre l'organisation de sections sionistes [...] serait apporter une dérogation à une règle dont les conditions locales nous imposent la stricte application et créer un précédent que d'autres éléments ne tarderaient pas à invoquer"; (A.D.N.), Maroc, Cabinet diplomatique, carton 668, vol. 2.

En ce qui concerne l'attitude de Lyautey face l'action sioniste au Maroc, voir l'analyse pertinente de Mohammed Kenbib dans: *Juifs et Musulmans au Maroc (1859-1948). Contribution à*



1. CAMPAGNES DE LA PRESSE JUIVE

Ce fut en 1926 que parut, à Casablanca, en pleine période de prolifération de la presse d'opinion sous le Résident Théodore Steeg, une revue israélite, *L'Avenir Illustré* "revue juive marocaine et nord-africaine" dont le 1er numéro sortit le 22 juillet 1926 et qui continua de paraître jusqu'en 1940. Son directeur-fondateur était Jonathan Thursz dont la photographie illustre la p. 8 du premier numéro. C'était un Juif polonais né à Varsovie en 1895 et titulaire d'un passeport britannique. Il était arrivé au Maroc en 1923 comme représentant de la maison anglaise Kittel et Cie s'occupant du commerce des tissus; mais également comme émissaire de l'Organisation Sioniste Mondiale chargé de collecter des fonds auprès de ses coreligionnaires marocains. Dès février 1924, l'attention des autorités avait été attirée par son activité politique intense à Essaouira. Par ailleurs, après que la Résidence eut refusé l'accès au Maroc du journal sioniste *Haolam* (mai 1924), Thursz s'en fit le défenseur et multiplia les démarches auprès des autorités afin d'obtenir le report de l'ordre d'interdiction. Dans sa requête, il soutenait que le périodique en question ne paraissait plus à Berlin, mais à Londres, et que sa conduite était devenue plus correcte à l'égard de la France⁽¹⁰⁾.

En peu de temps, Thursz avait réussi à prendre une stature de "leader" au sein de la communauté israélite marocaine. Il s'activa dans ses groupements les plus fervents qu'il représenta à plusieurs congrès sionistes réunis en Europe (Vienne en 1925, Bâle en 1931, Anvers en 1938...). En 1940, inquiété par la Commission d'Armistice allemande, il dut quitter précipitamment le Maroc pour aller s'établir aux États-Unis d'Amérique.

L'Avenir Illustré⁽¹¹⁾ s'intéressa, tout d'abord, aux questions juives du Maroc en faisant écho aux différentes activités de l'Association des Anciens Élèves de l'Alliance Israélite (conférences, bals, œuvres sociales...), en menant campagne pour l'apprentissage de l'hébreu au sein de la communauté et en réclamant diverses réformes sociales au profit des Juifs marocains les plus déshérités. Il revendiqua également pour les israélites une direction jeune et dynamique, ainsi que la rénovation des structures régissant la vie publique de la communauté, notamment en instaurant l'élection, au lieu de la nomination, des membres des comités chargés des affaires de la population juive⁽¹²⁾. Mais, très vite, la revue mit l'accent sur les questions générales intéressant la diaspora et déploya un grand effort pour familiariser les lecteurs avec la revendication du *foyer national juif en Eretz-Israël*. Sans relâche, elle rappela aux Juifs du Maroc le devoir d'acquitter leur "chekel" qui était fixé en 1927 à dix

(10) Lettre de Thursz à Urbain Blanc, le 23 mars 1925; A.D.N., Maroc, Cabinet diplomatique, carton 668, vol. Fol. 108.

(11) Cette revue fut d'abord bimensuelle, puis hebdomadaire à partir de novembre 1929. Son premier gérant était P. Boué; puis, à partir de septembre 1930, cette fonction était assurée par René langer.

(12) Le dahir du 22 mai 1918 prévoyait la désignation des membres des comités par le Grand-Vizir sur la base d'une liste proposée par les notables de la communauté israélite.

Ce fut dans cette conjoncture de la fin de la Première Guerre mondiale que les propagandistes du sionisme renforcèrent réellement leur activité au Maroc⁽⁴⁾. En zone espagnole, l'association "Shibat Sion" (Retout à Sion)⁽⁵⁾ accentua sa propagande à Tétouan, alors que Larache avait vu la naissance du journal *Kol Israel*⁽⁶⁾ (La Voix d'Israël). Quant à Tanger, où la Résidence avait cessé d'apporter son appui au journal israélite *La Liberté*⁽⁷⁾, un hebdomadaire de langue espagnole, *Renacimiento de Israaël*, avait été fondé en mai 1924 par l'Hispano-Polonais Anshel Perl.

En zone sultanienne, les propagandistes du sionisme menèrent campagne pour l'adhésion des Juifs marocains à la Fédération Sioniste Française et pour la collecte de dons en faveur du Fonds National Juif de Paris⁽⁸⁾. Comme tribune, le journal *Or Hamarob* (La lumière de Maroc) avait été lancé à Casablanca par deux jeunes israélites marocains, les Hadida frères. Mais, il fut éphémère à cause, d'une part, de l'opposition de la Résidence et, d'autre part, de Yahya Zagury, inspecteur des institutions israélites⁽⁹⁾.

Sous le Proconsulat de Lyautey, il était peu permis de déranger "la politique musulmane" de la Résidence. C'est pourquoi, la presse d'opinion, quand elle était tolérée, avait peu de chance de s'épanouir. Il fallut donc attendre la fin du règne de Lyautey pour voir le paysage médiatique marocain s'enrichir de nombreux journaux et périodiques partisans. Dans cette nouvelle conjoncture, naquit une presse israélite militante qui refléta tantôt les aspirations du judaïsme autochtone, tantôt les revendications du sionisme international.

Il s'agit, dans la présente étude, de saisir les discours idéologiques de cette presse qui n'a pas manqué de susciter des réactions aussi bien au sein de la communauté israélite marocaine qu'auprès du mouvement nationaliste naissant.

l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam; Pub. de la Faculté des Lettres de Rabat, 1994, pp. 405-435.

(4) Ce fut en 1918 que naquit en Tunisie la "Jeunesse Sioniste Nord Africaine" ayant son siège au bureau du journal israélite *Tunisia*.

(5) Association présidée par Abraham Israel, protégé français et chef de la communauté israélite de Tétouan.

(6) Hebdomadaire sioniste de langue espagnole fondé à Larache en 1918 par Jacob S. Lévy. Ce dernier avait, quelques années auparavant, lancé à Tanger un journal portant le même titre.

(7) *La Liberté*, publiée en français et en judéo-arabe, avait vu le jour à Tanger le 18 juin 1915. Le contexte de la Grande Guerre avait dicté à la Résidence générale de Rabat de lui fournir des subventions pour en faire une arme de propagande. Mais, après la Guerre, et surtout après la mise en application du statut international à Tanger, les autorités françaises avaient jugé inutile de continuer à subventionner le journal israélite de Tanger.

(8) A Fès, le propagandiste le plus actif était un certain Joseph H. Lévy qui répandait dans la ville de nombreux journaux et brochures sionistes de langues et de provenances diverses.

(9) Dans une note adressée à la Résidence en septembre 1923, Zagury accuse les rédacteurs de *Or Hamarab* de tenter de créer du désordre au sein des communautés israélites et conseille aux autorités de "faire surveiller ce journal qui semble vouloir mener une campagne systématique contre l'organisation actuelle des institutions israélites par le Protectorat au Maroc". A.D.N., Cabinet diplomatique, carton 668, vo. 3, Fol. 107.

Pour de plus amples renseignements sur les opinions de Zagury au sujet du sionisme, voir en annexe une lettre qu'il a adressée à la Résidence le 6 septembre 1919.

devait, selon la revue, profiter qu'à une minorité d'évolués; c'était l'option pour la naturalisation *qualitative*⁽¹⁹⁾.

L'élite israélite du Maroc n'adhérait pas, dans sa totalité, à l'idéologie sioniste de *L'Avenir Illustré*. Elle comprenait des éléments qui se voulaient plus réalistes en étalant des revendications susceptibles d'intéresser la grande masse des Juifs marocains et en même temps de connaître une concrétisation plus ou moins immédiate. Cette fraction de l'opinion juive créa, le 4 février 1932, un journal qui s'écarta sensiblement de la tendance sioniste, tout en prônant la promotion du judaïsme marocain: *L'Union Marocaine*⁽²⁰⁾. Cette publication était dirigée par Elie Nataf, un Israélite d'origine tunisienne, naturalisé français. Il s'était établi au Maroc depuis 1912 et y assumait la responsabilité de directeur des écoles de l'Alliance Israélite Universelle. En 1932, lorsqu'il prit la décision de lancer un journal concurrent à *L'Avenir Illustré*, il était secrétaire de la communauté israélite dont Zagury assurait la présidence.

L'Union Marocaine, sous l'impulsion d'Elie Nataf, de Joseph Bonan⁽²¹⁾, de Maurice Azan⁽²²⁾ et des frères Taourel⁽²³⁾, voyait dans le sionisme une entreprise "utopiste"; c'est pourquoi elle préféra réclamer pour les Juifs marocains la citoyenneté française et l'assimilation progressive dans le creuset de la civilisation occidentale:

"[...] le judaïsme marocain ne saurait envisager de suivre une voie différente de celle où se sont engagés, sous l'égide bienveillante de la France, nos coreligionnaires d'Algérie et de Tunisie. Toute tendance contraire serait une erreur, doublée d'une faute"⁽²⁴⁾.

En outre, *L'Union Marocaine* voulait se distinguer par son intérêt primordial pour les préoccupations du judaïsme autochtone afin de ne pas se perdre, à l'instar de son confrère *L'Avenir Illustré*, dans les méandres des problèmes généraux et secondaires. Il s'agissait pour l'organe du judaïsme marocain d'agir sur les plans sociaux, politiques et économiques en vue de réaliser l'évolution du Juif marocain; chose qui accélérerait son assimilation. Or, celle-ci, selon le journal, n'était nullement contradictoire avec la sauvegarde de l'identité hébraïque:

"Évolués, assimilés, il n'en conservera pas moins l'amour du patrimoine moral que lui ont légué ses ancêtres [...].

L'assimilation n'est pas une abdication, c'est une adaptation, respectueuse du passé, mais soucieuse de l'avenir"⁽²⁵⁾.

(19) Cf. L'éditorial: Une formule de naturalisation", in *L'Avenir Illustré*, 20 janvier 1928, p. 3.

(20) A ne pas confondre avec son homonyme fondé à Paris en 1920.

(21) Joseph Bonan: Israélite d'origine tunisienne, naturalisé français. Il était avocat au barreau de Casablanca.

(22) Maurice Azan: Israélite né d'un père marocain et d'une mère française, naturalisé français. A sa profession de courtier en céréales, il adjoignit celle de gérant de *L'Union Marocaine*.

(23) Les frères Taourel: négociants français, nés en Algérie.

(24) Éditorial du 1^{er} numéro de *L'Union Marocaine*, 4 février 1932, p. 1.

(25) *Ibid.*

francs⁽¹³⁾. Cette modique cotisation devait servir à l'édification d'un État National juif en Palestine; projet quasiment sacré aux yeux de Thursz et de ses collaborateurs. Ainsi, le périodique appuya -t-il avec force l'organisation au Maroc, le 1^{er} juin 1927, de la "journée chekel" et exhorta les Juifs à contribuer à sa réussite:

"Juifs du Maroc! Accomplissez votre devoir!

C'est par l'accroissement du nombre des "chekalistes" que le judaïsme mondial célébrera dignement le 30^{ème} anniversaire du mouvement qui est le ferment de sa rénovation"⁽¹⁴⁾.

L'anniversaire en question était celui de 1897, date à laquelle fut instauré le paiement du "chekel" par la diaspora juive; ce qui permettait de recenser les forces sionistes actives à travers le monde et en même temps d'alimenter les caisses de l'Organisation Sioniste Mondiale.

Les pionniers du sionisme international étaient célébrés avec éclat par *L'Avenir Illustré*. Thursz et Louis Delau⁽¹⁵⁾ y publièrent même, à partir d'avril 1928, sous le titre "*David Littwak*", une traduction française (la première) d'une œuvre que Theodor Herzl avait écrite en allemand⁽¹⁶⁾, en 1898. Les lecteurs purent suivre cette traduction sous forme de feuilleton inséré mensuellement dans les quatre pages du milieu de la revue de façon à permettre aux collection-neurs ou aux propagandistes éventuels de les détacher facilement.

L'idée-maîtresse que les auteurs de *L'Avenir Illustré* (Thursz, Kagan⁽¹⁷⁾ et Schulmann) et de son supplément *La Vie Juive*⁽¹⁸⁾ voulurent inculquer à leurs coreligionnaires était donc "*le retour à la Terre Promise*". Quant à la naturalisation française, autre idée largement débattue dans le milieu israélite marocain, elle ne

(13) Dès 1921, une brochure de onze pages, publiée par l'Organisation Sioniste de Londres, avait circulé au Maroc dans le but d'encourager les Israélites à acquitter cette obole dite "Chekel". La publication était intitulée: "*Le Chekel, son histoire et sa signification*" et avait pour auteur un certain N. Hermann.

(14) *L'Avenir Illustré*, 27 mai 1927, p. 17.

(15) Les deux journalistes étaient, pendant les années trente, correspondants au Maroc de l'agence américaine l'Associated Press. Louis Delau, en plus de sa collaboration à *L'Avenir Illustré*, était le rédacteur en chef du quotidien *Le Petit Marocain* du Groupe Mas. Ce rapprochement de la revue juive avec la chaîne Mas se reflétait aussi dans le fait qu'elle était éditée, à partir de décembre 1926, par les Imprimeries Réunies de Casablanca, au lieu de l'Imprimerie Française de la même ville.

(16) Son titre: "Altneuland".

En 1931, la traduction française publiée par *L'Avenir Illustré* prit la forme d'un ouvrage qui sortit à Paris aux éditions Rieder sous le titre: "*Terre ancienne, Terre nouvelle... (Altneuland)*", (XI p. + 331 p.).

En 1932, *L'Avenir Illustré* rendit un vibrant hommage à Louis Delau en prenant l'initiative de l'inscrire au Livre d'Or du *Keren Kayemeth Leisraaël*. Cf. *L'Avenir Illustré*, 15 novembre 1932, p. 4-6.

En cette occasion, la presse Mas parla du sionisme avec beaucoup de sympathie, ce qui n'a pas manqué de susciter la colère des nationalistes marocains. Cf. *L'Action de Peuple*, n° 33, 16 mars 1934.

(17) Salomon Kagan, sioniste d'origine polonaise exerçait le métier d'avocat à Casablanca depuis 1922.

(18) *La vie Juive* était servie gracieusement aux abonnés de *L'Avenir Illustré*.

Notons que l'Alliance Israélite Universelle, pour encourager ce journal, avait souscrit, à partir de 1936, cent abonnements à *L'Union Marocaine* pour un certain nombre de directeurs de ses écoles et de personnalités israélites⁽²⁶⁾.

L'Avenir Illustré et *L'Union Marocaine* se targuaient, tous les deux, de refléter les aspirations du judaïsme marocain. Pour son *émancipation*, le premier périodique appelait au *retour à la Terre Promise*; tandis que le second œuvrait pour l'adoption de la citoyenneté française, tout en insistant sur la sauvegarde de l'héritage culturel des Israélites marocains. Cependant, ces deux publications, qui tiraillaient les Juifs marocains, présentaient un point de similitude: l'une et l'autre étaient dirigées et commanditées par des personnes dont la majorité était étrangère au terroir marocain: Thursz, Kagan, Nataf, Bonan, Taourel, etc. Un Israélite marocain avait bien essayé de lancer un journal, à Fès, mais son projet ne fut pas couronné de succès. Il s'agissait de Saül Debico, ancien étudiant à Paris et ex-collaborateur de Christian Richard au journal *La France au Maroc*. Il avait pu, en mai 1934, s'assurer la collaboration de Georges Hertz et un hebdomadaire intitulé *La Tribune des Juifs* avait failli voir le jour⁽²⁷⁾.

2. RÉTICENCES NATIONALISTES

Les nationalistes marocains ne pouvaient assister indifférents à la propagande de la presse israélite qui ballottait le judaïsme autochtone entre l'Occident et la *Terre Promise*, ce qui constituait une négation flagrante de son identité marocaine. Dès que la presse nationaliste fut tolérée, elle s'empessa de préciser l'opinion du Mouvement national sur la question et essaya de maintenir un dialogue avec la communauté juive. Ce fut Mohammed El-Kholti, jeune nationaliste notoire de formation occidentale, qui se consacra le plus à ce dossier. Dans le troisième numéro de *L'Action du Peuple* (18 août 1933), et sous le titre "*Les Israélites et nous*", El-Kholti parla de ses compatriotes juifs en termes très respectueux qui ne manquèrent pas de susciter des réactions favorables parmi les Israélites du Maroc. Certains d'entre eux adressèrent même une *lettre ouverte*⁽²⁸⁾ aux nationalistes musulmans pour exprimer leur gratitude et solliciter leur intervention auprès des autorités pour débarrasser les habitants du *mellah*⁽²⁹⁾ de Fès de leur doyen, Isaac Niddam, Israélite marocain naturalisé français⁽³⁰⁾. Celui-ci, qualifié par les auteurs de la lettre de *sangsue perpétuelle* et d'*oiseau de proie*, était

(26) Lettre d'Elie Nataf au Comité central de l'Alliance; datée de Casablanca, le 31 décembre 1938, Archives de l'Alliance Israélite Universelle à Paris, "Maroc - I.C. 1-2".

(27) Une note de renseignements de la police de Fès signale que la caution réglementaire de 3000 Frs. avait même été déposée par Georges Hertz le 23 mai 1934. Cf. Archives de la Bibliothèque Générale de Rabat, dossier: "Journaux et journalistes marocains, 1929-1934", non classé.

(28) Lettre signée par la Jeunesse Israélite Marocaine; *L'Action du Peuple*, 1^{er} septembre 1933.

(29) *Mellah*: quartier juif.

(30) Né à Fès en 1864, il fut désigné "Cheikh el-Yehoud" au lendemain de l'occupation française et représenta ses coreligionnaires de la ville au conseil de la municipalité ("Al-Majlis al-Baladi", section israélite).

devenu, pour eux, tellement indésirable qu'ils réclamaient son remplacement par un *cheikh El Yehoud*⁽³¹⁾ authentiquement marocain, "sujet du Sultan".

Cette exigence concordait parfaitement avec les vues du Mouvement national qui était révolté par l'engouement d'une certaine élite israélite pour la citoyenneté française; chose qui privait le Maroc d'une partie non négligeable de ses potentialités. Pour bien manifester leur bonne disposition, les nationalistes marocains ouvrirent les colonnes de leur presse à plusieurs Israélites tels que Azancot⁽³²⁾, Behdayan, Dahan, Sannounn etc. Elles accueillirent également une contribution de Rémy Beurieux, président fédéral de la Ligue Internationale Contre l'Antisémitisme (L.I.C.A.) au Maroc, qui tint à affirmer que "l'entente entre israélites et musulmans est indispensable"⁽³³⁾. Les nationalistes enten-daient célébrer l'amitié judéo-musulmane⁽³⁴⁾, mais l'intensification de la propagande sioniste, notamment par les animateurs de *L'Avenir Illustré*, et les échos des événements sanglants de Palestine ne cessaient d'élargir le fossé entre les deux communautés. Les nationalistes marocains s'en prirent alors aussi bien aux Juifs qui aspiraient à la naturalisation française qu'à ceux qui songeaient à l'émigration vers *la Terre Promise*. Aux uns et aux autres, ils rappelèrent que les Israélites marocains, tout comme les musulmans, étaient, et devaient demeurer, des sujets du Sultan au destin commun; le sionisme et l'occupation coloniale, tous deux facteurs exogènes, ne devant en rien altérer une tradition millénaire de cohabitation cordiale. Dans *La Volonté du Peuple*, El-Kolti désigna ce qu'il considérait comme l'origine du malaise:

"Le sionisme est au Maroc un facteur de désordre [...] il ne saurait s'accommoder avec la nationalité marocaine des Juifs de l'Empire.

Les Juifs marocains doivent unir leurs efforts à ceux des Musulmans pour assurer au pays la destinée qui répond le mieux à ses aspirations"⁽³⁵⁾.

Par la suite, le même auteur dénonça énergiquement la propagande sioniste qui avait mobilisé des Israélites du Maroc pour les conférences du Cercle Charles Netter⁽³⁶⁾, les souscriptions publiques et les envois de fonds en Palestine. Il incrimina, non la majorité des Juifs du Maroc, mais *une minorité active qui [appuyait] Jabotinsky⁽³⁷⁾ et consorts⁽³⁸⁾* dont le noyau dur formait l'équipe de *L'Avenir Illustré*:

"Le plus grand nombre de ces bonnets, qui rêvent de faire de la Palestine une terre juive, se trouvent concentrés, à Casablanca, autour de la revue *L'Avenir*

(31) Notable israélite assumant la charge de chef du *mellah*.

(32) Voir: Mosès J. Azancot, "Sionisme et islamisme", dans *L'Action du Peuple*, n° 38, 27 avril 1934. p. 2 (rubrique "tribune libre").

(33) *L'Action Populaire*, n° 6, 10 avril 1937, p. 4.

(34) *L'Action du Peuple*, 1^{er} septembre 1933.

(35) *La Volonté du Peuple*, 2 mars 1934.

(36) Groupement de jeunes israélites marocains. Né à Strasbourg en 1928, Charles Netter fut l'un des pionniers du sionisme international.

(37) Vladimir Jabotinski (1880-1940) était un *leader* sioniste particulièrement influent en Europe de l'Est.

(38) El-Kholti, "La propagande sioniste au Maroc et ses dangers", *L'Action du Peuple*, 16 mars 1934.

Illustré qui est alimentée par les fonds communs et qui, sous couvert de défendre les intérêts de Juifs, fait de la propagande sioniste sur une grande échelle⁽³⁹⁾.

Kholti, qui ne cessait de prôner une entente judéo-musulmane dans le cadre de la nationalité marocaine, reprocha à ceux parmi les Juifs marocains qui ont été gagnés par les idées sionistes de faire preuve d'ingratitude à l'égard de leur patrie et lança un cri d'alarme pour mettre un terme à cette propagande qu'il jugeait dangereuse pour l'unité du pays:

"Comme une pieuvre, ce nationalisme agressif étend ses tentacules à toutes les villes du Maroc et aboutit au point de repaire qui est Casablanca, où il a ses journaux, ses dirigeants, sa caisse principale et ses organisations déclarées.

Contre sa propagande inadmissible nous lançons le cri d'alarme. Des centaines d'Aflalo ne sauraient nous en détourner"⁽⁴⁰⁾.

Malgré les mises en garde nationalistes, la propagande sioniste devait quelque succès puisque, le 3 avril 1934, à Tanger, les Éclaireurs Israélites de la ville avaient arboré ostensiblement le drapeau sioniste lors d'un défilé. Il s'en suivit une grande tension dans le milieu musulman et quelque quatre cents protestataires se rendirent à la *Mendoubia* pour manifester leur colère. Commentant cet incident, *L'Action du Peuple* écrivit:

"Les Israélites, ici n'ont qu'un seul drapeau: le drapeau du Maroc. Comment peuvent-ils arborer un autre sans réfléchir aux conséquences de ce geste déplacé?"⁽⁴¹⁾.

Beaucoup plus vigoureuse était la réplique de l'hebdomadaire nationaliste de Tétouan *Al-Hayat* (La vie). Ce journal, qui fit état de l'arrestation à Tanger de plusieurs manifestants musulmans, dont un professeur, dénonça violemment ceux qui avaient arboré le "chiffon sioniste" et reprocha aux autorités leur passivité face à ce défi qu'il jugeait flagrant et trop dangereux. L'organe nationaliste avait également saisi cette occasion pour critiquer sévèrement son confrère *Démocarcia* qui avait réclamé le châtiment de ceux qui manifestaient contre un drapeau "reconnu par toutes les nations civilisées"⁽⁴²⁾. Et lorsque l'hebdomadaire tétouanais évoqua de nouveau la question, c'était pour souligner longuement, en énumérant une liste de lois et de faits, que la minorité juive du Maroc bénéficiait de privilèges exorbitants sous l'occupation coloniale; des privilèges qui, selon lui, mettaient entre ses mains les clés de l'économie marocaine⁽⁴³⁾.

Les propos du journal nationaliste frisaient quelquefois un antisémitisme primaire; ce qui ne devait pas manquer de réjouir les adeptes des idées fascisantes alors en vogue en Europe. Les milieux franquistes n'avaient-ils pas, peu de temps

(39) *L'Action du Peuple*, n° 34, 23 mars 1934.

(40) *Ibid.*

(41) *L'Action du Peuple*, 13 avril 1934.

(42) Voir en annexe un article intitulé "Retombées de la question sioniste à Tanger" (en arabe) paru dans *Al-Hayat* du 3 mai 1934, p. 8.

(43) *Al-Hayat*, n° 46, 24 janvier 1935.

après, fait circuler au Maroc des tracts appelant les musulmans marocains à une union sacrée entre le Croissant et la Croix pour sévir contre les Juifs accusés d'être à l'origine de tous les maux du monde⁽⁴⁴⁾

Cependant, la tension entre les propagandistes du sionisme et le Mouvement national marocain n'altéra pas irrémédiablement l'amitié judéo-musulmane au Maroc. D'un côté comme de l'autre, des tentatives furent entreprises pour retrouver la sérénité. Du côté israélite, des voix s'élevèrent pour sauvegarder l'amitié-séculaire de la L.I.C.A., d'autre part des formations politiques de gauche. C'est ainsi que, le 1^{er} novembre 1936, deux militants de la L.I.C.A., Malka Meyer⁽⁴⁵⁾ et Chamoun Albert⁽⁴⁶⁾, assistèrent à un meeting nationaliste à Fès. Trois semaines après, *Le Maroc Socialiste* publia l'appel d'un groupe de jeunes intellectuels juifs qui dénonça les provocations et les auteurs de l'appel affirmèrent leur volonté de rester *indissolublement unis aux musulmans pour le bien de tout le peuple marocain, sans distinction de race, ni de religion*⁽⁴⁷⁾.

Les nationalistes marocains, à leur tour, épousèrent cette même volonté en invitant les Juifs et les Musulmans à faire front commun *sans distinction de race ou de religion*⁽⁴⁸⁾ pour faire aboutir les revendications du Mouvement national au profit de toutes les composantes du peuple marocain⁽⁴⁹⁾. Mais, les bonnes intentions des uns et des autres étaient peu opérantes à un moment où le contexte général, à l'intérieur comme à l'extérieur, radicalisait les positions et poussait de plus en plus à la méfiance et à l'intolérance

Jamaâ BAIDA

Faculté des Lettres - Rabat

(44) Un tract en langue arabe, distribué en zone nord en juillet 1939 par des partisans de Franco, accuse les Juifs d'avoir projeté d'envahir le monde en empruntant des voies diverses: franc-maçonnerie, athéisme, républicanisme, démocratie, communisme, S.D.N., etc. Voir fac-similé en annexe (document disponible à la Bibliothèque Daoudia, Tétouan).

(45) Malka Meyer était mécanicien dentiste, correspondant à Fès de *Maroc-Matin* et trésorier du bureau provisoire de la L.I.C.A. (section de Fès).

(46) Chamoun Albert était secrétaire d'un avocat à Fès, correspondant du journal israélite métropolitain *Le Droit de vivre* et secrétaire du bureau provisoire de la L.I.C.A. (section de Fès).

(47) *Le Maroc Socialiste*, 21 novembre 1936.

Signalons que le directeur de cet hebdomadaire socialiste, Paul Chaignaud, ne ménageait personnellement aucun effort pour dégeler l'atmosphère des relations entre les deux communautés. Parfois, c'est à son domicile qu'il recevait, dans l'espoir d'un dialogue fructueux, Juifs et Musulmans. Deux couples, les Abdallah Regragui et les Jack O'Hana, lui rendirent visite dans un chalet d'Ifrane le 10 juillet 1936; lorsqu'ils le quittèrent, ils paraissaient "dans un état d'euphorie assez avancée". Cf. Lettre du gérant du centre d'Ifrane au contrôleur civil d'El-Hajeb, datée du 11 juillet 1936, A.D.N., "Maroc-Meknès, carton 324".

(48) *L'Action Populaire*, 20 mars 1937.

(49) Dans un article intitulé "Nos compatriotes israélites. Nous ne permettrons aucune politique de division" Dioury rappelle que le Plan de Réformes présenté par le Comité d'Action Marocaine n'a pas négligé les droits des Israélites marocains. Il exhorte l'élite juive à vulcaniser les principes qui "cimentent l'entente cordiale entre tous les éléments qui constituent la population marocaine" (*L'Action Populaire*, 20 mars 1937, p. 1).

ملخص

تصور الصحافة اليهودية الصادرة في المغرب في ما بين الحربين العالميتين لما كان يومئذ يتجاذب اليهود المغاربة من تيارات متنافرة وسط التقلبات الظرفية، فكان التيار المصغي إلى الدعايات الصهيونية يصدر مجلة أسسها بعض دعاة الصهاينة جاء من أوروبا، وكان تيار آخر يصدر دورية مخالفة سعيا في إسماع صوت جمهور الجالية الذي كانت بغيته الكبرى تحسين أحوال عيشه اليومية وغايته القصوى الحصول على الجنسية الفرنسية مثلما حصل عليها يهود الجزائر وتونس، مما جعل الصحافة الوطنية المغربية تنصدى بمجرد ما سمح لها بالصدور لكلا التيارين مذكرة أحرار الجالية بأنهم مغاربة قبل كل شيء وأن لا بد من المحافظة على أسباب التعايش مع مواطنيهم المسلمين.

ANNEXES

I - Lettre de Yahia Zagury, inspecteur des institutions israélites à la Résidence Générale; datée de Casablanca, le 6 septembre 1919:

"A mon retour de Mazagan et Marrakech où j'ai passé quelques jours pour organiser le Tribunal Rabbiniq et les comités de la communauté, j'ai pris connaissance de votre lettre du 26 août, n° 156, relative à l'émigration juive.

J'ai l'honneur de répondre aux renseignements qui vous avez bien voulu me demander:

1) *L'émigration juive vers la palestine a commencé en avril 1919; le tableau que vous voudrez bien trouver ci-inclus, vous indiquera le chiffre mensuel des émigrants du 1^{er} avril au 31 août 1919.*

2) *Les régions les plus particulièrement intéressées sont Casablanca et Marrakech; les départs ont lieu de Casablanca vers Marseille.*

3) *Les causes de cette émigration: il existe chez les israélites du Nord de l'Afrique, et spécialement au Maroc, une croyance plutôt superstitieuse que religieuse, mais qui est ancrée comme un article de foi dans l'esprit de certains fanatiques, qu'à Jérusalem, dans le sol sacré des Juifs, après la mort les cadavres n'entrent pas en putréfaction, ils demeurent intacts jusqu'au moment de la vie future (arrivée du Messie).*

Aussi, de tout temps dans ce pays, les vieillards et les gens pieux n'avaient-ils qu'un vœu, celui d'aller finir leurs jours à Jérusalem.

C'est dans croyance qu'il faut chercher, à mon avis, la cause principale du mouvement d'émigration qui j'ai signalé.

Les nouvelles de la Paix et de l'occupation de la Palestine par une grande puissance européenne, qui assurera aux Juifs de ce pays une sécurité complète et une grande liberté religieuse ont activé cette émigration. On ne saurait trouver parmi ces émigrés des personnes ayant une certaine culture moderne. Ce sont pour la plupart des familles très pieuses, superstitieuses, possédant quelques ressources qui ont marqué ce mouvement.

D'autres, sans moyens d'existence assurés, ont suivi le mouvement comptant, à leur arrivée, sur la charité publique et sur les ressources inépuisables, telles que vie facile etc., que quelques propagateurs de l'idée ont fait miroiter à leurs yeux.

Le sionisme n'est pas complètement étranger à ce mouvement. S'il n'est pas une des causes déterminantes, il a exercé, je pense, une certaine influence et a décidé quelques hésitants à être les premiers à profiter du nouvel État juif.

Le sionisme que je considère comme un grand danger pour les Juifs marocains, et en cela je suis d'accord avec l'Alliance Israélite Universelle et quelques israélites éminents du judaïsme français, a essayé d'agir sur certains esprits.

A Casablanca, à part quelques adeptes insignifiants qui ont tenté de se grouper et d'exercer une certaine propagande, il m'a été facile d'enrayer, avec beaucoup de discrétion, à temps, toute action sioniste.

Dans le cas où la Résidence Générale partage ma manière de voir, il est de tout intérêt de veiller et d'empêcher discrètement toute propagande sioniste au Maroc.

Signé: Y. Zagury

RENACIMIENTO DE ISRAEL

Revista Semanal dedicada a la difusión de la cultura hebrea y a la defensa de los intereses religiosos, políticos y nacionales de la comunidad israelita de Marruecos

Precios de suscripción	
Tánger, zona española y España	
Mes.....	ptas. 1,50
Trimestre.....	4,50
Año.....	15,00
Zona francesa	
Semestre, frs.	15,00
Extranjero	
Semestre, schillings	5,00
Número suelta	
ptas. 0,40	

Toda la correspondencia al Director

Oh, cuán hermosos son los pies de aquél que sobre los montes de Israel anuncia y predica la Paz, de aquél que anuncia la Buena Nueva: de aquél que pregunta la Salvación, y dice a sí: Tu Dios reinará. (Isaías, 52)

Director Propietario: A. A. PERL

Dirección (previsional)
Hotel Palmera - Tánger

מה - נאמר על ההרים רגלי מנשר משמיע שלום
מנשר טוב משמיע ישועה אחר לציון מלך אלהים
(ישעיהו, נב)

NUMERO PROSPECTO

Nuestros Propósitos

No somos desconocidos del público hebreo de Marruecos. Desde hace muchos años venimos ocupándonos, con asiduidad, de problemas israelitas, para cuyo desarrollo nos valíamos, unas veces del folleto y otras de las columnas de la prensa del Campo de Gibraltar y de la Zona española de Protectorado, que generosamente fueron puestas a nuestra disposición.

...
tros hermanos al que antes nos hemos referido.

Nuestro pueblo, la gran familia de Israel, atraviesa en la actualidad el periodo más agudo y más interesante de su milenaria historia.

A los veinte siglos de dispersión, de diáspora, de martirios y de humillaciones sin fin, se despierta la raza hebraica y se levanta el espíritu de la cultura hebrea.

...
faciones, vamos a entrar de lleno en la exposición de nuestro programa, de nuestros propósitos, de los fines que nos guían e impulsan a emprender una labor, tal vez, superior a nuestras fuerzas y a nuestra capacidad literaria y periodística.

Hélos aquí :

1º Fomentar y difundir la verdadera, la castiza cultura hebrea, entré la juventud israelita de Marruecos.

2º Defender y propagar los ideales más elevados del judaísmo

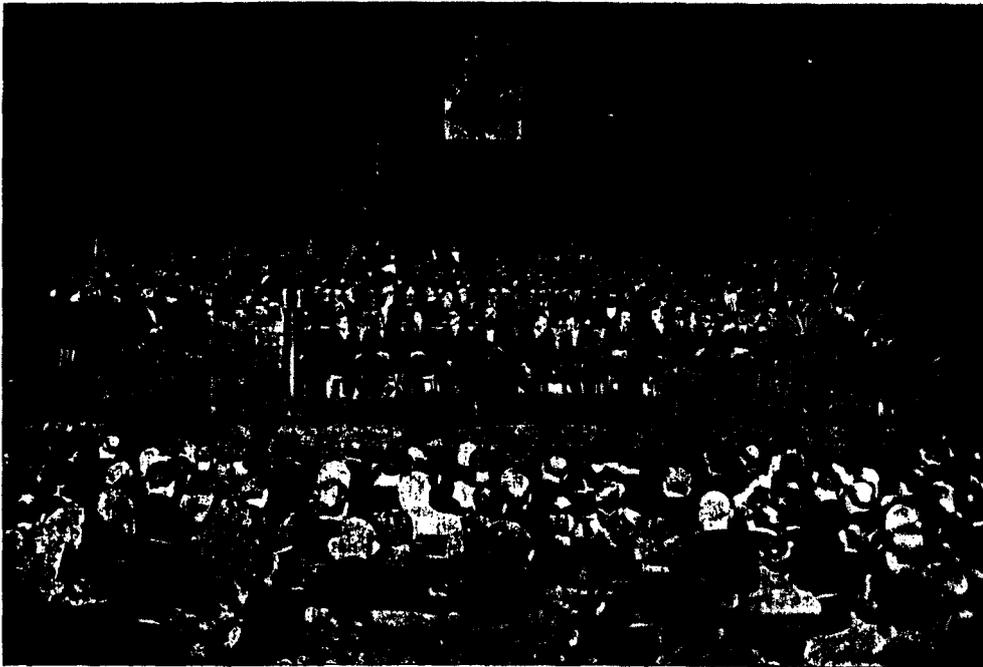
Saludos

Tenemos el honor de salutar con todo el respeto debido a sus altas jerarquías, al muy noble representante de S. M. Neriflana en esta Zona, Excmo Sr. Si Mumed ben Abulslam Taxi; al insigne representante de la gran República francesa, Mariscal Lyautey; y al no menos ilustre mandatario de la histórica nación española, general Azparn y Momtjur.

Al rendir el más fervoroso homenaje de admiración a sus relevantes dotes de talento, patriotismo y amor al Progreso, podemos a su entera disposición las modestas páginas de este semanario, y nos sentiremos muy dichosos si nuestro humilde concurso les pudiera ser de alguna utilidad en la noble y gloriosa

<p>6^e ANNEE. — N° 180.</p> <p>Direction - Administration 243, Boulevard de la Liberté CASABLANCA</p> <p>— TÉLÉPHONE : 13-88</p> <p>TOUTE CORRESPONDANCE DOIT ÊTRE ADRESSÉE AU DIRECTEUR DE "L'AVENIR ILLUSTRÉ" BOITE POSTALE 689</p> <p>— R. C. CASABLANCA 1481</p>	<p>העיתון המצוייר</p> <h1>L'AVENIR</h1> <h2>ILLUSTRÉ</h2> <p>DIRECTEUR FONDATEUR J. THIRSKÉ</p> <p>REVUE JUIVE NORD-AFRICAINE</p> <p>— Edition Hebdomadaire</p> <p>SIEGE SOCIAL SUCCESSION CASABLANCA</p>	<p>Abonnements</p> <p>Afrique du Nord. Un An 45 fr. France..... — 50 » Union Postale.. — 60 »</p> <p>Compte Chèque Postal : Rabat 247</p> <p>— POUR LA DIRECTION D'ADRESSER AU BUREAU DU JOURNAL, A L'AGENCE HAVAS OU A SES SUCCESSIONS</p>
---	---	--

LE XVII^e CONGRES SIONISTE
s'ouvrira à Bâle le 29 Juin



Salle du Congrès en 1930

AVIS IMPORTANT

En l'absence de notre Directeur, délégué au 17^e Congrès, les Bureaux de la Rédaction et de l'Administration sont provisoirement transférés 3, rue Jean Bouin - Tél. 45-09

Fac-similé de la revue *L'Avenir Illustré* (25 juin 1931)

LE NUMERO : UN FRANK

LE NUMERO : UN FRANK

LE NUMERO : UN FRANK

L'UNION MAROCAINE

Organe du Judaïsme Marocain

Constitutionnel, officiel pour la presse juive
ORGANE DE L'UNION MAROCAINE
ET DE LA REPRESENTATION
(R.P.H.) 7, rue Diderot, Casablanca
Tél. : 48-12
Compte Ch. Post. 5011, Rabat

Directeur : M. NATAL
Abonnement annuel : MAROC 25 - STRANGER : F. 35

ADMINISTRATION, REDACTION
3, rue Casanovra de Valdebona
— CASABLANCA —
Tél. : 44-02
Compte Ch. Post. 6163, Rabat

Notre programme

M. WILLIAM ORALID
En tant que professeur à la Faculté de Droit de Paris, M. William Oralid a écrit un livre intitulé "Le Judaïsme marocain" qui est un ouvrage de référence pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire et à la situation actuelle de la communauté juive au Maroc. L'auteur aborde les aspects historiques, sociaux et économiques de la vie juive marocaine, et propose des solutions pour améliorer la situation des Juifs marocains.

ECHOS

LES VICTIMES DE L'INFLUENCE
M. M. Natouf, directeur de "L'Union Marocaine", a écrit un article intitulé "Les victimes de l'influence". Dans cet article, il critique l'influence négative de certains éléments étrangers sur la communauté juive marocaine, et appelle à une plus grande autonomie et à une meilleure gestion des affaires communautaires.

A la Residence Generale

Un article intitulé "A la Residence Generale" relate les réactions de la communauté juive marocaine face à certaines décisions prises par l'administration coloniale. L'auteur exprime son mécontentement et appelle à une plus grande transparence et à une meilleure prise en compte des intérêts de la population juive.

GRAND BABY LEBER

Un article intitulé "Grand Baby Leber" mentionne la mort récente de ce notable de la communauté juive marocaine. L'auteur évoque son parcours de vie, ses contributions à la communauté et son rôle dans la vie sociale et culturelle de son pays.

publiques, leurs yeux. Au sein de l'Union Marocaine, nous nous efforçons de défendre les intérêts légitimes de la communauté juive marocaine. Nous sommes convaincus que, grâce à notre action collective, nous pourrions améliorer la situation des Juifs marocains et leur permettre de vivre en paix et en harmonie avec le reste de la population.

William Oralid, directeur de l'Union Marocaine, a écrit un article intitulé "Le Judaïsme marocain". Dans cet article, il analyse la situation actuelle de la communauté juive au Maroc et propose des solutions pour améliorer sa situation. Il insiste sur l'importance de l'éducation et de la culture dans la formation d'une communauté juive moderne et autonome.

Un article intitulé "Le Judaïsme marocain" de William Oralid traite de l'histoire et de la situation actuelle de la communauté juive au Maroc. L'auteur aborde les aspects historiques, sociaux et économiques de la vie juive marocaine, et propose des solutions pour améliorer la situation des Juifs marocains.

Un article intitulé "Le Judaïsme marocain" de William Oralid traite de l'histoire et de la situation actuelle de la communauté juive au Maroc. L'auteur aborde les aspects historiques, sociaux et économiques de la vie juive marocaine, et propose des solutions pour améliorer la situation des Juifs marocains.

Un article intitulé "Le Judaïsme marocain" de William Oralid traite de l'histoire et de la situation actuelle de la communauté juive au Maroc. L'auteur aborde les aspects historiques, sociaux et économiques de la vie juive marocaine, et propose des solutions pour améliorer la situation des Juifs marocains.

Un article intitulé "Le Judaïsme marocain" de William Oralid traite de l'histoire et de la situation actuelle de la communauté juive au Maroc. L'auteur aborde les aspects historiques, sociaux et économiques de la vie juive marocaine, et propose des solutions pour améliorer la situation des Juifs marocains.

ذبول المسألة الصهيونية بطنججة

«لم يقف شئم قضية الحرقة الصهيونية في طنجة عند الحد الذي ذكرناه في العدد ما قبل الأخير، بل تمدها إلى سجن عدد من المسلمين عرف منهم ثلاثة، وذلك كله جبرا لحاطر الصهيونيين في بلاد المسلمين. أما إثنان من هؤلاء فقد حكم على أحدهما بالسجن ثلاثة أشهر وعلى ثانيهما بشهرين. وأحدهما منهم يجمع الناس بعد تفرق المظاهرة الأولى، والآخر بمعارضة أرباب السلطة واهانة أحد أعوان الكمسارة ولطمه على أعين الأَشهاد. أما الثالث فهو الشاب النابغة أحمد كيمون الأستاذ بالمدرسة الصناعية، وقد حكم عليه بشهر سجنا. والتهمة الموجهة إليه هي التحريض على النظار والسعي بالتجمهر بين الناس، وما أبردها من حجة فإن الألفي نسمة التي كانت هناك كلها تخض على ما ذكر، فهلا زج بها في السجن كلها. وقد علمنا أن مدير المدرسة التي فيها الأستاذ كيمون ذهب عنده إلى السجن هو وأحد الحكام وراوده على كتابة رسالة في الاعتذار عن تدخله في الحركة الصهيونية والتزامه بعدم تدخله مستقبلا في أي حركة سياسية أخرى، ومنيته بتعميل سراحه وعوده إلى وظيفته، فأقرب إياه كليا ورفض هذا الطلب الرزوي بشرفه قائلا إنه لم يفعل ما يستوجب البراءة وإنه لا يدري حتى الآن سببا مقولا لدخوله السجن. وهكذا تدارس كرامة المغربي رب البلاد جبا في رضى أبناء إسرائيل الشناذ، فما أصدق قول العامة «أدخانهم فأخرجونا». هذا وقد كتبت صحيفة صهيونية قدرة تسمى «ديوكراسيا» فصلا قالت فيه إنه يجب على الخزن أن يؤذّب هؤلاء الناس الذين يتظاهرون كل مرة ضد العلم (؟) الصهيوني، فإنه علم معترف به من جميع الدول المتعددة. وأما كوننا يلزمنا أن نرفع العلم المغربي، فهذا خطأ في الرأي لأن المغرب ليس له علم، وهذا العلم المرحود فيه إنما هو علم إسلامي، ومعلوم أننا لسنا بمسلمين حتى نحمل علم الإسلام. وحسب القارئ أن يرى هذا الكلام، فإنه متهاوت وساقط من نفسه ويدون رد عليه. فليت شعري هل تبقى الحكومة بعد هذا غير عابئة بالإهانة التي يوجهها لها

هؤلاء القوم. أما كفى الإستهانة بأمر الخليفة والمراقب أولا ومدير المنطقة ثانيا حتى ضم إليها الإستهانة بأمر المندوب أيضا وبالكتابة على صفحات الجرائد التي تصدر في منطقة نفوذه ؟ وليت شعري إذا كانت الدول كلها تعترف بالخرقة الصهيونية والدولة المغربية لا تعترف بها كما صرح بذلك ممثلها في طنجة على رؤوس الأشهاد، أيلزم من ذلك أن يؤدب المتظاهرون ضدها لتعضيد أمر حكومتهم أم أن عدم اعتراف الدولة المغربية لا يهم لكونها همجية غير متمدنة ؟ ثم ليتنا نعرف بأي لسان تتكلم هذه الورقة البذيئة، أبلسان كبار اليهود وقد تبرأوا لدى المندوب من الصهيونية وما يمت إلى الصهيونية بسبب أو نسب ؟ أم هي تتكلم بلسان الشباب (ولا نقول اليهودي) مراعاة لعواطفهم بل الإسرائيلي، وهؤلاء هم الذين يطلبون الإتحاد مع المسلمين وتأليف الأندية المشتركة وجعل حد هذه الحالة الشاذة ؟

وقبل وبعد فهلا تتبصر الحكومة في أعمالها وتطلق الأستاذ كعبون وصحبه، فإن من تدافع عنهم لن يشكروا لها يدا ولن يجازوها على جميل !!!».

(الحياة، تطوان، 3 ماي 1934، ص. 8)

Article du journal nationaliste de Tétouan *Al-Hayat* (3 mai 1934, p. 8)
au sujet de la propagande sioniste à Tanger



ايها المسلمون

في هذا المصور تجدون اصل الشر وسبب كل الحروب وكل المصائب التي يتالم منها العالم. من التلاهود الكتاب اليهودي يخرج اليهودي الصهيوني «شيطان الدنيا» واليهود متشردون في العالم حسب النبوءات «دون وطن ودون ملك» وذلك عقاب لهم من الله لمبادتهم الدينار، وهم ينشرون ليدمروا ارض جميعا.

اما خططهم للسيطرة على العالم فقد اكتشبت ونشرت في مفرقات حكما، صهيون، وبواسطة كنائسهم اوجدوا المسولية العالمية الصهيونية «حيث لا يقبل سوى اليهود». اما بروءها فهي النوادي المسونية العلمانية العالمية السرية التي تصدر عنها جميع المؤامرات التي تدبرها الشعوب منذ زمن طويل ضد بعضها البعض، وهذه النوادي اوجدت الحساد ونمته وحفرت كل الاديان وغرست في العالم المذهب اللاديني او عدو جميع الاديان

وفد هدموا السلطة الروحية ووجدوا الجمهورية ضد السلطة الملكية واثاموا الديموقراطيات حيث الجيم يامرون ولا احد يطيع وهكذا تحولت الى بوضي ضد كل، وبما انهم لا يشعرون بحب وطني نحو دولة من الدول اوجدوا الدولة ضد الوطنية ضد جيم الاوطان، واستولوا على روسيا وخلقوا الشيوعية التي ارادوا ان ينشروها في العالم لتدمر جميع الامم ما بملوا بروسيا وكما اوشكوا ان يملوا باسبانيا وبواسطة مالهم جعلوا الحرب الكبرى ان تنشب وافرضوا ما انهم الى برنسا وانكلترا لتفهر المانيا «وذلك بدل فلسطين والشمال الابريقي، وجعلوا الولايات المتحدة تاتي الى مساعدة شعولي باريس ولندريس هم اوجدوا جامعة المم اعظم اكدوية عربها التاريخ. ولما عجزوا عن استخدام هذه الجامعة لتحقيق رغباتهم في وضع المانيا بين يديهم اخترعوا خطة حصار الامم التي لم ترد الحدوء الى مفاصلهم.

في سنة 1903 عقدت برنسا وانكلترا «تحت ضغط المسونية الصهيونية الدولية» اتفاقا مع حكما صهيون وفيه تجنح الدولتان عن نبدا التوازن الادربي وتمفدان مهادنة سرية لاقتسام المغرب ومصر «وتمطي باسطين لشمب اسرائيل كوطن فومي» يستد سريريا في الشمال البريفي بدمان تسوده برنسا نهائيا. ويكون اليهود خير حباة لبرنسا وانكلترا ويفرضونها كل المال اللازم لتحقيق هذا المشروع. وهكذا اجتتحت برنسا انقرب والجزائر وتونس اليهود يبروا ويشرون على حساب المسلمين والاوروبيين ايضا الذين هم باكثرتهم موضبون وعسكريون فيكون معاشاتهم لليهود الذين يبرغون للتجارة بجميع الفواتين التي تسدها برنسا في الشمال الابريقي وخصوصا في المغرب تملها الصهيونية وتؤول الى نبع اليهود «بمنذ الحلة على باس عام 1910 لنقاد ملاح باس» الحمي اليهودي التي كانت تجالك فيها المآمرات على الاسلام، لم تبر برنسا لاحق المسلمين وتفرهم وتدافع عن اليهود وتفتينهم بالظهير البربري الشهير وهو اكبر صدمة تلفاها الدين الاسلامي في ابريفيا «دالة واضحة على اتباق برنسا مع حكما صهيون، بالظهير البربري ترمي برنسا الى اخراج ثلثي السكان المسلمين من الدين الاسلامي الذي يبذل بالسانية اي اللادينية، بينما العناصر الرولية الهمجية الماجورية للصهيونية تدمر في اسبانيا المابد الكاثوليكية وتحرق ككهنتها احياء اذا بها في المغرب تسن فواتين تمنع المسلمين من ان يحكموا حسب الشرع، ومثات ومثات الشبان الوطنيين الذين اعترضوا على هذا التصوب وعلى هذه الهانة ويمترضون كل عام في نفس التاريخ، حبسوا وضربوا ككوا بالاشغال الشاقة وبالقهبي باسم حرية الضمير التي تمشي بها المم الديموقراطية! بانكلترا بهي تستعمل فواها الحبارة، مدبوعة التي ذلك من سدى الصهيونية ضد شعوب لا دباة لهم عندها لتمطي بشعب اسرائيل باسطين التي اتزها الله منهم عقابا لهم حينما ارادوا ان يفهوا في وجه المسيح وفي وجه محمد نبي الاسلام وحسب تمديل حكما صهيون يصبح العالم يهوديا حيثما يبلغ راس الحية اليهودية التي تطوق العالم، ذنبها في مضيق جبل طارق. يكون الراس في برنسا والذنب في المغرب، فلم يكن ينفصها الاستلاء على اسبانيا وحيث تطوق الحية اليهودية العالم كالحاتم.

ولكن الخنزير برنكو مع نخبة من العرب والكاثوليك قام موحدوا لاول مرة في التاريخ بين الصليب والهلال

LA PRESSE JUIVE AU MAROC ENTRE LES DEUX GUERRES

ليحارب من له لهم ولاوطن ولاملك، لمقاومة الدولين الذين يساعدهم الدييموفراطيات الكبرى الصهيونية الثلاث
روسيد الشيوعية وهكذا فطم راس انجبة.
بكل هذه الخطط التي رسمتها الدييموفراطيات الصهيونية حبطة بانتصار برنكو وجميع شعوب الارض ترى
بي تحرير اسبانيا يد العناية الالهية وتتنصر يرافغ الصبر ان تدق ساعة المدل الالهى الذي يعطي للعالم وجميع امم
الارض الحرية والمساواة والاخوة الطريق الواحد للوصول الى السلم الدولي.

Fac-similé du tract des partisans de Franco (juillet 1939)

**LES JUIFS DU MAROC PENDANT
LA DEUXIÈME GUERRE MONDIALE
La phase 1939-1942**

Mohammed KENBIB

Le chaos dans lequel le monde a été plongé entre 1939 et 1945 a représenté, comme partout ailleurs, une "phase d'accélération" dans l'histoire contemporaine du Maroc. Celle-ci a été marquée en particulier, dans le contexte de "la drôle de guerre", de l'effondrement de la "puissance protectrice" et de l'occupation du territoire métropolitain par les armées allemandes - et accessoirement italiennes -, par la radicalisation du mouvement nationaliste, l'abandon du programme de simples réformes dans le cadre du Protectorat, et la revendication de l'indépendance.

Sur le plan intercommunautaire, le coup porté au prestige de la France par sa défaite, les appréhensions de la Résidence Générale face à l'éventualité de "désordres", la gravité de la pénurie des denrées de première nécessité et les excitations allemandes, espagnoles et italiennes n'ont pas eu, dans l'immédiat, d'incidences marquantes sur les relations entre Juifs et Musulmans.

Les premiers ont pu, de manière plus générale, traverser sans encombre la tourmente. "Nuit et Brouillard" avaient englouti des communautés entières d'Europe centrale et orientale et happé plusieurs milliers de leurs coreligionnaires de "métropole". Les bouleversements survenus au lendemain de la guerre sur la scène internationale, notamment moyen-orientale, n'en ont moins profondément affecté leur devenir.

Ce fut effectivement parmi les populations juives du Maroc, qui n'ont pas connu de sort comparable même à celui de leurs coreligionnaires d'Algérie (traumatisés par l'abrogation du décret Crémieux) et de Tunisie (soumis à de fortes amendes et envoyés dans des camps de travail après l'invasion du beylicat par les Allemands), que fut puisée à partir de 1947, ainsi que cela avait été d'ailleurs programmé au congrès d'Atlantic City (1944), une partie substantielle des ressources humaines nécessaires à l'édification du nouvel Etat proclamé en Palestine en mai 1948.

L'on peut s'interroger de ce fait sur la manière dont les bouleversements survenus sur la scène mondiale entre 1939 et 1945 et l'évolution enregistrée au Maroc

en particulier au cours de la phase s'étendant du déclenchement de la guerre au débarquement du 8 novembre 1942 ont concouru à créer des conditions et des prédispositions favorables à ce qui allait devenir en quelques années un début d'exode massif, lequel a réduit, en quasiment moins de trois décennies, des communautés plus que bi-millénaires réparties à travers tout le pays à une sorte de "communauté-témoin" concentrée dans quelques grandes villes.

A l'évidence, l'ampleur, le sens et la portée d'un tel état de fait ne sauraient être dissociés de l'évolution antérieure. Situés dans la perspective de la longue durée, ils se raccordent en effet, à un niveau ou à un autre, aux mutations ayant commencé à affecter l'économie, la société et l'Etat au Maroc à partir pratiquement du milieu du XIX^{ème} siècle. Et ce dans le cadre de l'accroissement des échanges maritimes et de l'intensification de pressions multiformes que les puissances européennes exerçaient sur ce pays.

Non moins déterminantes à cet égard furent également les profondes transformations générées par la mise en place du Protectorat (1912) - transformations amplifiées, il convient de le rappeler, par le maintien, tant en zone française et en zone espagnole que, *a fortiori*, à Tanger, du régime dit de la Porte ouverte institué par la convention d'Algésiras (1906), lequel ne contribua pas peu, notamment dans les années trente et du fait, par exemple, du dumping pratiqué par les Japonais sur le marché marocain, au marasme croissant auquel se trouvèrent confrontés divers secteurs d'activités traditionnels, notamment l'artisanat.

Le risque de remise en cause de la place et des fonctions de l'élément israélite au sein de l'économie et de la société marocaines fut d'ailleurs perçu très tôt par bon nombre de ceux qui craignaient d'être les premiers à en pâtir. Et il est difficile d'expliquer autrement que par la crainte d'une marginalisation qui leur paraissait irrémédiable si le pays venait à s'ouvrir encore plus complètement à l'Europe, les prises de position de divers segments des strates supérieures des communautés juives dès la fin du XIX^{ème} siècle.

Telle semble avoir été, par exemple, l'une des raisons profondes ayant conduit de gros négociants juifs ayant gardé des entrées à la Cour malgré la dislocation du système des *toujjar-s sultan* à prodiguer (notamment entre 1884 et 1888) des encouragements à Moulay Hassan pour l'inciter à s'opposer à la libéralisation complète du commerce extérieur réclamée avec insistance par les puissances européennes, lesquelles stigmatisèrent ce que les chefs de leurs légations à Tanger appelèrent "le verbiage inconsidéré des Juifs".

Ce fut également pour des considérations similaires que d'autres notables juifs désavouèrent *de facto* des initiatives prises par des associations telles que l'Union of American Hebrew Congregations en 1906. Certains d'entre eux entreprirent ainsi des démarches auprès notamment du président des Etats-Unis, Theodor Roosevelt, pour le dissuader de proposer l'inscription de la question de la liberté religieuse et de la condition des Juifs marocains à l'ordre du jour de la conférence internationale

d'Algésiras - alors qu'à la conférence de Madrid (1880) ils avaient laissé faire l'Alliance Israélite Universelle et l'Anglo-Jewish Association et avalisé un memorandum demandant aux puissances l'octroi aux Juifs du Maroc d'un statut s'inspirant des dispositions arrêtées en faveur des minorités d'Europe centrale à la conférence de Berlin (1878).

Après l'instauration du Protectorat, même si elles n'étaient formulées que par un nombre infime d'individus, les appréhensions face à l'avenir devinrent encore plus vives.

Dès 1913, un Juif marocain établi à New York, Haim Toledano, personnage qui fut ultérieurement l'un des principaux donateurs des organisations sionistes américaines ayant commencé à opérer au Maroc à partir des années quarante, devait ainsi déclarer, à l'occasion de la tenue à Tanger d'une assemblée de l'Association des Anciens Elèves de l'Alliance Israélite Universelle :

"L'ère nouvelle qui s'ouvre actuellement pour le Maroc est grosse d'une vie nouvelle. Le rôle traditionnel de l'Israélite est, dans ces circonstances, frappé de destruction. La concurrence devient la loi de son existence... Sauf ceux qui se sont taillé des situations à l'abri de tout assaut, la masse des Israélites indigènes va éprouver à bref délai la pression du nouveau régime.. Je m'abstiens de toucher ici aux questions d'ordre social (peut-être faudrait-il dire d'ordre *racial* intimement liées aux faits d'ordre économique".⁽¹⁾

L'évolution ultérieure démontra largement la perspicacité de tels propos. Abstraction faite d'améliorations ponctuelles introduites ici et là (*i.e.* campagnes de vaccination, construction d'un nouveau mellah à Meknès, création de nouvelles écoles), les masses juives des grands foyers urbains se trouvèrent confrontées à un rapide surpeuplement de leurs quartiers du fait de l'exode rural, à l'aggravation de la paupérisation sous l'effet notamment du marasme de l'artisanat et du déclin du colportage, à la sous-alimentation et à la propagation de maladies infectieuses.

Les calamités naturelles (sécheresse, invasion acridienne, épidémies de typhus et de peste) qui s'abattirent sur le pays dans les années trente accentuèrent cette tendance. C'est ce que devait constater, à la veille du déclenchement de la Deuxième guerre mondiale, José Benech, directeur de l'agence de la Banque Commerciale du Maroc à Marrakech et auteur d'un "*Essai d'explication d'un mellah*" :

Dans l'ordre ancien..., écrit-il, il y avait le Juif indispensable qui présidait aux échanges et amassait pour la collectivité marocaine la richesse liquide ; le Juif utile qui secondait le premier ou travaillait comme artisan ; le Juif superflu voué à la mendicité mais dont l'épidémie et la famine venaient en temps opportun diminuer le nombre... Maintenant, avec l'arrivée des sociétés, des banques, des Normands, des Auvergnats, des Israélites de France ou d'Algérie, le Juif indispensable n'est plus ; l'instruction a développé le nombre

(1) H. Tolédano, *Le Maroc nouveau et les Israélites*, Tanger, Imp. Marocaine, 1913, pp. 6-9.

des Juifs utiles, mais n'a pas pu diminuer celui des Juifs intermédiaires superflus".(2)

Si les masses semblaient se résigner à leur sort, ou n'espérer quelque amélioration qu'à long terme et grâce en partie à une hypothétique promotion de leurs enfants scolarisés dans les établissements de l'Alliance Israélite Universelle, les jeunes formés sur les bancs de ces écoles précisément faisaient preuve, quant à eux, d'une très vive impatience.

Ces "évolués" étaient en effet déterminés à peser sur le cours des événements. Une minorité parmi eux s'était ainsi laissée convaincre par des activistes sionistes, notamment des éléments très dynamiques tels que Jonathan Thursz, le Dr Barliawsky, Zeivig Spivacoff, Léon Chalfon, Ariel Bension, Anshel Perl dit rabbi Asher, venus de France, de Russie, de Roumanie et de Palestine et établis à Tanger, Tétouan et Casablanca, qu'elle n'avait pas d'option autre que palestinienne.

A l'engagement sur cette voie concouraient, entre autres, le volet juif de la "politique indigène" suivie par la Résidence Générale et, à partir de 1936, la déception par le gouvernement du Front Populaire des espoirs placés en lui en matière de modification du statut des Juifs marocains. Sans compter la leçon sur le sens ultime de "l'assimilation" que représentait le débarquement à Tanger, Larache et Casablanca à partir de 1933 de coreligionnaires d'Allemagne puis d'Autriche fuyant les persécutions nazies.

Les leaders nationalistes musulmans de la zone nord grossirent d'ailleurs à l'excès les risques qu'ils attribuaient à ce qu'ils qualifiaient d'"afflux de Juifs étrangers" au Maroc. C'est ainsi que même le chef du Parti National des Réformes, Abdelkhaleq Torrès, d'habitude plus modéré en la matière que son rival du Parti de l'Unité Marocaine, Mekki Naciri, fit voter par le congrès de son parti tenu le 26 novembre 1938 des résolutions protestant à la fois auprès du Foreign Office contre la politique anglaise en Palestine et auprès du sultan et du gouvernement français contre "l'immigration juive au Maroc"(3).

Il n'en fut pas tout à fait de même en zone française. Des tentatives notables de rapprochement y avaient été en effet déployées, plus particulièrement entre 1934 et 1937, par les éléments des deux communautés conscients de leur condition commune de colonisés et soucieux d'instaurer le dialogue, de la nécessité d'arracher des droits à la Résidence et de contrecarrer les menées de fascistes européens établis au Maroc.

(2) J. Benech, *Essai d'explication d'un mellah* (ghetto marocain), Marrakech, Baden-Baden, s.d., 1949?, pp. 310-311 ; pp. 281-284: "L'Israélite a gagné sa liberté, mais il n'est plus le seul intermédiaire entre les nations. Un autre sorcier encore plus extraordinaire encore est sur place : les sociétés européennes lui ont ravi le commerce des sucres... Elles pratiquent comme lui l'importation, le troc, et les avances sur récoltes... Le Musulman aussi se porte vers les affaires... Non seulement il concurrence davantage le Juif dans les soieries et les cotonnades, mais il lui dispute également le négoce des thés et des sucres... Le Japon a accaparé le marché local des étoffes, les différents articles sont en baisse continuelle... Aussi (le Juif) maudit-il le Japon, auquel il impute tout le mal et appelle-t-il contre ce pays les sanctions terribles de la S.D.N."

(3) BRQM, "Situation politique au 31 décembre 1938", pp. 37-38.

C'est dans cette perspective et pour donner l'exemple que Allal El Fassi avait activement soutenu le président de la Ligue Internationale Contre l'Antisémitisme, Bernard Lecache, lors de sa tournée au Maroc. Lui-même, ses partisans et d'autres nationalistes avaient multiplié les mises en garde contre la propagande antisémite d'Hitler et de Mussolini - celui-ci utilisait à cet effet Radio Bari et, sur place même, un journal paraissant à Tanger, la *Vedetta di Tangeri*⁽⁴⁾.

La proclamation par le gouvernement de Rome de mesures contre les Juifs se traduisit au Maroc par le renvoi effectif des Juifs employés dans les administrations et des services consulaires italiens. Jugeant l'impact de ces initiatives en milieu autochtone, la Résidence releva que : "chez les Musulmans, la politique raciale (de Mussolini) a été accueillie au début avec satisfaction en raison des événements de Palestine mais (que) très vite des réserves ont été enregistrées".

Il fut précisé en outre que

"de façon générale, les revendications de Rome en Tunisie, l'intégration de la Libye au territoire métropolitain et le développement du peuplement européen dans cette province nord-africaine révoltent la conscience des Marocains qui savent par quel moyen les autorités de Tripoli ont obtenu les terres nécessaires à l'installation récente de 20.000 colons".⁽⁵⁾

En tous cas, l'écrasante majorité des "évolués" - ceux que les sionistes appelaient "alliancistes" et qui qualifiaient, de leur côté, le programme sioniste d'"utopie" - avaient, l'exemple de leurs coreligionnaires d'Algérie et le travail réalisé en profondeur par l'AIU aidant, leur propre "Terre promise".

Les partisans de l'assimilation espéraient en effet, sinon une réédition du décret Crémieux, du moins une naturalisation sélective leur permettant de "sortir de leur condition d'indigènes" et de bénéficier d'un statut plus conforme, comme ils ne cessaient de le répéter, à leur imprégnation de culture française et à leur francophilie - la France représentant à leurs yeux le symbole de l'"émancipation" et "la patrie adoptée".

Ayant longtemps piétiné devant les portes de la Cité française, ils crurent pouvoir forcer la décision à partir de 1938, c'est-à-dire dans le contexte de la crise de Munich, de la détérioration de la situation internationale et de la mise en application par la Résidence d'un certain nombre de mesures destinées à préparer le Protectorat à l'éventualité du déclenchement d'un conflit armé en Europe (*i.e.* exercices de défense passive dans toutes les villes situées au nord du parallèle de Casablanca, inspection de fortifications à la frontière entre les zones française et espagnole, inspection de bases

(4) BRQM, p. 51: 'A Tanger le président de la communauté israélite locale, protégé italien, a protesté auprès de la légation italienne contre la propagande raciste faite par la *Vedetta di Tangeri*... A Casablanca, les israélites italiens, presque tous fortunés et qui apportaient une aide financière importantes aux œuvres fascistes, se proposent de cesser toutes relations avec les autorités consulaires et retirent leurs fonds... de la Banque Commerciale Italienne".

(5) BRQM, *ibid.*, p. 18 et pp. 50-51.

aériennes en compagnie du ministre de l'Air, Guy La Chambre, exercices de tirs de guerre de bombardiers dans la région de Qsar-Souk, etc...)⁽⁶⁾.

Bon nombre d'entre eux proposèrent en effet de prendre les armes pour défendre la cause de la France. Leurs homologues musulmans se contentèrent quant à eux d'observer l'engagement de leurs coreligionnaires ruraux dans les tabors de goums et de tirailleurs et, dans le meilleur des cas, d'approuver le loyalisme exprimé par le sultan à l'égard de la "nation protectrice". D'ailleurs, devant la multiplication des mesures destinées à mettre le pays sur le pied de guerre et en particulier la promulgation d'un dahir sur la réquisition générale des sujets marocains, certains d'entre eux allèrent même jusqu'à propager des rumeurs hostiles à toute conscription.. Les autorités durent les démentir et "donner des apaisements par voie de radio et de presse ainsi que par le biais des Contrôleurs civils"⁽⁷⁾.

Ils se démarquèrent ce faisant des Israélites qui, dit Noguès, "ont exprimé le désir de prendre volontairement du service en cas de conflit mais sans dissimuler l'espoir de se voir ensuite attribuer la nationalité française"⁽⁸⁾.

Le Résident pouvait d'autant moins encourager une telle attente qu'il demeurait, en dépit de sa nomination à Rabat par Léon Blum, fortement imbu du legs du Maréchal Lyautey en matière de "politique indigène". Ayant directement servi sous ses ordres, il était aussi au fait de son opposition au projet que lui avait soumis Stephen Pichon en 1918 en vue du recrutement dans les mellahs de l'Atlas des éléments d'une Légion juive susceptible de servir les intérêts français en Palestine et d'y contrebalancer l'influence britannique.

Lyautey, dont une statue équestre venait d'être solennellement inaugurée à Casablanca en novembre 1938, avait expliqué à l'époque à son gouvernement que "le recrutement de volontaires dans les mellahs y soulèverait un inutile émoi..., (que) les Juifs ne manqueraient pas de dire que la France épuisée en est réduite à implorer leur concours (et que) l'effet serait déplorable sur les Musulmans qui méprisent le Juif et n'admettent pas qu'il puisse porter les armes" (22.11.1918).

Le refus qui leur fut opposé en 1938 ne découragea guère les "évolués". Ils revinrent en effet à la charge après le déclenchement effectif des hostilités. Ils y

(6) BRQM, décembre 1938, pp. 14-16, "Mesures administratives en vue de la mise éventuelle du pays sur le pied de guerre"; "les mesures de sécurité prises au Maroc lors de la tension de septembre sont accueillies avec beaucoup de calme par la population urbaine.. Les manœuvres de défense passive... sont suivies avec un vif intérêt par les citoyens musulmans qui, à cette occasion, manifestent beaucoup de bonne volonté pour se plier aux prescriptions édictées et contribuent ainsi ... à la réussite de ces exercices".

(7) *Ibid.*, p. 21, "La levée dans l'Atlas de quatorze goums auxiliaires, décidée en septembre pour permettre éventuellement l'utilisation des goums actifs, s'est effectuée sans aucune difficulté, avec une remarquable célérité et dans une atmosphère de bonne volonté réconfortante".

(8) AEP, NS, 11.10.1938. AI 31.10.1939, "Le nombre des Juifs sous les drapeaux est impressionnant dans toute l'Afrique du Nord... Le décret Crémieux ne s'étend pas aux Marocains nés en Algérie (et à leurs descendants). Les jeunes juifs marocains dont les parents sont nés dans ce pays mais dont les grands parents d'origine marocaine sont nés en Algérie en sont donc exclus".

mirent d'autant plus de détermination que, dit un rapport officiel, "(ils) imputaient à Hitler l'entière responsabilité de la vague antijudaïque qui déferlait sur le monde depuis son arrivée au pouvoir et voyaient en lui l'incarnation des puissances infernales".

Dès septembre 1939, plus de 1.300 volontaires se firent ainsi inscrire dans la seule ville de Casablanca en moins de quatre jours. Ce fut significativement à l'Association des Anciens Elèves de l'AIU que revint la charge de transmettre les listes portant leurs noms aux autorités résidentielles.

Des démarches similaires eurent lieu dans d'autres villes du pays ; les notables encourageant la jeunesse à suivre l'exemple de leurs coreligionnaires d'Algérie et affirmant qu'ils "sauront défendre la France avec conviction et motivation car en (agissant de la sorte), ils défendaient leur religion et leur culture que la France libérale et généreuse a toujours respectées"⁽⁹⁾.

L'éventualité de la mobilisation de certains d'entre eux fut alors soumise à l'étude. La tâche fut confiée à Robert Montagne en sa qualité de nouveau chef de la Section politique de l'Etat-Major du Commandant en chef du Théâtre d'opérations d'Afrique du Nord, le général Noguès. Dès le 17 octobre 1939, il remit à celui-ci les conclusions de son "Etude sur l'utilisation à la guerre des Israélites marocains".

D'après l'auteur des *Berbères et le Makhzen dans le Sud Marocain*, de nombreux éléments issus des jeunes générations israélites du Maroc voulaient s'engager parce qu'ils éprouvaient "une certaine reconnaissance envers la France", ressentaient le "devoir de ne pas rester de simples spectateurs... (et voulaient éviter la) honte d'être les seuls à ne pas combattre". Toutefois, précisa-t-il, "la plupart, sinon tous..., ont l'espoir... d'obtenir une amélioration de leur statut politique..., certains... espèrent même la naturalisation française en bloc".

Sur le plan proprement militaire, il estima qu'ils pouvaient "fournir des combattants de premier ordre". Le chef du Service de Renseignements à l'époque de Lyautey, le colonel Berriau, avait affirmé quant à lui que "les Israélites marocains étaient incapables de défendre par les armes leurs personnes et à plus forte raison leurs idées".

Ce fut à près de 8.000 que R. Montagne évalua le nombre de volontaires réellement mobilisables dans l'immédiat. Considérant qu'ils étaient "de bonne qualité physique, intelligents, adroits, observateurs, tenaces, instruits... (ayant l'initiative et le goût du risque", il préconisa leur utilisation dans "des unités légères spécialement préparées pour des coups de main et pour des missions qu'il est impossible de confier à des unités plus importantes". D'après lui, si l'entraînement et l'encadrement appropriés leurs étaient assurés, "ils feraient merveille dans des commandos".

Comment expliquer cette différence d'appréciation par rapport à celle qu'avait formulée près de deux décennies plus tôt un autre grand connaisseur des réalités

(9) *L'Union Marocaine*, n° du 8.9.1939.

"ethnographiques" marocaines, le colonel Berriau? S'agissait-il là de déductions liées à des constats faits de visu? d'impressions gardées d'enquêtes de terrain effectuées dans le Haut-Atlas à la fin des années vingt et dans lesquelles se mêlaient des réminiscences des lectures de passages de Léon l'Africain et d'Edmond Doutté relatifs aux caractéristiques physiques des Juifs des régions berbères? Ou était-ce là l'impact plus récent de visites effectuées par R. Montagne en Palestine dans des "colonies juives" et des "kibboutzim" dont il souligna le dynamisme: "la jeunesse juive, stimulée par les critiques disant que les Juifs n'ont pas conquis la Palestine mais que ce sont les Anglais qui la leur ont livrée, s'organise en cohortes, en formations paramilitaires dont le vieux nom repris avec orgueil, les Maccabées, montre assez bien qu'on veut renouer avec une vieille tradition du passé militaire d'Israël... Les Haloutzim sont vigoureux, larges d'épaules et ils entendent défendre leur sol désormais contre toutes les attaques ; les menaces qui pèsent sur eux renforcent leur volonté de vivre dans des cantons fortement tenus"⁽¹⁰⁾.

Les propositions qu'il fit à Noguès ne furent cependant pas retenues. Les volontaires et tous ceux qui voulaient suivre leur exemple en éprouvèrent une profonde humiliation. Un vif désenchantement s'amorça de ce fait dans leurs rangs à l'égard de la France. C'est sans doute à partir de ce moment-là qu'un nombre croissant de jeunes juifs du Maroc commencèrent à "tourner (résolument) le dos à la France" - pour reprendre une expression de Roger Le Tourneau.

D'autant qu'au refus qu'ils venaient d'essayer, succéda la promulgation des lois de Vichy. Le Statut des Juifs élaboré par le gouvernement Laval marqua plus nettement encore que par le passé aux yeux de bon nombre d'entre eux l'effondrement d'un rêve : l'admission au titre de citoyen français - procédure qu'un naturalisé comme Moïse Nahon, établi comme colon dans le Gharb dans les années vingt, assimilait à une sorte de conversion, appelant "néophytes" ses bénéficiaires potentiels.

En tout cas, la Résidence, à qui le traité du Protectorat réservait l'initiative des lois, fit sceller par le sultan les dahirs du 31 octobre 1940 et 22 août 1941. Bien que ne reprenant pas les critères strictement raciaux sur lesquelles la législation de Vichy fondait la définition du Juif, ils n'en instituèrent pas moins une discrimination visant la réduction du nombre des Juifs dans divers secteurs d'activité, leur éviction des quartiers européens et le recensement de leurs biens.

La mise en application de ces mesures ne fut cependant ni rapide ni systématique. Elle fut notablement gênée par le souci du sultan lui-même d'atténuer la portée pratique des dahirs, notamment après que des délégations de Juifs eurent multiplié les demandes d'audience au palais, directement fait appel à sa protection en

(10) R. Montagne, *Le problème politique du sionisme*, Paris, Plon, 1937, pp. 25-35 ; E. Doutté, *Missions au Maroc. En tribus*, Paris, Geuthner, 1914, p. 135 ; J.-Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, trad. de l'italien par A. Epaulard, Paris, 1956, t. I, pp. 85-86, 'Cette montagne (Demensera)... dans la région de Marrakech... est très peuplée, mais par des gens grossiers et brutaux... Un grand nombre de Juifs circule à cheval dans ces montagnes, portent des armes et combattent en faveur de leurs patrons'.

sa qualité de Commandeur des Croyants se devant de garantir les droits des *dhimmi-s*, et demandé à de hauts personnages du Makhzen de plaider leur cause.

Outre les considérations canoniques, la nature des rapports prévalant traditionnellement entre les sultans et leurs sujets juifs, les recommandations de pachas et de caïds en faveur de ces derniers et les prises de position de Sidi Mohammed Ben Youssef seraient également à interpréter à la lumière des leçons que le souverain a dû tirer de la débâcle de la "puissance protectrice", de son aspiration à secouer le joug de la Résidence et des encouragements qu'il devait puiser dans ses contacts avec le chef du groupe de vice-consuls américains envoyés au Maroc dans le cadre des accords Weygand-Murphy - et qui étaient en fait des agents de renseignements venus préparer un éventuel débarquement allié en Afrique du Nord.

D'ailleurs, même Noguès qui, il faut le rappeler, avait dans un premier temps exhorté Pétain à refuser la capitulation et à continuer la lutte en Afrique du Nord, se montrait très prudent. Il n'ignorait pas en effet que les autochtones étaient, selon les termes mêmes d'un rapport établi par des officiers supérieurs envoyés sur place par le gouvernement de Vichy, "désorientés par la politique de collaboration". Il était également au fait des fondements et de la nature de la cohabitation entre Juifs et Musulmans au Maroc, ainsi que du manque d'enthousiasme de ceux-ci face aux épreuves infligées aux coreligionnaires de ceux-là en Europe.

C'est pourquoi, il n'adhéra pas sans réserve au programme que le Commissaire Général aux Questions Juives voulait le voir appliquer avec rigueur dans le Protectorat.

Il ne souscrivait pas non plus à celui que préconisait le chef de la Délégation allemande de la Commission d'Armistice au Maroc, le Dr Auer, lequel, indique un rapport, "trouve que le gouvernement du Protectorat n'est pas assez sévère à l'égard des Juifs, notamment des Israélites réfugiés qu'il coudoie dans les grands hôtels"⁽¹¹⁾.

Mr Vallat, indiqua-t-il lui-même dans une lettre adressée au Secrétaire d'Etat aux Affaires étrangères, estime qu'au moment où un gros effort paraît être fait par les Israélites pour utiliser les mariages mixtes en vue d'atténuer les interdictions prononcées par la loi à leur égard, il était inopportun de leur permettre (d'user) de procédés destinés à tourner la loi. Il émet en conséquence un avis nettement défavorable à l'octroi de la nationalité française aux Israélites marocains qui épousent des Françaises. Je partage entièrement ce point de vue. Je note toutefois que le but recherché par ces Israélites est d'échapper à la compétence de la juridiction chérifienne et de se placer sous la protection des tribunaux français⁽¹²⁾.

L'une des raisons de sa relative pondération en la matière était en partie liée à son souci d'atténuer quelque peu "en milieu indigène" les effets de la surenchère

(11) AEP, VM, P. 3146, Rabat, 13.1.1941, Rapport mensuel sur les activités de la Commission d'armistice.

(12) *Ibid.*, P. 2877, vol. 101, Rabat, 2.4.1942.

antisémite à laquelle se livraient les groupes européens d'extrême-droite établis dans le pays. Ceux-ci menaient en effet une intense propagande auprès des Musulmans, qu'ils appelaient en la circonstance "nos frères arabes", pour les inciter à se livrer à "une Saint-Barthélémy" contre les Juifs.⁽¹³⁾

Certains d'entre eux, tels ce responsable du Parti Populaire Français au Maroc, Henry Queyrat, ne cessait d'ailleurs de réclamer sur les colonnes de *L'Emancipation Nationale* "un nettoyage sérieux du personnel de la Résidence Générale". Il arguait à cet effet que certains hauts fonctionnaires n'adhéraient pas au programme de la Révolution Nationale ou qu'il s'agissait même de gaullistes⁽¹⁴⁾.

Noguès en vint à demander l'expulsion de plusieurs membres du PPF les qualifiant d'"éléments troubles ne se faisant pas faute de mener en sous-main dans le Protectorat une sourde politique de combat contre le gouvernement". Il ordonna aussi la saisie de leur journal car, expliqua-t-il, "il contient (des articles) tendant à provoquer une agitation antisémite dangereuse". Il procéda de la même manière à l'encontre d'un hebdomadaire de droite paraissant à Casablanca, *La Voix Française*, qui, dit-il, "enfreint sciemment les instructions de la censure"⁽¹⁵⁾.

En agissant de la sorte, il cherchait à éviter tout désordre. Dans son optique, des troubles déclenchés contre des Juifs pouvaient en effet dégénérer et se transformer en soulèvement contre la présence française ou même servir de prétexte à ceux qui attendaient le moment opportun pour déclencher une insurrection.

D'autant que le souvenir de la répression sanglante des manifestations de l'automne 1937 demeurait vivace et que les leaders historiques du mouvement nationaliste étaient en exil, en résidence surveillée ou en prison et que bon nombre de ceux qui avaient pris leur succession pouvaient se sentir encouragés à adopter des positions plus radicales. Et ce, du fait, notamment, du coup porté par la débâcle de juin 1940 et l'occupation allemande au prestige de "la puissance protectrice", de l'aggravation de la pénurie et de la misère dans lesquelles les masses se trouvaient plongées et de la propagande des puissances de l'Axe.

D'ailleurs, en novembre 1938 déjà, les services de renseignements avaient relevé que si "la majorité des nationalistes préférerait, à tout prendre, la tutelle française à la férule allemande", il n'en existait pas moins "à Fès, comme à Rabat et Salé... une minorité de tout jeunes gens... qui estimait que le parti nationaliste avait tout à gagner à un conflit mondial et qui (n'était pas) défavorable à l'Allemagne. Des inscriptions "vive Hitler" et de nombreuses croix gammées (ont été) relevées sur les murs de Salé".

(13) Abrogation le 27 août 1940 de la loi Marchandau de 1939 punissant toute attaque par voie de presse "contre un groupe racial ou religieux".

(14) *Ibid.*, Rabat, 2.9.1941, le ministre-délégué à la R.G. au Secrétaire d'Etat aux A.E., au sujet d'un article de *L'Emancipation Nationale* intitulé "Le Maroc à la porte du danger".

(15) *Ibid.*, Rabat, 11.6.1942 et 6.7.1942, Noguès à l'Amiral de la Flotte, Ministre Secrétaire d'Etat aux Affaires étrangères.

La propagande des puissances de l'Axe ne cessait au demeurant d'attribuer aux autorités françaises un parti-pris en faveur des Juifs et de présenter ceux-ci comme des bénéficiaires du régime colonial et de l'exploitation dont étaient victimes les masses musulmanes. Elle présentait la débâcle de juin 1940 comme "une expiation des fautes" commises par la France en Afrique du Nord, qu'il s'agisse de la promulgation du décret Crémieux ou du dahir berbère.

Le thème de "l'expiation" et de la "transformation du Maure en esclave du Juif" était amplifié à l'extrême par la presse espagnole et dans les émissions en langue arabe de Radio Madrid et de Radio Tétouan⁽¹⁶⁾.

"Les Musulmans, fut-il ainsi indiqué dans une dépêche de *Efe*, éprouvent du dégoût envers les méthodes des Français et leur appui sur la supériorité concédée pratiquement aux Juifs sur les Maures. En effet, pendant que les Juifs pouvaient arriver aux plus hauts emplois du Protectorat, les indigènes occupent toujours les charges secondaires. Pour ces motifs, aggravés par la situation économique difficile, la population indigène, menacée par une véritable catastrophe, tourne des regards angoissés vers l'avenir... L'Espagne est le seul pays qu'aiment les indigènes"⁽¹⁷⁾.

Cette propagande était d'autant plus préoccupante pour les autorités qu'elle était facilitée par la pénurie et l'insuffisance des mesures sanitaires prises pour endiguer l'épidémie de peste qui dévastait les régions méridionales : "il y a de moins en moins de sucre et de thé..., affirma Noguès ; les prix des cotonnades sont très élevés. En l'absence de linceuls, les morts sont inhumés avec des débris de leurs vêtements. Ceci provoque la panique de la population"⁽¹⁸⁾.

Face à une telle situation, les Juifs marocains, qui, en juin 1940 n'avaient pas caché leur hostilité à l'armistice, - Noguès allait même jusqu'à dire à leur propos qu'ils "aimeraient plutôt que d'être livrés aux Allemands que le Maroc soit complètement (et même) inutilement écrasé" -, ne pouvaient qu'espérer un revirement du cours de la guerre et la victoire des Alliés. Même si les membres des comités de communautés et les autres notables juifs faisaient mine de s'en remettre à la "générosité" des autorités françaises et à la reconnaissance à laquelle ils disaient avoir droit du fait des services que leurs coreligionnaires avaient rendu à la France avant 1912, il était de notoriété que leurs véritables sympathies allaient à l'Angleterre⁽¹⁹⁾.

"Les indigènes israélites paraissent acquis au mouvement anglophile, écrit ainsi *La Presse Marocaine* dans son numéro du 30 août 1940. L'inquiétude

(16) *Ibid.*, Madrid, 6.8.1941, le Chargé d'affaires de France en Espagne à son gouvernement, "revue de la presse espagnole" et "revendications de l'Espagne sur l'Afrique du Nord". Dans un article de Luis Antonio de Vega, paru dans *Domingo* du 3 août, "à l'heure actuelle, la France est en train d'expier des fautes... On se lamente de ce qu'un million de Français vaincus par des effectifs moins nombreux se trouvent prisonniers dans des camps (allemands).

(17) *Ibid.*, P. 3145, Communiqué daté de Casablanca et paru dans *Tarde* du 13.11.1940.

(18) *Ibid.*, P. 3140, 1.3.1941, Noguès à Darlan. DAP. 6-12.4.1641, "le menu peuple des villes (pâtit) des difficultés de ravitaillement et d'une hausse des prix sévère. Dans le Rif et l'Oriental, les décès par la faim (sont) en nombre considérable...", 13-19.4.1941, "dans le Sud, l'épidémie de peste n'enregistre pas de régression malgré les efforts des services sanitaires et la vigilance des cordons de gommiers".

(19) *Ibid.*, P. 3144, 28, Rabat, 25.7.1940.

sur le sort qui leur serait réservé s'est accrue à la suite des manifestations récentes provoquées par la hausse (illicite) de certaines marchandises... Persuadés que leur salut ne saurait venir que de l'Angleterre, ils se font les propagandistes de la collusion (avec ce pays). On fait des prières dans les synagogues pour sa victoire".

Les Mususlmans ne partageaient pas tout à fait cette anglophilie. Se fondant sur des confidences du grand-vizir, Noguès affirma à ce propos au ministre des Affaires étrangères, Baudouin, que "l'opinion indigène nous reste fidèle. L'une des raisons de cet attachement est l'hostilité des Musulmans envers l'Angleterre à qui il est fait grief de sa politique d'éviction des Arabes de Palestine. L'Islam nous sait gré d'avoir toujours contrecarré à cet égard les desseins d'Israël"⁽²⁰⁾.

Les ressentiments nourris contre l'Angleterre du fait de sa politique en Palestine ne firent que s'aviver par la suite en raison de l'invasion de l'Irak par les troupes britanniques au printemps 1941. Les services de renseignements relevèrent à ce propos que : "le conflit anglo-irakien est suivi avec attention par les Musulmans. Ils vivent dans la hantise d'un bombardement de Bagdad. On parle même d'envoyer des secours pécuniaires aux Irakiens... Si les Allemands interviennent en Irak, ils feront figure de défenseurs de l'Islam"⁽²¹⁾.

C'est d'ailleurs en partie à cause de cette anglophilie que les Alliés ont décidé de ne pas inclure des troupes britanniques dans les forces débarquées au Maroc à l'aube du 8 novembre 1942. Celles-ci furent limitées aux seuls Américains.

Les Juifs vécurent ce débarquement comme une délivrance. A Casablanca, un "pourim" fut même institué pour la circonstance. D'autant que les forces commandées par le général Patton comptaient dans leurs rangs des soldats juifs et que ceux-ci se montraient scandalisés par les conditions matérielles désastreuses de la masse de leurs coreligionnaires autochtones.

L'enthousiasme manifesté par ces derniers et les "vive de Gaulle" poussés par certains d'entre eux ainsi que le défoulement auquel ils essayèrent de se livrer contre les partisans de Vichy, à la faveur de la protection des nouveaux-venus, entraînèrent de vives réactions des autorités résidentielles, lesquelles s'empressèrent de mettre en garde les Américains contre les risques de désordre dont pouvaient profiter les agents autochtones travaillant, selon elles, pour les puissances de l'Axe.

La Résidence se préoccupait en fait de préserver son autorité sur les autochtones aussi bien juifs que musulmans. Si dans le cas de ces derniers, elle cherchait avant tout à torpiller les avances que les nationalistes faisaient aux Américains pour les convaincre de la justesse de leur cause et solliciter leur appui, en ce qui concerne les Juifs, il fallait également éviter que le président Roosevelt et son Administration ne prennent à leur compte les doléances de ceux d'entre eux qui réclamaient une modification de leur statut.

(20) *Ibid.*, P. 3145, Rabat, 26.9.1940.

(21) *Ibid.*, DAP, 3-9.5.-1941.

D'autant que dans les émissions en arabe de leurs radios, les puissances de l'Axe s'efforçaient de présenter le débarquement des Alliés comme le prélude de la "reconquête" par les Juifs de leurs positions d'avant-guerre en Afrique du Nord et dans le reste du monde arabo-musulman. Elles étaient secondées en cela par le Mufti de Jérusalem, Haj Amine Husseini. Radio Bari diffusa ainsi une déclaration qu'il fit à l'Agence d'information italo-arabe dans laquelle il interpella les Marocains musulmans en particulier affirmant que :

"Par suite de l'influence grandissante des Juifs aux Etats-Unis, l'Amérique est devenu, dès la fin de la guerre 1914-1918, la pierre d'achoppement (faisant) obstacle à l'indépendance des Arabes... et [soutenant] politiquement et financièrement le mouvement sioniste... et la judaïsation de la Palestine... Le capital juif a poussé l'Amérique à la guerre afin d'étendre son influence sur de nouvelles régions prospères. Les Marocains connaissent parfaitement le mal qui leur est fait par les Juifs... A la suite de l'invasion du Maroc par les Américains, l'influence juive s'accroît... Les Marocains (voient) comment les Juifs s'empresseront autour des Américains pour les aider, pactiser avec eux et faire de l'espionnage pour leur compte... [Les Juifs] se serviront de la puissance américaine pour continuer à spolier le pays... Je suis persuadé que les frères marocains se refuseront à prêter leur collaboration aux Alliés"⁽²²⁾.

L'intensité et la virulence de la campagne menée autour de ce thème à la fin de l'hiver 1942 et au printemps 1943 furent telles que les "analystes" du C.F.L.N. à Alger, alarmés par ailleurs par la véhémence de la propagande vichyste disant que les "Américains et (les) Juifs (sont devenus les) rois de l'Afrique du Nord", en vinrent à estimer que "dans les trois pays (du Maghreb), la question juive (était) aux yeux des Musulmans la pierre de touche des relations des Alliés avec l'Islam"⁽²³⁾.

C'est pourquoi des tentatives furent déployées initialement pour empêcher que ne prennent pied dans le Protectorat même les organisations juives américaines qui se présentaient comme s'attachant uniquement à des œuvres philanthropiques.

Un quasi-refus fut ainsi opposé pendant quelque temps aux demandes présentées par la Fédération Américaine de l'Organisation de Réhabilitation par le Travail (ORT) en vue du développement de l'enseignement professionnel au profit de la jeunesse israélite. Et ce par la création d'ateliers industriels et de fermes-colonies.

La correspondance adressée à ce sujet par le nouveau Résident nommé par le Comité Français de Libération Nationale (CFLN), Gabriel Puaux, à René Massigli, Commissaire aux Affaires Étrangères, est à cet égard fort significative :

"L'enseignement des sections professionnelles des écoles de l'A.I.U. à Rabat, Casablanca, Fès, Mazagan et Marrakech suffit pour les besoins de la population israélite du Maroc... La création de nouveaux établissements scolaires à l'usage des Israélites marocains, sujets de Sa Majesté le Sultan, ne manquerait pas de donner un nouvel élan aux aspirations de l'élite musulmane

(22) *Ibid.*, Alger - CFLN, vol. 1033, folio 13-14, Alger, 10 mars 1943.

(23) *Ibid.*, Alger, 15 mars, 1943, Bulletin de Renseignements sur les pays musulmans.

qui réclame avec insistance l'extension de l'enseignement à toutes les classes sociales de la population à un moment où la bonne volonté de la puissance protectrice se heurte aux plus graves difficultés en raison de la pénurie des matériaux et la mobilisation d'une grande partie du personnel"⁽²⁴⁾.

Les mesures envisagées ou effectivement prises par le Comité Français de Libération Nationale (puis le Gouvernement Provisoire de la République Française) et la Résidence Générale, dans le cadre plus général de la stratégie de préservation du *statu quo* au Maroc, pour maintenir les communautés juives "sous un étroit contrôle gouvernemental" et "moduler" leur évolution s'avèrent cependant insuffisantes face à l'impact des bouleversements survenus depuis 1939 et, au lendemain du 8 novembre 1942 plus précisément, des pressions et de l'activisme des grandes organisations juives américaines - lesquelles bénéficièrent parmi les populations des mellahs de prédispositions d'autant plus favorables que le dénuement des masses était extrême, que les élites s'étaient résignées à faire le constat de l'impasse à laquelle avaient abouti les aspirations "assimilationnistes" et que les dirigeants de l'Alliance Israélite Universelle eux-mêmes commençaient à reconnaître que le sionisme n'était plus, comme ils le disaient quelques années auparavant, une "utopie"⁽²⁵⁾.

Le débarquement allié représenta donc de ce point de vue un tournant décisif. Et ce dans la mesure où l'étalage de la puissance militaire et économique des Américains et la présence parmi leurs officiers supérieurs et leurs troupes de Juifs contribua notablement à modifier l'attitude de bon nombre de leurs coreligionnaires du Maroc à l'égard des autorités françaises du Protectorat. Ce fut en partie sur la lancée des contacts noués depuis lors que des représentants des communautés juives du Maroc, des trois zones, prirent part au congrès réuni à Atlantic City (USA) par des organisations juives et sionistes et y firent prévaloir l'intérêt "démographique" et "stratégique" que représentaient les populations des mellahs pour l'Etat dont il était prévu de hâter la création en Palestine⁽²⁶⁾.

Mohammed KENBIB

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines - Rabat

(24) *Ibid.*, P. 952, Rabat, 30.7.1943.

(25) M. Kenbib, *Juifs et Musulmans au Maroc, 1859-1948. Contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 1994, pp. 630-652.

(26) *Ibid.*

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

AEP	Archives du Ministère des Affaires étrangères, Paris.
NS	Nouvelle Série.
VM	Série Vichy - Maroc.
BRQM	Bulletin de Renseignements sur les Questions Musulmanes.
DAP	Direction des Affaires Politiques (Résidence Générale).
AIU	Alliance Israélite Universelle.
ORT	Œuvre de Réhabilitation par le Travail.

ملخص

يبدو من خلال هذا البحث أن قلق الجالية اليهودية المغربية على مصيرها ومستقبلها يعود إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية بكثير. بما صار يتقلص من أدوارها التقليدية ونفوذها في البلاد بسبب المنافسة وتقلب الأحوال. أما يوم اندلعت الحرب وتبين أن باب الاندماج في الجنسية الفرنسية بات موصدا بصفة نهائية لم يبق أمام يهود المغرب سوى الاحتماء بسُلطان البلاد من جور قوانين فيشي العنصرية. لكن يوم نزل الأمريكان ونزل معهم ثقل المنظمات اليهودية الأمريكية فإن جلي يهود المغرب صار، حتى من كان منهم يرى إلى ذلك الحين الدعاية الصهيونية ضربا من الخيال، يراجع وجهة نظره ويتطلع إلى فلسطين بدليل حضور اليهود المغاربة بشكل مرموق في مؤتمر أطلانطا بالولايات المتحدة سنة 1944 الذي تبين فيه ما سوف يكون للجالية المغربية من حيث عددها وتشكيلتها من الأدوار في إقامة الدولة الإسرائيلية.

TÉMOIGNAGE D'UNE EXPÉRIENCE

Edmond Amran EL MALEH

L'aléatoire du témoignage s'ouvre en marge des interventions fondées sur des travaux et des recherches relevant de disciplines à caractère scientifique. Aléatoire parce que personnel, traduisant le vécu singulier et unique d'un individu, c'est ce qui en fait la valeur et les limites. Témoignage donc le parcours d'un juif marocain, voilà ce qui me revient à titre d'intervention. Entre le désir, la nécessité de la faire et les craintes, les hésitations à l'entreprendre. Craintes et hésitations parce que d'abord je ne voudrais pas me singulariser, me mettre au devant au détriment de toute pudeur et encore moins courir le risque de paraître jouer le rôle d'un porte-parole à mon corps défendant. Je ne voudrais pas en plus, et ceci est d'une importance primordiale, témoigner, parler en position d'extériorité en quelque sorte, cédant à ce fréquent et insupportable judéocentrisme. Juif marocain, marocain juif, comme je l'ai écrit dans un numéro des *Temps Modernes* il y a à peu près vingt ans, indique clairement le principe d'une inséparabilité absolue, une position stratégique, pour reprendre une expression de l'écrivain espagnol Juan Goytisolo, c'est-à-dire à partir d'où, de quelle position on est amené à parler. Qu'on me permette de dire que de *Parcours immobile*⁽¹⁾ à mon dernier livre *Abner Abounour*⁽²⁾, cette vérité parcourt et irrigue comme une nappe profonde tout mon travail littéraire.

C'est la matière de ce témoignage éventuel, encore que ce mot témoignage éveillant quelque chose de désagréable... car, nous ne sommes pas en procès et puis je ne suis témoin de rien ; c'est une expérience invécue qui ne vaut qu'à la faveur d'un travail d'écriture. Mais, bien entendu, se refusant à des intentions d'un témoignage classique, conçu *a priori*, on pourrait trouver là un contenu qui pourrait en tenir lieu, mais dans l'ordre du vivant, de l'existential, et non pas les fragments inertes d'un passé révolu. Juif marocain, marocain juif, je voudrais qu'on ne voit pas là l'effet d'un choix, d'une position politique, idéologique, entachée d'opportunisme ou risquant de l'être.

Je voudrais, malgré tous les obstacles, les vicissitudes de l'histoire, les dénégations d'où qu'elles viennent, parvenir à faire entendre que c'est là en dernier

(1) Ed. F. Maspéro, 1980, 218 p.

(2) Ed. Le Fennec, Ed. La Pensée Sauvage, 1995, 118 p.

ressort la réalité intangible de la nation marocaine. Je voudrais dire sans emphase qu'il y a là une conscience sur laquelle le temps ne saurait mordre et que c'est elle qui m'habite constamment, et que, pour s'assurer qu'elle n'est pas une illusion, une vue utopique, il faudra bien arriver à montrer qu'elle n'est pas le destin d'un individu singulier uniquement. Encore que ce mot de conscience ne rende pas compte de ce qui ne saurait se définir, échappant à tout effort de conceptualisation. On va voir pourquoi. Je pense que le petit peuple, le cœur vivant et essentiel, les artisans, les commerçants, les gens du mellah, les petits métiers sans désignation, les pauvres n'ont jamais eu droit à la parole, et s'il arrive que certains parlent pour eux, c'est pour, en fin de compte, trahir l'image de leur authenticité (cf. *La grenade égarée*, un texte écrit par moi et paru dans la revue *Horizons Maghrébins*, numéro consacré à Marrakech).

Tout se passe comme s'ils n'existaient pas, l'histoire s'écrit sans eux. Et d'ailleurs si elle venait à se dire, quelle serait cette parole? Imaginons au plus simple une conversation en arabe, le judéo-arabe, notre langue ne l'oublions pas. Où trouver l'équivalent de ce mot de conscience ni même le secours d'une périphrase pour tourner la difficulté? L'éclat de rire, je l'entends comme si c'était aujourd'hui même, l'éclat de rire si dans ma famille, dans mon entourage, j'avais essayé non pas tant de trouver le mot mais même d'expliquer la chose. Il aurait fallu que nous ne soyons plus ni juifs ni marocains pour que cette espèce de discours ne paraisse pas risible et absurde. Il y avait alors cette façon naturelle, spontanée d'être juif, juif d'Essaouira, Marrakech, Demnate, Taroudant ou tout autre ville du royaume, aussi naturelle que le fait d'exister, il faudrait pouvoir restituer dans la vérité de son climat authentique cet univers immergé dans une société fondée sur un Islam ardent et rigoureux, cet univers tout aussi intensément imprégné de spiritualité religieuse, réglé au quotidien dans ses moindres détails par ce judaïsme marocain, un des plus riches de la judaïté. Un univers vivant autour de la parole sacrée qui n'a jamais été un univers clos.

Aucune idéalisation en cela, si encore une fois on ne gomme pas l'existence de ce petit peuple, créateur et dépositaire de la culture juive marocaine. Je pense qu'un cours nouveau de l'histoire s'est dessiné dès les premiers signes avant-coureurs de la pénétration coloniale et que de nouveaux acteurs sont venus sur le devant de la scène, occultant le socle premier de l'existence juive, usurpant la représentation d'une totalité dont ils ne sont que des éléments détachés. Pour le bien comme pour le pire, puisqu'on ne saurait s'enfermer dans les jugements manichéens, l'assimilation a porté le premier coup de hache aux racines millénaires d'un bel arbre. Odyssée dont il est difficile de maîtriser le cours, passionnant destin avec ses visages doubles et qui a alimenté ce que j'ai pu écrire. C'est bien le choc de la modernité qui, sous d'autres formes, a atteint la nation tout entière. Destin commun.

Mais voici plus grave, infiniment plus grave, l'exode massif des juifs marocains, une cassure dont on ne mesure pas assez la gravité et l'étendue de ses conséquences : le dernier juif au cimetière d'Asilah, méditation qui pour moi

introduit le *Parcours immobile* et jette une lumière sur cette tragédie qui ne cesse de m'obséder et gagne chaque fois en profondeur, en retentissement existentiel, d'autant que, dépassant les frontières de notre pays, elle est une des faces de cet autre drame : le destin du peuple palestinien chassé de sa terre. Je me fais un devoir de contenir la violence de mes réactions, de réprimer ce cri de protestation, ce réquisitoire qui pour ainsi dire me brûle les doigts, sachant qu'une parole mesurée aurait plus de chances de se faire entendre. L'événement est d'une grande complexité et toute tentative pour en donner une explication rationnelle est hypothéquée, du côté israélien et sioniste, par les *a priori* de l'idéologie, par une argumentation relevant de la propagande ; contre ces falsifications, ces manipulations de la vérité historique, il a bien fallu se dresser et se battre dans des conditions particulières, ici en France, où l'idéologie sioniste la plus exacerbée, la plus intégriste, barre l'accès à toute expression qui viendrait d'un juif libre.

Dans un monde en proie à la violence des idéologies, à la terreur d'une vérité unique, on comprend à quelles limites de quasi-impossibilité se heurte la recherche d'un chemin conduisant à une parole vraie... N'étant pas historien, n'ayant aucune qualification pour entreprendre des recherches de cet ordre, à partir de cet événement surgi dans notre vie comme un séisme destructeur, je suis renvoyé à moi-même, au plus intime de moi-même, à ces meurtrissures, à ces convictions, à ces exigences d'une vigilance permanente sans quoi je cesserais d'être ce que je suis, ce serait une certaine mort dans le simulacre du vivant. Il est un livre que je souhaitais voir paraître sans savoir quelle forme il pourrait prendre, bien que déjà je connaissais certains travaux de notre ami Mohammed Kenbib, le voici donc cet ouvrage de référence, une somme considérable d'informations et d'analyses conduite avec un souci constant d'impartialité et d'objectivité. C'est un travail qui fait honneur à l'historio-graphie et à l'ensemble de notre culture, et il serait souhaitable qu'il donne lieu à d'amples débats. Je ne crois pas, sauf erreur de ma part, qu'à ce jour, une étude de cette ampleur, élaborée à partir d'une information aussi abondante que précise, ait été entreprise et menée à son terme⁽³⁾.

La très grande complexité des relations des liens entre juifs et musulmans, leur évolution tout au long d'une longue période historique où la face du monde est en train de changer de fond en comble, se trouve prise sous le faisceau d'une lumière lucide et décapante. Je dois dire que j'ai beaucoup appris à le lire, qu'en nombre de points, d'événements, des zones d'ombre et d'ignorance s'en sont trouvées dissipées. Il n'est pas exagéré de dire que son mérite essentiel, en plus de ses qualités, de ses apports décisifs sur le plan de l'histoire, est qu'il nous incite à penser, à nous arrêter longuement sur le destin de cette minorité juive marocaine, au moment où les forces de rupture sont à l'oeuvre, menaçant son existence même, moment privilégié où elle surgit telle qu' en elle-même, à la fois partie intégrante de la nation, participant d'un

(3) Mohammed Kenbib, *Juifs et Musulmans au Maroc, 1859-1948. Contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, Série Thèses et Mémoires n° 21, Casablanca, 1994; 756 p.

destin commun, mais en même temps dans une dialectique contradictoire, recelant des ferments qui, conjointement à d'autres facteurs étrangers mais d'un impact puissant, vont travailler et la conduire au seuil de sa disparition.

On ne saurait évidemment résumer en une phrase quelques centaines de pages d'information considérable, d'analyses pertinentes couvrant presque un siècle d'histoire et pas n'importe laquelle, puisqu'elle s'étend à des dimensions internationales, dévoilant le jeu des grandes puissances, leur politique de déstabilisation, prélude à l'instauration du régime de colonisation, s'insérant pour y parvenir dans la réalité nationale des relations entre juifs et musulmans de notre pays. C'est dire encore une fois quelles perspectives fécondes ouvre un tel ouvrage.

Je me demande si le sionisme, dont l'évolution et ses étapes essentielles, son activité et ses actions ont été étudiées avec précision tout au long de cet ouvrage, n'appelle pas d'autres interrogations de l'intérieur même du judaïsme. Dans un livre de souvenirs, d'autobiographie, *Récits du Mellah*, Amin Bouganin, écrivain israélien et marocain d'origine, fils d'Essaouira, dépeint la vie truculente du mellah, le dialogue inattendu des rabbins interpellant Dieu, le départ des mendiants, des vieux arrachés à leur terre, embarqués dans des camions comme du bétail, et cela pour confirmer combien le petit peuple de Dieu était fondamentalement étranger à l'idéologie sioniste⁽⁴⁾.

Nombreux sont les informations, les témoignages qui, émanant même de sources sionistes, vérifient la validité de ce constat : le travail de sape des agents sionistes, la propagande, l'action en profondeur en direction des masses déshéritées, sous les formes les plus diverses, ne suffisent pas à rendre compte d'un phénomène aussi complexe et d'une ampleur aussi considérable que cet exode massif.

Une question me paraît fondamentale et que je ne fais qu'évoquer car elle demanderait une très longue étude et des moyens d'investigation appropriés. Comment le messianisme d'essence spirituelle se pervertit et s'aliène en une idéologie étatique qui lui est radicalement étrangère, comme les *Écritures Saintes* le prouvent amplement, autrement dit comment le sionisme a-t-il réussi en un sens à coloniser la parole religieuse, à l'asservir à ses desseins, créant une utopie tragique à bien des égards dont les juifs marocains arrivant en Israël ont découvert l'implacable réalité qu'elle occultait.

Tout ceci prend aujourd'hui à la lumière de l'actualité, une acuité dramatique. Interrogation qui sans doute appellerait d'autres formulations, le fondement restant le même, et qui devrait pouvoir être abordée avec sérénité. Ce serait un souci de théorisation qui pourrait paraître ne pas répondre aux urgences d'une approche historique.

Mais voici en quoi le témoignage d'un parcours, d'une expérience tout à fait personnelle peut revêtir sa pleine signification en dépit des limites maintes fois

(4) Editions J.C. Lattès, Paris, 1981, 220 p.

soulignées. Le Protectorat, on le sait, a dès avant son installation, et par le biais de l'Alliance Israélite, mis en oeuvre une politique d'assimilation en profondeur, cherchant à "occidentaliser les juifs marocains", à soi-disant les "émanciper" pour les asservir comme auxiliaires de sa politique, en travaillant à les détacher de la réalité nationale ; ceci s'inscrit dans une plus large perspective d'une politique de division, comme on l'a vu lors du fameux dahir berbère.

Les avantages de cette politique d'assimilation, surtout en matière de scolarisation, de promotion sociale relative se sont traduites par une servitude, une humiliation quotidienne face au protecteur qui daignait de temps en temps accorder quelques faveurs et surtout par une aliénation grave en matière de culture, touchant à cette chose essentielle, l'usage de la langue arabe refoulée à l'intérieur des familles, frappée de honte à l'extérieur. Les juifs étaient privés de tous les droits, le mot d'ordre, *les juifs ne font pas de politique*, était le prix de leur soumission et si d'aventure quelqu'un s'avisait de passer outre, il était sûr d'être durement réprimé au même titre, cette fois, que tout autre marocain. Ligne de rupture, déjà en gestation avant l'installation du Protectorat et qui se déploie tout au long de ce règne colonial, travaillant même à l'intérieur de la communauté juive au sein de laquelle une élite, des couches sociales supérieures ont émergé dessinant un clivage profond d'avec les masses de ce petit peuple, désormais voué à leur mépris, à une situation honteuse de parias, d'indigènes non sauvés par la grâce de l'assimilation.

Représentez-vous, inscrit sur cette toile de fond, le geste éminemment symbolique d'un certain nombre de jeunes gens, juifs marocains, issus de milieux bourgeois pour certains d'entre eux, qui s'engagent dans le combat politique, la vie militante et bientôt les dures conditions de la clandestinité, amorçant ainsi ce parcours exemplaire qui va les conduire à se découvrir pleinement marocains, partageant avec tout un peuple les mêmes aspirations à la liberté, à l'indépendance nationale, et ceci à l'aube de l'après-guerre porteuse de tant d'espérances.

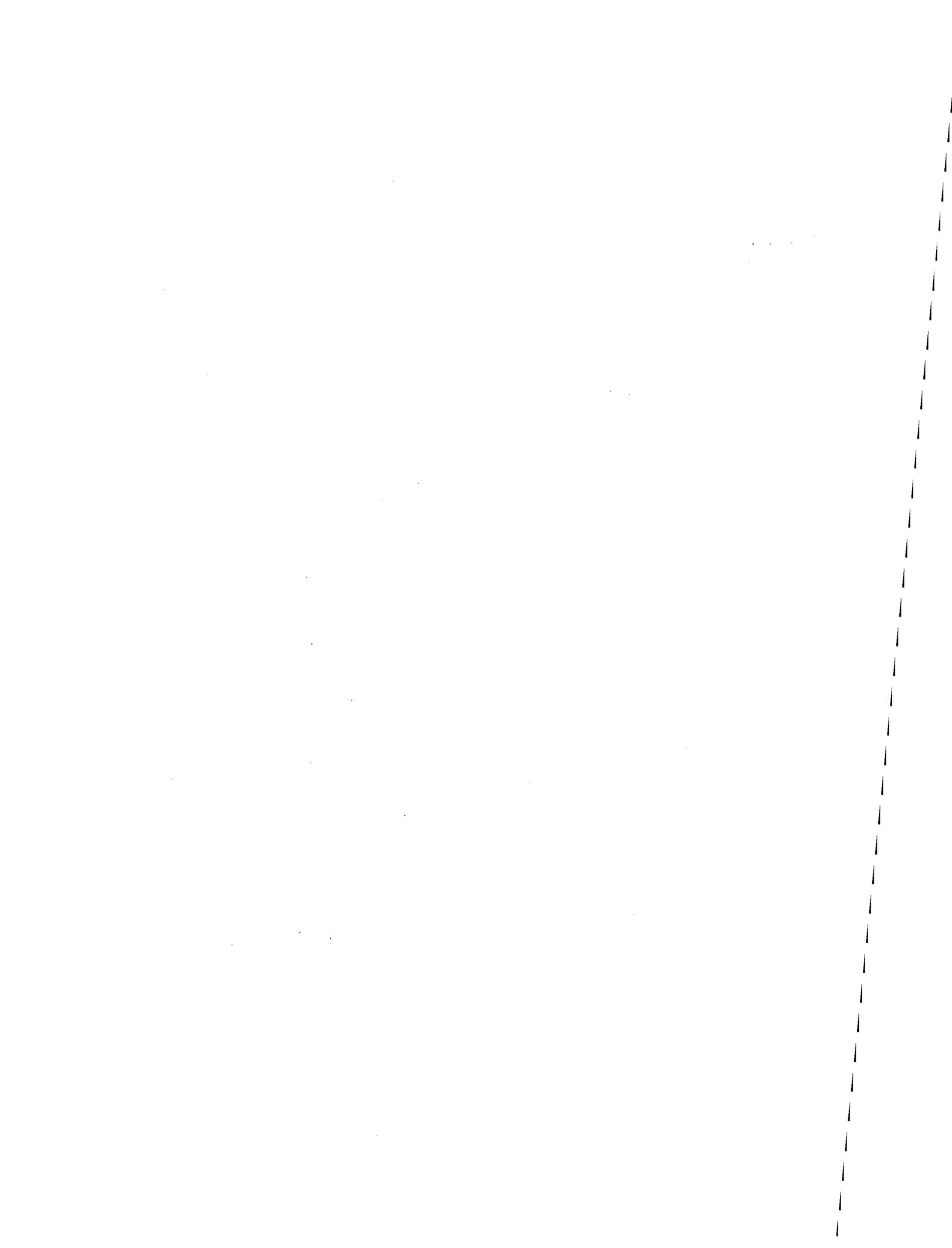
Parcours exemplaire qui va permettre à celui qui vous parle d'aller, au fil de cette action militante quotidienne, vers les fellahs, les dockers, les ouvriers des Carrières Centrales, partager avec eux le pain, un verre de thé, un bol de harira, partager avec eux quelques heures de leur vie dans la pauvreté, la modestie d'une baraque, d'une chambre, sceller avec eux un pacte de parole donnée, d'engagement politique, syndical, une parole d'amitié, de fraternité sans le moindre soupçon de discrimination religieuse ou raciale, de là ces grandes et nobles figures dans tous ces chemins d'écriture, ces passages d'inaltérable présence, nobles et grandes figures emblématiques de tout un peuple, un peuple magnifique, il ne faut pas craindre de le dire. Je me dis : qu'advienne un séisme, qu'il détruise tout, resterait quand même ce sol, cette terre première, ainsi en portant au pire cette rupture, ces cassures provoquées par les vicissitudes de l'histoire, il reste ce peuple auquel nous appartenons d'une manière irréfutable.

Edmond Amran EL MALEH
Ecrivain

ملخص

شهادة كاتب لا يتنكر لا ليهوديته ولا لمغربيته يعيد فيها للذاكرة ما كان من زعزعة الجالية اليهودية المغربية من جراء الاستعمار أول الأمر ثم ما كان من انتزاعها من أوطانها على يد دعاة الصهيونية الإمبريالية فيما بعد، حيث كان من مضاعفات الاستعمار أن فرق بين الجالية ونخبها التي أطمعها طوال العقود عبثاً باحتمال إدماجها في الجنسية الفرنسية، وكان من مصائب الدعاية الصهيونية أن انتزعت من المغرب يهوده كلهم أو تقريباً يوم تبين لها أنهم خير من يستعمل لطرد سكان فلسطين المسلمين من أراضيهم بإحلال جماهير اليهود المغاربة محلهم. ولا يسع الكاتب وهو يتحسر على فقدان وطنه المغرب لذلك الجزء الذي يثبت التاريخ أنه لا يتجزأ منه إلا أن يتعزى عن ذلك بما هو مكتوب على الإنسان من الزوال أفراداً وزمراً مع دوام أرض المغرب وشعبه بغض النظر عن الملل والنحل.

**COMPTES RENDUS
RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS**



Jacques THIRY, *le Sahara Libyen dans l'Afrique du Nord médiévale*, Leuven (Belgique), Publ. Orientalia Lovaniensia analecta, Peeters, 1995, 604 pages, 6 cartes.

D'emblée, il faut remarquer qu'en publiant ce gros livre Jaques Thiry rompt le silence que les chercheurs occidentaux, notamment de langue française, ont observé, depuis quelque temps, à l'égard de l'histoire médiévale du Maghreb en général et de la Libye en particulier.

Deux parties descriptives de taille variable constitue l'ossature de ce livre. La première expose les faits tant politiques que militaires dont la Libye (Sahara compris) a été le théâtre depuis l'arrivée des premiers Musulmans au VII^e siècle jusqu'à la conquête du Sahara libyen par le royaume du Kanim au cours du XIII^e siècle. Quant à l'évolution qu'elle a connue postérieurement et jusqu'au début XX^e siècle, l'auteur l'a abordée brièvement. Pour ce qui est de la seconde partie, elle étudie tour à tour, les oasis, les itinéraires, le commerce et les marchands. Enfin, six cartes relatives à la géographie physique de la Libye et aux voies et différents itinéraires qui la sillonnaient au Moyen Age, en constitue l'annexe.

C'est avec beaucoup d'habileté que l'auteur revient sur certains événements politiques et militaires qui, non seulement ont marqué à jamais l'histoire du Sahara libyen mais aussi l'histoire de toute l'Afrique du Nord. C'est ainsi qu'il étudie minutieusement le traité conclu à Barqa par 'Amr ibn al-'As avec les Lawata, l'une des grandes tribus berbères de l'Afrique du Nord ancienne. Au total, six textes émanant de plusieurs auteurs arabes du Moyen Age lui ont permis de décortiquer ce traité qui, d'après lui, a marqué les conditions dans lesquelles se sont déroulées les conquêtes arabes du Maghreb.

Ensuite, l'auteur étudie les conquêtes qui se sont poursuivies après celle de 'Amr ibn al-'As, tout en analysant les personnalités respectives des gouverneurs et chefs arabes qui les ont menées. Ce faisant, il tente de reconstituer une chronologie qui, en somme, reste difficile à établir. A cet égard, il n'a pas négligé non plus de reconstituer les itinéraires et les directions de celles-ci à travers les différentes régions du Sahara libyen. Enfin, au détour de son analyse, l'auteur relève l'idée que certains califes omeyyades et leurs gouverneurs se faisaient de l'Afrique du Nord. En effet, considérée comme terre de butin et de gain facile, celle-ci voit arriver successivement des gouverneurs avides de pouvoir et de richesse. Mépris, imposition et enrôlement forcé des populations, tels sont les aspects de leurs politiques. De telles politiques ne pouvaient que déclencher la réaction berbère dont l'apparition et la diffusion du kharijisme en Afrique du Nord sont les manifestations les plus illustres. C'est dans ce cadre que l'auteur étudie précisément les différentes révoltes berbères et le succès que certaines d'entre elles ont eu aussi bien sur le plan politique que religieux. A cet égard, l'auteur insiste notamment sur le rôle des Berbères ibadites dans l'expansion de l'Islam tant au

Sahara Libyen qu'au Soudan. Leur contrôle du commerce transsaharien est également mis en exergue par l'auteur.

L'arrivée au XI^e siècle en Libye des tribus nomades arabes des Banu Hilal et Banu Sulaym constitue une autre question importante étudiée par Jacques Thiry dans cette partie de son livre. En effet, il a le mérite de reprendre à son compte la discussion passionnante et passionnée qu'a suscitée naguère ce sujet au sein de la communauté scientifique. A ce propos, il remarque tout d'abord que des zones d'ombre entâchent l'histoire de l'émigration de ces populations. Pour lui, certains auteurs occidentaux ont exagéré à l'excès les dommages "réels ou prétendus" que ces tribus ont causés en Ifriquia et dans les régions sahariennes où elles se sont répandues. Pour en relativiser la portée, Jacques Thiry examine un épisode des plus tragiques qui a marqué l'histoire de l'Ifriquia et du Sahara libyen. Il s'agit de l'apparition, dans ces régions, des Banu Ghanya et de Qaraqas au cours des deux dernières décennies du XII^e siècle et au-delà. L'auteur analyse, textes à l'appui, les dévastations très graves qui ont suivi les campagnes que les Almohades ont farouchement menées contre ces deux rebelles redoutables dans les provinces orientales de leur empire. Selon Jacques Thiry, passés inaperçus de quelques historiens occidentaux, ces événements dramatiques ont porté un coup fatal à la prospérité dont jouissaient ces oasis. Conscient du danger que faisait courir cette situation d'instabilité à ses relations commerciales avec la Méditerranée, le royaume du Kanim ne tarda pas à conquérir le Sahara libyen. Cela ouvre une nouvelle page de l'histoire de cette région, et montre ainsi le rôle si important que le commerce a joué dans l'histoire de ces oasis, qui ont été l'objet de convoitises incessantes. Quoi qu'il en soit, l'auteur conclut qu'il est bien difficile, à défaut de renseignements, d'établir à quelle époque remonte la disparition de la domination Kanimie au Sahara libyen. Ce qui est certain en revanche, c'est l'avènement, dans le Fazzan, au cours du dernier quart du XVI^e siècle des Awlad Mohamed, dynastie chérifienne d'origine marocaine, qui, semble-t-il, a su profiter des troubles tribaux qui ont secoué cette région à cette période. Mais les dissensions qui ont très vite déchiré cette dynastie, ont donné l'occasion aux Ottomans, en 1582, d'intervenir. Depuis cette dernière date les deux protagonistes se battent sans cesse. Mais les Awlad Mohamed ont réussi tant bien que mal à faire perdurer leur pouvoir jusqu'en 1811, date à laquelle les Turcs intensifièrent leurs interventions en vue de contrôler les voies du commerce au Sahara. Les Sahariens firent preuve alors d'une résistance inébranlable. Et l'insécurité sévit dans la région. Cela, selon l'auteur, a fait précipiter le déclin économique. Cette situation s'est perpétuée jusqu'aux deux interventions italiennes de 1914 et de 1929. Mais l'auteur constate que la paix ne revint dans cette région qu'après l'indépendance de la Libye le 24 décembre 1951.

Moins dense, la seconde partie de l'ouvrage est consacrée à l'analyse des potentialités humaines et économiques dont disposaient, au Moyen Age, chacune des dix huit oasis du Sahara libyen. Présentant le fruit de ses recherches concernant les voies de communications et leur corollaire, le commerce, l'auteur distingue les itinéraires de ce qu'il appelle "les voies libyennes". Par itinéraires, il entend parler des "routes qui [non seulement] menaient aux sources d'approvisionnement en or et en esclaves" mais aussi aux lieux saints de l'Islam au Hijaz. S'appuyant sur un apport textuel important, il tente leur reconstitution d'est en ouest surtout à partir du Nil.

Ensuite, il tente une autre reconstitution importante celle des voies libyennes proprement dites. Ce faisant, il met en relief le rôle que celles-ci ont joué dans le tissu économique des oasis et des localités dont elles assuraient les liaisons.

Le commerce et son organisation dans ces mêmes oasis constituent les derniers points abordés dans ce livre. Ainsi, l'auteur passe-t-il en revue les différents produits qui ont fait l'objet d'échange entre ces régions et le Sudan. De son analyse ressort le rôle d'intermédiaire qu'elles ont assuré, au Moyen Age, d'une part, entre les pays de la rive septentrionale de la Méditerranée et le Sudan, et d'autre part, entre le Maghreb et l'Orient musulman. Enfin, selon l'auteur, le commerce des esclaves rapportait "gros" à ces oasis à la même période. Mais lorsqu'il tarit au XIX^e siècle avec l'arrivée des Européens, la prospérité de ces régions en pâtit.

En définitive, nous avons affaire à un livre bien documenté et bien élaboré qui a réussi à enrichir le débat sur les questions suscitées.

Mohammed HAMMAM

Faculté des Lettres-Rabat

Nicolas MICHEL, *Une économie de subsistances. Le Maroc précolonial*, La Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1997, 2 vol, 750p.

La publication de la thèse de Nicolas Michel, soutenue à l'université de Provence en 1993, vient enrichir les recherches sur l'histoire économique du Maroc. Après un bon mémoire de maîtrise sur le retour périodique des crises de subsistances dans le royaume, entre 1700 et 1820, l'auteur tente de saisir les structures de telles crises. Un beau travail, bien illustré dans le texte et hors-texte par des tableaux, des graphiques, des annexes, etc.

Il convient de souligner, d'emblée, trois points essentiels. D'abord, le titre. N. Michel traite le terme de "subsistances" au pluriel. Un choix justifié. En effet, selon l'auteur, le singulier suggère "l'idée d'autosubsistance, une représentation théorique, pour ne pas dire utopique, d'économie fermée et primitive", alors que le pluriel renvoie à "la production agricole et aux comportements économiques nécessaires à la satisfaction du besoin essentiel des êtres humains". Ensuite, la chronologie. La thèse appréhende le Maroc d'avant 1912, généralement du milieu du XIX^e siècle à l'avènement du Protectorat : une reconstitution qui s'inscrit dans le temps court. Mais, elle remonte souvent en amont jusque vers la fin du XVIII^e siècle pour étayer les constantes ou les évolutions de l'économie. Enfin, la documentation. L'on constate, à ce titre, une variété fructueuse. D'une part, les rapports de Vincennes, disponibles à partir de l'année 1877, les British Consular and diplomatic Records, 1885-1912, les récits de voyages. De l'autre, les archives du Makhzen : Les évaluations des récoltes et des troupeaux, le tertib de 1901, les comptes de gestion et de douane, etc. De plus, L'auteur a utilisé à fond les enquêtes d'ethnologie coloniale, les investigations agronomiques de l'IVA de Rabat, et les monographies réalisées sur diverses régions et différents secteurs de la vie économique et sociale du XIX^e siècle.

Sur le plan de la méthode, N. Michel a procédé à une approche comparative. Les études sur les pays du Maghreb, de l'Orient et surtout de l'Europe, médiévale et moderne, à l'image de l'ouvrage de Jean Meuvret, "Le problème des subsistances à l'époque Louis XIV", ont beaucoup stimulé sa réflexion sur les campagnes du Maroc précolonial.

Le livre, réparti en neuf chapitres, s'articule sur trois parties principales. La première étudie l'économie agro-pastorale. Une description minutieuse des espaces agraires, des pratiques des cultures, mais aussi une analyse des rapports entre les uns et les autres. La seconde se consacre à la dimension sociale des faits économiques. Comment s'ordonnent les liens entre les personnes, entre les groupes, vis-à-vis de la terre et ses fruits ? Autrement dit, l'influence de la structure sociale sur

l'économie. Quant à la troisième, elle s'intéresse au commerce des subsistances ; en d'autres termes, à la confrontation des campagnes avec les éléments exogènes, à savoir le circuit d'échanges avec les centres urbains et l'expansion économique de l'Europe occidentale.

La thèse est magistralement élaborée. L'auteur condamne le procès d'une agriculture archaïque en s'efforçant de comprendre les pratiques culturelles et les techniques, mais aussi en démontrant les traits de l'évolution agraire au XIX^e siècle, comme l'utilisation du soc en fer, l'expansion de la culture du maïs et le développement de certaines cultures industrielles telles que la canne à sucre, le coton et le lin, du fait du contact avec l'Europe. Cependant, l'auteur explicite les blocages de l'économie : d'abord, la prédominance de la micro-propriété. Une entrave majeure pour la productivité. L'absence de la rente, aussi. Les travaux des champs sont rétribués en part de la récolte, à l'instar du Khemmasset, ce qui laisse l'économie incapable de produire un surplus fiscal ou marchand. Et puis, il y a surtout cette contrainte majeure qu'est le retour cyclique des crises de subsistances, dues aux sécheresses, aux invasions de sauterelles, mais aussi aux phénomènes cumulatifs. Après une famine ou une épidémie c'est une année zéro qui recommence. Les années de reprise se succèdent ainsi à celles de crise. Le fait est de taille : les reconstitutions des moyens de subsistances freinaient considérablement l'effort des hommes.

L'auteur vérifie les hypothèses et construit attentivement les conclusions. A ce titre, la discussion des idées de l'agronome Julien Couleau s'avère des plus fécondes. Ainsi, cultures et élevages n'étaient pas complètement dissociés, comme l'affirmait la "vision pessimiste de Couleau", dans son livre *"La paysannerie marocaine"*, mais liés, bien que relativement, par les nécessités de labour et de portage, et surtout intégrés dans un système économique à doubles pôles : une économie de subsistances et une économie marchande. Les céréales et les produits animaux servaient aussi bien à l'autoconsommation qu'aux échanges. Dans cet esprit, et à l'encontre d'idées préconçues, l'économie de subsistances ne se présente nullement en opposition aux échanges. La dynamique marchande a néanmoins fonctionné. Elle a inséré les productions, en dépit des contraintes, dans un réseau de marchés, à l'échelle régionale, nationale et internationale. C'est là le cœur du sujet. L'auteur l'a finement approché.

L'étude aborde le monde rural marocain en tant qu'"unité profonde", malgré la variété des droits et des milieux humains. Les divers modes socio-économiques "ne figuraient, précise l'auteur, qu'autant d'adaptations aux données du milieu naturel et humain, de même la variété coutumière et sociale traduisait-elle, en termes divers, le souci constant de maintenir la cohésion du groupe et un équilibre délicat entre les sentiments d'identité de ses membres, exprimés par la ségmentarité et la nécessité de maintenir sa force économique, donc l'attitude vis-à-vis de la réussite individuelle, des contraintes collectives, ou l'accueil des personnes étrangères".

L'ouvrage de N. Michel appelle, toutefois, quelques remarques. Il s'est attaché essentiellement à l'étude des questions relatives à la production et à la circulation des

subsistances. Un travail fort utile pour l'historien, mais également pour l'économiste intéressé par l'histoire des faits économiques. Cependant, l'anthropologue ou encore l'historien-anthropologue, plus attentif aux cadres du quotidien, aux comportements collectifs, aux mentalités, resteront quelque peu sur leur faim. L'auteur le reconnaît d'ailleurs. "Le but, dit-il, n'était pas davantage d'écrire une histoire totale des paysans marocains". Pourtant, le livre est excellent. Le lecteur trouvera des analyses scrupuleuses des principes du fonctionnement de l'économie rurale, des raisonnements clairs, des conclusions récapitulant presque chaque chapitre. En somme, une contribution fondamentale à la connaissance du Maroc contemporain, en matière d'histoire économique, en général, et rurale, en particulier.

Mohamed HOUBBAIDA

Faculté des Lettres - Kénitra

Michel ABITBOL, *Les commerçants du roi (Tujjar as-Sultan)* : Une élite économique judéo-marocaine au XIX^{ème} siècle ; Maisonneuve & Larose, Paris, 1998, 270p.

En 1977, Michel Abitbol a publié à Jérusalem un petit ouvrage consacré au rôle joué par la famille Corcos dans l'histoire du Maroc contemporain⁽¹⁾. Comme les Pallache ou les Afriat, les Corcos ont fait partie de ces familles juives hissées par le Makhzen au rang de "commerçants du Sultan" (*Tujjar as-Sultan*). Leur rôle fut considérable dans la vie économique du Maroc au XIX^e siècle, à un moment où le pays, sous le poids des immixtions européennes, connaissait de profondes mutations aussi bien sur le plan de la société qu'au niveau de l'Etat⁽²⁾. Les noms de ces familles étaient indissociables de la vie économique du pays ; elles avaient quasiment le monopole de l'import-export. Elles ont traité, au nom du sultan, avec de grandes maisons de commerce à Gibraltar, Marseille, Londres ou Manchester. Les *tujjar as-Sultan*, qui tiraient des privilèges certains de leurs fonctions, formaient une véritable institution. En 1841, "on dénombre 19 *tujjar* à Mogador dont 14 sont juifs, 3 chrétiens et 2 musulmans ; au milieu des années 50, leur nombre va doubler, passant à 39 dont 24 juifs, 10 musulmans et 5 européens ; au début des années 80, sur les 51 commerçants du Roi établis à Mogador, 31 sont juifs, 16 musulmans et 4 européens"⁽³⁾.

Cette élite en majorité juive, qui entretenait des liens privilégiés avec le capital et les chancelleries étrangères, avait fini par servir aux puissances européennes de moyen de pénétration coloniale. Et comme le souligne si bien Abitbol : "c'est qu'au Maroc comme en Tunisie, la "question juive", qui a donné lieu parfois à un philo-sémitisme débridé de part de certains organes d'opinion européens, n'aura été souvent qu'un marchepied parmi d'autres, utilisé par les puissances pour mieux promouvoir leur pénétration. Ce qui n'était pas fait, soit dit en passant, pour améliorer l'image du Juif auprès de ses voisins musulmans [...]" (p. 14).

Les Corcos, depuis le règne de Sidi Muhammad Ben 'Abdallah (1757-1790), ont joué un rôle de premier plan à Marrakech et surtout à Essaouira. Le fait d'entretenir des relations suivies avec les sultans et les dignitaires les plus illustres a légué à leurs descendants des archives makhzénienne d'un intérêt historique incontestable.

(1) Michel ABITBOL : Témoins et acteurs : les Corcos et l'histoire du Maroc contemporain ; Institut Ben-Zvi, Centre de Recherches sur les Juifs d'Afrique du Nord, Jérusalem, 1977, 42p.

(2) "Merchants of Essaouira" de Daniel Schroeter nous éclaire sur le rôle exceptionnel joué par la communauté juive dans la vie économique de ce port atlantique.

Cf. Daniel J. SCHROETER - Merchants of Essaouira. Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco, 1844-1886 ; Cambridge University Press, 1988, 322p.

(3) Michel ABITBOL : Les commerçants du roi (*Tujjar as-Sultan*) : Une élite économique judéo-marocaine au XIX^{ème} siècle ; Maisonneuve & Larose, Paris, 1998, p. 9.

Contrairement aux archives diplomatiques et consulaires, elles présentent du Maroc des tableaux brossés du dedans, par ses propres habitants.

Le fonds privé des Corcos a quitté son pays *natal* en 1957 pour aller s'établir, avec son titulaire David Corcos, sous d'autres cieux. Mais, voici que Michel Abitbol⁽⁴⁾, une vingtaine d'années après son ouvrage cité plus haut, a pris la louable initiative de mettre à la disposition des lecteurs, une partie de ce fonds fort précieux pour l'histoire du judaïsme marocain en particulier et l'histoire du Maroc en général. Abitbol a ainsi réalisé un projet qui tenait tant à cœur à David Corcos, décédé à Jérusalem en 1975.

Dans son ouvrage de 270 pages, Abitbol a publié 170 documents rédigés en langue arabe, avec leur traduction française et des annotations permettant de situer les faits dans leur contexte, d'esquisser des interprétations ou de faire connaître tel ou tel personnage. Ce sont des lettres adressées aux Corcos par divers hauts fonctionnaires de l'autorité marocaine entre 1843 et 1883. Les étroites relations entre les Corcos et le Makhzen ont, certes, duré plus que les quarante années couvertes par cette correspondance, mais une partie des archives des Corcos, la plus ancienne, avait quitté le Maroc pour Londres en 1936 ; elle a été déposée par Mas'ud Corcos, résidant dans la capitale britannique, à la bibliothèque Mocatta et a connu un triste sort sous les bombardements allemands pendant la Seconde Guerre Mondiale. Il n'est donc pas question, dans le corpus que présente l'auteur à ses lecteurs, d'archives remontant aux règnes de Sidi Muhammad Ben 'Abdallah et de ses successeurs Mawlay Al-Yazid (1790-1792) et Mawlay Sulāiman (1792-1822). Le premier document de ce recueil est une recommandation du Khalifa de Marrakech, Sidi Muhammad Ben Mawlay 'Abd-ar-Rahman en faveur de Salomon Corcos (25 Rajab 1259H/21 août 1843) ; tandis que le dernier de la série est un dahir du Sultan Mawlay Al-Hassan nommant Meïr et Haron Corcos aux fonctions de *Tujjar-as-Sultan* (1^{er} Muharram 1301 H. correspondant au 2 novembre 1881). Il faut peut être signaler que dans la masse des archives Corcos, il y a un mélange hétérogène de documents de sujets divers et d'intérêt inégal : dahirs portant le sceau du Sultan, messages de condoléances, transactions commerciales, missives de courtoisie, baux de droits de portes, instructions diverses, etc.

L'auteur a présenté ces sources dans un ordre chronologique, mais un index d'une centaine d'entrée permet de les aborder selon des thèmes, des noms de lieux ou de personnes. La traduction a nécessité de sa part une profonde connaissance des textes arabes et une parfaite maîtrise du contexte qui les a engendrés. Traduire est ici quasiment synonyme d'analyse et d'interprétation ; tâche ô combien ardue lorsqu'il s'agit de déchiffrer des documents manuscrits parsemés d'une terminologie tombée depuis longtemps en désuétude. Abitbol, pour sensibiliser le lecteur à la nature de ces sources, a bien illustré son livre de quelques fac-similés des archives,

(4) Professeur à l'Université Hébraïque de Jérusalem et directeur scientifique du Centre International de Recherche sur les Juifs du Maroc.

mais on aurait certainement aimé aussi voir figurer en index un glossaire lui permettant de se retrouver dans un lexique historique du XIX^e siècle.

A un moment où la recherche universitaire marocaine s'attelle à valoriser l'ensemble du patrimoine du pays, dans sa diversité ethnico-confessionnelle et sa richesse linguistique, le recueil de textes publié par Michel Abitbol vient renforcer cette tendance. Il constitue une contribution de qualité à l'histoire contemporaine du Maroc en général et celle du judaïsme marocain en particulier.

Jamaâ BAIDA

شيئا آخر. ولكن ذلك لم يكن ليكفي في نظر الباحث فهو يقوم في نهاية المطاف بعمل الجغرافي المتمكن من ميدانه فيقترح أشكالاً من العمل الصناعي مستوحاة من بعض التجارب الأجنبية مثل جمع الصناعات بحسب تجانسها في بعض الأحياء أو إقامة أحياء صناعية مختلطة على نوع من التكامل والتقاطع. مما ليس إنجازاً بالأمر الهين، إذ كل مدينة كبرى إنما هي كائن حي ضخم "متغول" لا يحصل الاتفاق بشأن إصلاح ما ينبغي إصلاحه من تشوهات حتى يكون النمو المسترسل المتفاقم قد تجاوز تشخيص الداء وأسباب العلاج، وتلك معضلة العضلات .

وغني عن البيان أن مثل هذه الأبحاث لا يمكن أن تتم إلا على يد من هو ملم بكل ما كتب في الموضوع مطلع على كل ما يجري في باقي المعمور من البناء الصناعي خبير بميدانه عريف بالأرضية وبمن يفعل فيها من الفعل. مما نجده ملخصاً في الخرائط والجداول والبيانات الإحصائية التي تتخلل صفحات الكتاب أو ألحقت به في رزمة سميكة ووضعها الباحث وضعاً بمجوده الشخصي مرفقاً بطلابه، وأيضاً في البيلوغرافية العريضة التي تدل على سعة الاطلاع ودقة التنقيب ورجاحة الاستخلاص. والحاصل أن هذا الكتاب يحتل مكانه عن جدارة في تاريخ الدار البيضاء وجغرافيتها المعاصرة إلى جانب كتاب الأستاذ أندري آدم بعنوان "الدار البيضاء" الصادر سنة 1968 فلا سبيل من هنا فصاعداً للاستغناء عنه لمن يريد أن يسير أغوار تاريخ الدار البيضاء "قاهرة" المغرب في القرن العشرين.

إبراهيم بوطالب

كان أو أنثى، أما كان أو حاصلًا على بعض الدرجات المدرسية. ونقف مع الباحث في هذا الصدد على معلومات دقيقة عن كيريات المقاولات (مثل مجموعات العمراني والكتاني وعثمان ابن جلون وأيت منا وبوفتاس وأكوزال فضلًا عن مجموعة الأنيوم نور أفريكان). كما نقف على سيرة العديد من العمال الذين استجوبهم الباحث بصبر وأناة فأمدنا من لقطات بيوغرافية مدققة لا يسع المؤرخ أو عالم السوسيوولوجيا إلا أن يعتبرها من الوثائق الحية.

على أن يبيت القصيد من الموضوع كله هو إثارة الانتباه إلى التوزيع الجغرافي لتلك الصناعات داخل المدينة وكيف أنه موزع بين أحياء الروشنوار وسيدي البرنوصي وعين السبع وعكاشة وسيدي معروف وليساسة هذا فضلًا عن مدينة المحمدية التي اجتذبتها الدار البيضاء إليها اجتذابًا حتى جعلتها بمثابة حي آخر من الأحياء التي تزدهم فيها المصانع المختلفة، وفضلًا أيضًا عما انتشر من الصناعات الصغرى في ثنايا الأحياء المعهدة أصلاً للسكن مثل المدينة الجديدة وحي المعارف حتى صار السكن والصناعة في سباق مريبك مرير يعرقل على الصناعة أسباب الامتداد وعلى السكان أسباب الراحة والتنقل السريع السليم. والذي يشغل بال الباحث هو أن سرعة نمو المدينة وتجمع أكبر الصناعات المغربية فيها قد تحول باكرا إلى نوع من الارتجال في إعداد المجال الحضري. وله عواقب وخيمة على توسعه؛ فهو مكبوت بين حاجيات الصناعات إلى الأراضي وبين حاجيات السكان إلى مدينة غير مختنقة يتنقل فيها العمال على غير ما يعانون منه اليوم من المتاعب لقطع مسافات مطولة للالتحاق بمقر عملهم. ولما كان المجال أضيق مما يقضي به التصنيع الراشد المنهج، فإن المستفيد من ذلك أولا وأخيرا هو صاحب المضاربات العقارية سواء أيام الاستعمار يوم كان المضاربون الأوروبيون لا يريدون من المغرب إلا استدرار أكثر ما يتلنى من الأرباح السريعة أو كان ذلك منذ الاستقلال على المضاربين المغاربة ممن لا شغل لهم إلا في تكديس الأموال بأيسر سبيل فيراهنون على تفوق الطلب على العرض في العقار في مدينة مقصودة مكتظة. ولقد أدركت الدولة خطورة شأن تلك المعضلة فأعادت النظر في التقسيم الإداري للدار البيضاء سعيا في تقريب الإدارة من السكان ومن أرباب الصناعات مع انتخاب مجموعة حضرية كبرى تروم تنسيق أعمال البلديات على مستوى الأحياء والمقاطعات. ثم إنهما أقامت وكالة متخصصة في إعداد المجال الحضري بقصد إدخال شيء من النظام والرتابة على ما كان يسير ارتجالا ويحكى الفوضى واللامبالاة أكثر مما يحكي

فالكتاب مجزأ إلى أربعة أبواب كبرى أولها عن المجال الصناعي في الدار البيضاء، كيف نشأ وكيف تنوع؛ فيدرس كل ذلك بالتفصيل في خمسة فصول تمتد على مالا يقل عن مائتي صفحة (25_ 216). والباب الثاني عن الشرائح البشرية من بين مقاولين وعملل الذين هرعوا إلى الدار البيضاء ليجعلوا منها عاصمة الصناعة العصرية بالمغرب بدون منافس في ظرف وجيز، وجزئيات ذلك موزعة على أربعة فصول في مالا يقل أيضا عن مائتي صفحة (217 _ 411) وثالث الأبواب يعرض لبنية الصناعات البيضاوية ولسيرها وتجمعها في بعض الأحياء دون أخرى وفيه أربعة فصول تصف تلك الصناعات عموديا وأفقيا في ما يناهز مائتي صفحة كذلك (415_602) وبذلك يطوى المجلد الأول. ويليه الباب الرابع والأخير في المجلد الثاني ليطلعنا على ما يترتب على قيام الصناعات من مشاكل تجعل التحكم في إعداد المجال الحضري أمرا عسيرا إن لم يكن مستحيلا جراء تراكم الحواجز والعقبات، مما يتطرق الأستاذ كعبوة إلى جزئياته في ثلاثة فصول تمتد هي الأخرى على مائة وخمسين صفحة (603_729) يلحق بها رزمة سميكة من الخرائط.

وحيث إن الغاية من هذه المقاربة لا ترمي إلى الوقوف على كل جزئية جزئية من خلاصات الباحث بقدر ما ترمي إلى حث القارئ على الرجوع إليها في مكانها من الكتاب فإننا نكتفي هاهنا بالإشارة إلى كبريات القضايا المعروضة وإلى صلب الموضوع منها. فالذي يتأكد هو مكانة الدار البيضاء في النسيج الصناعي المغربي، وأن المدينة منذ أن وقع اختيار الاستعمار الفرنسي عليها لتكون نافذة البلاد وبوابتها الكبرى في آن واحد وهي تنمو ويمتد مجالها بفضل ما تجمع فيها طيلة القرن العشرين من مختلف أنواع الصناعات التي كان يسمح بها الاقتصاد الاستعماري أول الأمر ثم الاختيارات الصناعية المغربية غداة الاستقلال يوم أعطيت الأفضلية للصناعات الخفيفة وصناعات التحويل على الصناعة الثقيلة. وقد تولد عن ذلك سوء توازن مجالي على صعيد البلاد برمتها فعجزت أية مدينة مغربية أخرى عن مضاهاة الدار البيضاء. وترتب على ذلك حتما ما لا بد أن يترتب على كل إخلال بالتوازن. ومن ذلك الحشود البشرية المحتشدة بالمدينة على اختلاف مشاربها فتبدو الدار البيضاء من خلال الكتاب عاصمة البورجوازية المغربية الناشئة التي انتظمت صفوفها من هاجر إليها قديما أو حديثا من تجار باقي الحواضر وبخاصة من فاس ومن سوس وغيرها من الأقاليم. كونها أمها مهد البروليطاريا المغربية العصرية ففي معاملها تكتلت شرائحها الأولى وإليها مازال يقصد كل من لا يعيش إلا من كد سواعده، ذكرا

Abdelkader Kaioua, Casablanca, l'Industrie et la ville, Publications de l'Université de Tours, Avec le concours du Centre d'Etudes et de Recherches sur l'Urbanisation du monde Arabe (URBAMA) et de la Communauté Urbaine de Casablanca (CUC).1996 .2Vol.

كتاب الأستاذ عبد القادر كعيوة، أستاذ الجغرافية في كلية الآداب لعين الشق بلالدار البيضاء، مؤلف رفيع القيمة حسا ومعنى؛ فهو كتاب ضخم يحتوي على مالا يقل عن ثمانمائة صفحة موزعة بين مجلدين من الحجم الكبير ومذيلة بالعديد من الخرائط والجداول والبيانات الإحصائية. وهو كتاب يتناول كيفية نمو مختلف الصناعات العصرية في الـدار البيضاء وأسباب تجمعها هناك وما ترتب ويترتب على ذلك من المشاكل من حيث التوزيع الجغرافي داخل أحياء المدينة ومن حيث التمكّن من تطورها وتأثيرها على السكان وعلى انتشار العمران الحضري. ولقائل أن يقول ما بال المؤرخ ينكب على فحص كتاب وضع أصلا للجغرافيين؟ والجواب أن الجغرافية البشرية إنما هي ضرب من التاريخ المباشر، ولا أدل على ذلك من هذا الكتاب الذي هو أطروحة دولة نوقشت سنة 1992 في جامعة تور بفرنسا، فهي تعتمد على سنوات من البحث والتنقيب امتدت طيلة عقدي السبعينيات والثمانينيات، وتقوم إذن على مادة معرفية دخلت حتما حيز التوثيق التاريخي. ولقد قال عنها الجغرافيون ما عليهم أن يقولوه بناء على مناهجهم ، وبقي للمؤرخ المتخصص في التاريخ أن يعرف بها. فإن هذا العمل الجليل يتبوأ من توه المكانة اللائقة به إلى جانب ما سبقه من الدراسة المستفيضة عن قيام الـدار البيضاء في المشهد الحضري المغربي على النحو " القاهر" الذي يعلمه الجميع وذلك في عقود معدودات من هذا القرن فهي معجزة المغرب المعاصر بدون منازع.

وقد يقول قائل آخر كيف السبيل إلى تلخيص كتاب من هذا الحجم في بضع صفحات؟ والجواب هو أنه من علامات جودة الأطروحات الجامعية الكبرى أنها تستفيض في جوانب موضوعاتها كما تأتي ذلك للأستاذ كعيوة يوم استوى يناقش عمله أمام لجنة المناقشة؛ كما أنها تنحصر معانيها الأساسية في بضعة سطور كلما ضاق المقام ودعت الحاجة إلى استخراج زبدتها مثلما هو الحال بالنسبة إلينا في هذه الصفحات، علما بأن ما يتحلى به صاحب الكتاب من حسن التعبير وخفة الروح ودقة الإلمام بقضاياها وسلامة التخطيط وبراعة الصقل ما يساعد القارئ على قراءته استرسالا إذا اتسع الوقت أو يمكنه من مطالعته باباً باباً بل فصلاً فصلاً دون أن ينفلت من قبضته رأس الخيط أبدا.

عليهم، مع ميل متميز إلى المرحوم عبد الرحيم بوعبيد الذي تأكدت يومئذ من مواهبه السياسية وعلو نظره.

وباختصار فهذا كتاب لا غنى عنه للمهتم بالتاريخ المغربي المعاصر، ولو من باب ما يبعث فيه من الشوق إلى الوقوف على هذا الرصيد المثير من وثائق روجي باري المتسوق سنة 1977، كان هو وزوجته من أصدقاء المغرب.

إبراهيم بوطالب

اللجنة يفتدون مزاعم أقطاب تلك المؤامرة الذين كانوا يحاولون إضفاء الشرعية على سلطاتهم المصطنع محمد بن عرفة. ويبين الأستاذ ريفي كيف أن عرى اللجنة سرعان ما صارت إلى التفكك بسبب تفاقم الأحداث في المغرب وتباعد الآراء بين الأعضاء يوم تبين أن حل الأزمة هو استقلال المغرب وما كان أمثال مونطاني ليخطوا تلك الخطوة.

أما الأستاذ أجرون، فإنه يستعرض ملامح الحزب الاستعماري في تلك السنوات ويوقفنا على تركيب " اللوبي المغربي " الذي كان يمارس الضغط العلني والخفي على المسؤولين الفرنسيين ويرر لديهم تصرفات سلطات الحماية ويروم إيهامهم بشرعية ما جرى في الرباط يوم 20 غشت 1953. ويتضح من هذه الدراسة أن " الحزب الاستعماري " كان مشوب التركيب بمعثر الصفوف جاهلا بأبسط أسباب الدعاية العصرية على اختلاف أشكالها، فلم يكن في مستوى ما يطمح إليه من الدفاع عن الإمبراطورية الفرنسية وراء البحار مهما كان من الثمن ولا بالأحرى في مستوى ما كان عليه التيار الاستعماري في طليعة القرن، مما ترك المجال فسيحا أمام التيار المؤازر لحرية الشعوب إلى حد ما أو جلاء دليلا على تقدم ركب التاريخ وإيدانا بطي صفحة الاستعمار.

ونقف مع الأستاذ ريفي على "يوميات" روجي باري التي كان يسجل فيها ما يجري من اللقاءات في خضم القضية المغربية وما يرتسم في ذهنه من الارتسامات وما يخطر بباله بشأن الأحداث والأشخاص فنلمس ما كان يتجاذب الأوساط الفرنسية من التيارات العنيفة المتناقضة أحيانا وكيف يصنع التاريخ في الغالب والتي هي أحسن أو بالصدفة حيث لم تنعقد صفوف لجنة فرنسا_ المغرب أول الأمر سوى للاحتجاج على مذبح الكاريز سانتال التي اهتز لها كل ضمير سليم في فرنسا، حتى إذا ما انتظمت أركانها فتحولت إلى أداة نضالية فعالة. فازداد البعض إقداما ممن أيقن أن المغرب سائر لا محالة إلى الاستقلال وتراجع البعض الآخر ممن لم يكن يرغب في الوقوف إلى جانب العرش المغربي ولا في التسليم بالسلطة الفرنسية في المغرب. كما نجد في هذه اليوميات أحكام رجل مطلع متبصر على من كان يجتمع بهم من المناضلين المغاربة فينظر إليهم نظرة المتعاطف معهم غير المتملق متسائلا بصفة كونه رجل اليسار عن قدرة العرش المغربي على تجديد صرح النظام المخزني وإحلال نظام ملكي دستوري محله وعن حزب الاستقلال هل يستطيع أن ينتقل من الوطنية القائمة على العقيدة إلى الوطنية غير المقيدة بالدين. وله على ما يقبول الأستاذ ريفي أحكامه الخاصة به على من تعرف عليهم من المناضلين المغاربة بما لهم وما

(Jean Védrine) وهو من أولئك الأحرار الفرنسيين الملهمين الذي لم يكن له سابق اتصال ولا أدنى مصلحة بالمغرب. فلما صارت أسباب الأزمة بين البلدين تبلى وتطوع جان فيدرين هذا للاجتهاد سعيا في إيجاد حل للمعضلة وذلك في إطار مؤسسة حرية بادر الى إقامتها من تلقاء نفسه. فكان أول من اهتدى الى الصدع بأن الحل الوحيد هو عودة الملك الشرعي الى عرشه والاعتراف باستقلال المغرب مع ضمان المصالح الفرنسية في البلاد.

واعتمادا على هذا الرصيد الوثائقي وعلى تلك الشهادات نقف مع الأستاذ ريفي على مصير "لجنة فرنسا - المغرب" التي كان لها دور، وبإلهام من دور، في فتح أعين الرأي العام الفرنسي على ما يجري في المغرب. فلها انتظمت منذ ربيع 1953 حول ثلثة مسن ذوي الفضيلة والشهامة من أحرار فرنسا فيعرفنا الأستاذ ريفي بهم مصنفا إياهم ثلاثة أصناف تمثل مختلف التوجهات السياسية الممتدة من وسط اليمين إلى وسط اليسار مع إقصاء مقصود للتوجهات المتطرفة سواء من ناحية اليمين أو من ناحية اليسار فلم يقبل فيها مثالا انخراط المرحوم جان دريش (Jean Dresch) على ما كان عليه من الموازنة للحركة الوطنية المغربية. ولكن انخرط فيها كل من كان موصوفا بالنضال ضد الاستعمار من باقي التيارات اليسارية من أمثال جيل مسارتيبي (Gilles Martinet) وكلود بوردتي (Claude Bourdet) وجان روس (Jean Rouss) ودانيال كيران (Daniel Guérin) وشارل - أنسدي جوليان (Charles - André Julien) كما انضم إليها بعض ذوي الضمير المسيحي اليقظ ممن كان يأبى إلا أن يوافق فعله قوله مثل الكاتب الشهير فرانسوا موريسك (François Mauriac) الذي اضطلع بمهمة رئاسة اللجنة مانحا إياها من الإشعاع شيئا غير يسير مما كان لاسمه من الصيت، إلى جانبه جان ماستينيون (Jean Massignon) الذي لا يحتاج إلى مزيد من التعريف وروبير بارا (Robert Barrat) وجان - ماري دومناك (Jean-Marie Domenach) صاحب مجلة إسبري (Esprit) المعروفة بروحها التقدمية. ومن أعضاء اللجنة صنف ثالث وهو صنف "الخبراء"، على حد قول الأستاذ ريفي، الذين كان لهم سابق مراس بالميدان المغربي من أمثال الجنرال كاترو (Catroux) وجاك بيرك (Jacques Berque) وروبير مونطاني (Robert Montagne). وهذا الخليط هو الذي تشكلت منه لجنة فرنسا - المغرب لتحتج أول الأمر على ما جرى من القمع والتنكيل بالمغاربة في الكاربير سانترال في دجنبر 1952. ثم إنها تصدت شيئا فشيئا لأكاذيب الدعاية الاستعمارية مشيرة انتباه الحكومة الفرنسية إلى المؤامرة الماكرة التي كانت خيوطها تحاك يومئذ ضد العرش المغربي لا لشيء إلا لوقوف سيدي محمد بن يوسف في طليعة الحركة الوطنية المغربية. ويوم عزل قهرا عن عرشه ظل أحرار

Daniel RIVET, (sous la direction de) *Le Comité France-Maghreb : Réseaux intellectuels et d'influence face à la crise marocaine (1952-1955)*, Paris, Les Cahiers de l'Institut du Temps Présent Cahier n° 38, Décembre 1997, 176 p.

هذا كتاب صغير الحجم كبير الفائدة في مجال تاريخ المغرب المعاصر فهو "دفتر" من الدفاتر التي يصدرها "معهد تاريخ الزمن الحاضر" في باريس الذي يعنى بتسليط الأضواء التاريخية الأولى على الماضي القريب، علما بأن أصحاب التاريخ المعاصر عادة ما يجتنبون الحقبة الأخيرة لشدة قهرها فلا تتضح الرؤيا ولا متنوع الوثائق لأنها ما تزال ساخنة. أما يوم ينكشف النقاب عن جانب ما من تلك الوثائق الساخنة، فعندئذ يمكن للمؤرخ أن يشرع في عمله. ويمكن أن يعمل عمل الأستاذ دانييل ريفي في هذا الكتاب، فإنه جمع حوله بعض المتخصصين في تاريخ المغرب الكبير المعاصر مثل الأستاذ شارل أجرون (Charles AGERON) وبعض الشخصيات الفرنسية ممن كان لهم دور غير هين في فك الأزمة المغربية الفرنسية التي انتهت باستقلال المغرب في نونبر 1955 ليضعوا جميعا اللمسات التاريخية الموضوعية الأولى لتلك الحقبة بناء على رصيد من الوثائق ومن المعلومات وضع منذ مطلع هذا العقد التسعيني في متناول الباحثين مستودعا في المعهد المذكور. وتلك الوثائق هي وثائق روجي باري (Roger Paret) الذي كان له ولزوجه الصحافية إيف ديشان (Eve Deschamps) أدوار طلابية في مساندة الحركة الوطنية المغربية وفي الدفاع عن المشروعية ودعم الصداقة بين المغرب وفرنسا يوم صارت شيعة جوان وكيوم تكيل لها الضربات دون هوادة.

فنحن ها هنا بصدد استعراض لمحتويات رصيد من الوثائق نفيس يقوم به أمام القارئ ويستنبط ما يحتوي عليه من الفوائد مورخان لا يتقدم عليهما أحد في فرنسا في مجال تخصصهما وهما الأستاذان ريفي وأجرون. ويعزز ذلك شهادات حية لثلاث شخصيات كان لها أثر ملموس على الأحداث وهم أندري دي بيريتي (André de Peretti) و باتريس بلاك بلر (Patrice Blaque-Belair) وكلاهما من فرنسيي المغرب، وجان فيدرين (Jean Védrine) وهو من أولئك الأحرار الفرنسيين الملهمين الذي لم يكن له سابق اتصال ولا أدنى مصلحة بالمغرب. فلما صارت أسباب الأزمة بين البلدين تتبلور تطوع جان فيدرين

— الإدارة والجيش: نجد بالكتاب عددا من المعلومات المتعلقة بالجيش والإدارة، وخاصة الدور الذي لعبه الأعلاج في الدولة، وأسماء عدد من الموظفين والقادة الكبار، وتفصيلات تخص أقسام الجيش وتعداده ونوعية أسلحته، وبعض المعلومات عن القضاء المغربي.

— الاقتصاد: توجد بالكتاب معلومات مهمة عن معاصر السكر والمعادن التي كان المغرب يصدرها وبعض أنواع الصناعات التي كانت تزاول بالمغرب، وعن استخلاص المغارم والجبايات، و المبادلات مع الخارج، ومداخليل السكر والأعشار المحصلة من التجارة.

— العلاقات الخارجية: أسهب المؤلف في الحديث عن علاقات المغرب مع الخارج وخاصة مع إسبانيا، وكيف حاول المغرب في عهد المنصور أن يستفيد من الخلاف الذي كان دائرا بين إسبانيا وأنجلترا، ويستعيد أصيلا. كما تطرق إلى علاقاته بالجزائر وتركيا، وقدم تفاصيل مهمة عن حملة المنصور إلى السودان. و بسبب وضعية المؤلف الخاصة، فقد أفرد حيزا مهما من الكتاب للحديث عن الأسرى الأجانب في المغرب.

وإذا نظرنا إلى مجموع المواضيع التي تطرق إليها الكتاب، نجدتها متداولة في أغلب المؤلفات التي تناولت هذه الفترة؛ إلا أن ما يتميز به هو التفصيلات الدقيقة التي يوردها، والتي تعطي الانطباع بأنه كان حاضرا ومعينا لما كان يقع. فقد استقى معلوماته من الأعلاج الذين ارتقوا أعلى المناصب في الدولة، وكانت تربطه بهم علاقات الصداقة. وهكذا نجده يحدثنا عن تفاصيل المفاوضات والمناورات التي جرت بين المنصور وأعدائه، ويعطي أسماء الأشخاص ويعتني بالجزئيات؛ كما أن عددا من المعلومات التي أوردها كانت إلى عهد قريب إما غير كاملة مثل العاصفة التي تعرض لها جيش المنصور، وإما مثل شك مثل ضياع الجيش الذي وجهه المنصور إلى السودان في المرة الأولى، أو سكنت عنها المصادر بالمرّة كحادثة مقتل علي بن المنصور على يد أحد الأعلاج.

وقد اجتهد المحقق في تقديم هذا العمل، وقدم دراسة على قدر كبير من الأهمية، لأنهم تطرق إلى حياة المؤلف، وإلى العصر كله، مستعرضة أسباب التوسع البرتغالي والمراحل التي مر بها، وتأثره بما عرفته البرتغال من أحداث داخلية، والعلاقات بين المغرب والبرتغال قبيل معركة وادي المخازن وبعدها. وهي دراسة مهمة أيضا لأنها تقدم وجهات نظر مخالفة أحيانا لوجهات نظر الباحثين المغاربة.

عثمان المنصوري

António de Saldanha : Crónica de Almançor, Sultão de Marrocos (1578-1603), Estudo crítico, introdução e notas António Dias Farinha; Tradução Francesa Léon Bourdon (Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, 1997 (773 pp) .

صدر هذا الكتاب عن "معهد البحث العلمي المداري" بلشبونة سنة 1997، ومؤلفه هو أنطونيو دي سالدانيا (Antonio De Saldanha)، أسير برتغالي ينتمي إلى عائلة برتغالية نبيلة، كان أبوه حاكما لسبته ثم نائبا للملك البرتغالي بالهند. ومكث بمراكش بين سنتي 1592 و 1610. وقد ترجمه إلى الفرنسية المرحوم ليون بوردون (Léon Bourdon) وقام الأستاذ أنطونيو دياش فارينا (Antonio Dias Farinha)، من كلية الآداب بلشبونة، بتحقيقه وتقديمه.

ويقع في أزيد من 900 صفحة، من الحجم الكبير، ويتضمن إضافة إلى النص الأصلي البرتغالي والترجمة الفرنسية، تمهيدا وتقديما للمحقق، ثم الهوامش والشروح، ومجموعة من الوثائق البرتغالية، ومعجما بالمصطلحات المستعملة والصور، ثم مجموعة من الفهارس المتنوعة.

والكتاب في الأصل مجموعة من الملاحظات والتقارير التي كان المؤلف قد سجلها واحتفظ بها أثناء مقامه بالمغرب. وعندما عاد إلى البرتغال، كلف أحد الكتاب بتحريرها، وقام بعد ذلك بمراجعة الكتاب. وقد تطرق إلى الأحداث التي سمع بها أو عاشها من معركة وادي المخازن إلى سنة تحريره من الأسر (1610)، مما يتطابق عمليا مع عهد السلطان أحمد المنصور. وقد حررها في 148 فصلا قصيرا، ورتبها ترتيبا كرونولوجيا. ومن الصعب تلخيص محتويات هذه الفصول بسبب تنوع وتعدد المواضيع التي تعالجها. فنكتفي بالإشارة إلى بعضها بعجالة:

— المواضيع المتعلقة بالمنصور وأفراد الأسرة السعدية: مثل الحياة داخل القصور والصراع بين أفراد الأسرة السعدية على السلطة، وحياة المنصور الخاصة ومداخيله المالية.

— الأحداث الداخلية التي عرفها المغرب مثل معركة وادي المخازن والثورات الداخلية مثل ثورة زواوة وثورات الأعراب ومقتل بعض الرعايا الإنجليز، ومقتل علي بن المنصور على يد أحد الأعلاج، والعاصفة الثلجية التي كادت أن تودي بحيات المنصور، وثورة الناصر وملابساتها، ومعلومات عن وباء الطاعون، وثورة المأمون بن المنصور، ثم وفاة المنصور وما أعقبها من مشاكل من بينها تهدم معاصر السكر.

- 163 خالد بن الصغير . - تقديم وثيقة مغمورة عن ملامح مراكش عند نهاية
القرن التاسع عشر الميلادي
- 171 جامع بيضا . - الصحافة اليهودية في المغرب فيما بين الحربين الكبيرين ..
- 191 محمد كنيب . - يهود المغرب خلال الحرب العالمية الثانية حقبة ما بين
1939 و1942
- 207 إدمون عمران المالح . - سيرة يهودي مغربي

العروض البليوغرافية

- 7 أنطونيو دي سالدانيا . - أخبار المنصور سلطان المغرب (1578-1603)،
..... (عثمان المنصوري)
- 9 دانيال ريفي . - لجنة فرنسا المغرب وتأثير الأوساط الثقافية الفرنسية في
الأزمة المغربية (1952-1955)، (ابراهيم بوطالب)
- 13 عبد القادر كعيوة . - الدار البيضاء : الصناعة والمدينة، (ابراهيم بوطالب)
- 215 جاك تيري . - الصحراء الليبية في العصور الوسطى، (محمد حمام)
..... (باللغة الفرنسية)
- 218 نيكولا ميشال . - اقتصاد القلة في مغرب ما قبل الاستعمار، (محمد
حوييدا) (باللغة الفرنسية)
- 221 ميشال أبطول . - تجار السلطان : نخبة تجار اليهود في مغرب القرن
التاسع عشر، (جامع بيضا) (باللغة الفرنسية)

هيسبريس تهوياً

العدد 37 فريد خاص

1999

المحتويات

- 9 محمد كنيب. - تقديم
- الأقليات والأغليات في الغرب الإسلامي وفي تركيا**
- 15 أبراهام أودفيتش. - اليهود والمسلمون في صقلية فيما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر الميلادي : المجال والتواصل
- 31 جان بيير مولينا. - الأقلية المسيحية في الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط بين الاستمرار والانقراض
- 49 محمد حمام. - الأقلية الإثنية لدى قصور ملوك الغرب الإسلامي في العصر الوسيط
- 59 بيرنار فانسان. النهر الموريسكي
- 71 لوسيط فالانسي. - موتة سبطاي ساوي الثانية أو اندثار طائفة السالونيكين في تركيا
- الأقليات والأغليات في المغرب**
- 87 شمعون ليفي. - الهجمة الإيبيرية في القرن الخامس عشر الميلادي ومصير الأقلية اليهودية المغربية
- 99 مرسيديس كارسيا أرنال وكيرارد فيكيرس. - سامويل بالاش وركوب الحدود السياسية
- 113 بيرنار روز نبرجي. - اليهود في المغرب أثناء النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي

جامعة محمد الخامس
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية
بالرباط



هيسبريس تموكا

أعمال الندوة العالمية
الأقليات العرقية والدينية في العالم العربي الإسلامي
الرباط 28 - 30 نونبر 1995

العدد XXXVII مجلد فريد (خاص)
1999

ہیسبریس تھوکیا

هيسبريس تمودا

تحت إشراف
قيدوم كلية الآداب والعلوم الإنسانية
السيد سعيد بنسعيد علوي

* * *

هيئة التحرير
إبراهيم بوطالب
محمد الزرورة
رحمة بورقية
عبد الرحمان المودن
محمد كنيب
عبد الأحد السبتي
جامع بيضا

تعنى مجلة هيسبريس تمودا بدراسة مجتمع المغرب وتاريخه وثقافته وبكل ما يتصل
بمجتمعات الغرب الإسلامي بصفة عامة، وتصدر كل سنة في جزء واحد أو عدة أجزاء،
ويتضمن كل جزء مقالات أصلية ودراسات وعروض بيبلوغرافية ودراسات نقدية بالعربية
والفرنسية والاسبانية والانجليزية أو بلغات أخرى عند الاقتضاء.

وتسلم المساهمات لزوما في ثلاث نسخ مصححة بكامل العناية ومرقونة على واجهة
الصفحة فقط مع أكثر ما يمكن من التهوية بين السطور.

ويُذيل كل مقال بملخص محرر بلغة غير اللغة التي وضع بها في الأصل، ولا ترد
المقالات التي لا تنشر إلى أصحابها الذين يشعرون بذلك.

ويسلم لكل مؤلف خمسون فصلة من مقاله إضافة إلى الجزء الذي يصدر ضمنه.

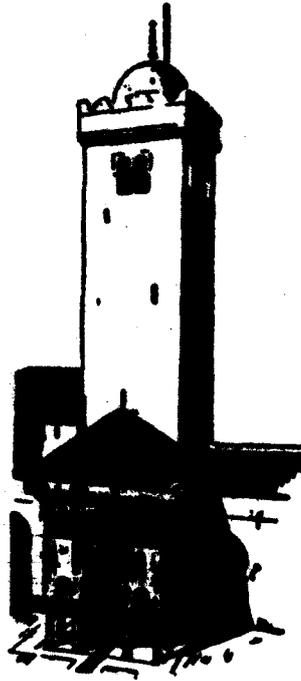
* * *

تطلب جميع المنشورات من مصلحة التوزيع

جامعة محمد الخامس
مشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية
بالرباط



هيسبريس تهوكا



أعمال الندوة العالمية
الأقليات العرقية والدينية في العالم العربي الإسلامي

الرباط 28 - 30 نونبر 1995

العدد XXXVII مجلد فريد (خاص)

1999