



HAL
open science

La communauté juive de Bône (1870-1940) : mutations socio-culturelles à l'époque coloniale

Benjamin Drif

► **To cite this version:**

Benjamin Drif. La communauté juive de Bône (1870-1940) : mutations socio-culturelles à l'époque coloniale. Histoire. 2015. dumas-01706900

HAL Id: dumas-01706900

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01706900>

Submitted on 12 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne

UFR 9

Master Histoire des Sociétés occidentales contemporaines

Centre d'histoire sociale du XXe siècle

**La communauté juive de Bône (1870-1940)
mutations socio-culturelles à l'époque coloniale**

Mémoire de Master 2 recherche

Présenté par M. Benjamin Drif

Sous la direction de Mme Patricia Hidiroglou

Juin 2015

Remerciements

B'H

Je tiens d'abord à remercier ma directrice de mémoire, Mme Patricia Hidioglou pour ses conseils et sa confiance, ainsi que M. Léo Dumont, Mme Raphaëlle Branche, le département de sciences sociales de l'ENS Cachan et les bibliothécaires de l'Alliance israélite universelle.

Un grand merci à Hugo Vermeren qui m'a donné de nombreuses pistes, documents... sans lesquels le présent travail n'aurait pas pu voir le jour.

Toute ma gratitude va aussi à mes parents pour leur soutien constant et leurs encouragements, sans oublier Linda, Guy et Gilberte, Annie et Émeric pour leurs relectures, M. Amar pour les traductions, et tous mes amis.

Sommaire

Remerciements.....p. 2

Introduction.....p. 9

Préambule 1 : Présentation des sources et questions méthodologiques
.....p. 18

1. Les sources internes à la communautép. 18

A) Le regard des dirigeants de la communauté juive de Bône : les comptes-rendus de l'association culturelle israélite.....p. 18

a) Présentation généralep. 18

b) Quelles précautions face à de tels documents ?..... p. 21

B) Les archives consistoriales et de l'Alliance israélite universelle (AIU).....p. 24

a) Les archives des consistoires et le rapport Isidorp. 24

b) Les archives relatives au comité de l'AIU présent à Bônep. 25

2. Sources externes à la communauté juive : les archives administratives et la presse.....p. 27

A) Approche quantitative et archives produites par l'administration coloniale.....p. 27

a) La délimitation de la population juivep. 27

b) Présentation et usage de l'état civil.....p. 28

c) Difficultés méthodologiques relatives à l'état civilp. 29

d) Les dossiers de naturalisation : un précieux complémentp. 30

e) Un difficile échantillonnage..... p. 31

B) La presse de Bône..... p. 33

Préambule 2 : Colonisation et communautés juives d'Algérie, rappel des enjeux globauxp. 37

1. La France en Algérie et la politique menée vis à vis des autochtones (1830-1870).....p. 37

2. Histoire des juifs en France : un modèle d'émancipation?p. 39

3. Les juifs d'Algérie avant et au début de la présence française : une évolution rapidep. 41

I] Structures sociales : alphabétisation, professions et habitat dans la communauté juive de Bônep. 45

1. Alphabétisation et scolarisationp. 46

A) Nette progression de l'alphabétisation en français entre 1870 et le début du XXe siècle.....p. 47

B) Relations entre école laïque/Talmud Thora et représentations..... p. 50

C) Entrée plus massive des juifs dans l'enseignement secondaire au XXe siècle..... p. 57

2. Structure du marché du travail et évolution des professions (1870-1930)..... p. 60

A) Monde professionnel et son évolution 1870-1930..... p. 63

a) Des professions fortement segmentées.....p. 63

b) Vers une salarisation et une féminisation ?..... p. 72

B) Évolution du rapport salarial au sein de l'association culturelle israélite.....p. 79

a) Les relations difficiles entre ministres du culte et commission administrative dans un système qui allie bénévolat et logique professionnelle (1870-1913).p. 81

b) Le processus de professionnalisation et de contractualisation des relations professionnelles (1914-1930).p. 86

c) Les paradoxes de cette situation..... p. 91

3. Habitat et groupes sociaux.....p. 95

A) Ségrégation urbaine et professions à la fin du XIXe siècle..... p. 97

a) Des quartiers différents pour des populations différentes.....p. 97

b) Zones d'habitat et catégories professionnelles pour la population juive.....p. 101

B) Vers une sortie de la vieille ville? Mobilité résidentielle intergénérationnelle 1870-1942..... p. 104

a) La timide entrée des Juifs dans la ville nouvelle.....p. 104

b) La mobilité intergénérationnelle principale vecteur de cette évolution.....p. 113

Annexes partie de la première partie.....p. 117

II] Mutations au sein de la famille	p. 124
1. Évolution du statut de la femme : vers une plus grande autonomie	p. 125
A) Professions et rôle dans le processus d'acculturation	p. 125
B) Précarité économique et dépendance vis à vis des hommes	p. 131
C) Intégration croissante des femmes dans la vie communautaire	p. 134
2. Âge au mariage comme indicateur des comportements matrimoniaux ?	p. 139
A) Âge au mariage, sexe et professions (1870-1912) : famille et déterminations sociales	p. 142
a) <u>Des différences hommes-femmes particulièrement prégnantes</u>	p. 142
b) <u>De légères différences d'âge au mariage selon la catégorie professionnelle et la place dans la hiérarchie sociale</u>	p. 143
B) Évolution des structures familiales (1870-1940)	p. 147
a) Mutations de la famille à l'échelle de l'Algérie	p. 147
b) <u>Une baisse de la natalité qui semble plus nette à Bône</u>	p. 149
c) <u>Recul de l'âge au mariage et diminution progressive des différences d'âge entre les conjoints</u>	p.151
3. Prénoms et mutations des représentations au sein de la famille	p. 155

A) Prénoms comme révélateurs de l'espace social à la fin du XIXe siècle (1870-1912).....p. 157

a) Prénoms hébraïques pour les hommes, judéo-arabes pour les femmes.....p. 157

b) Lieu de naissance, nationalité et type de prénom.p. 159

c) Faible influence de la stratification sociale sur le type de prénom.....p. 160

B) Mutations des prénoms et évolution des représentations (1870-1940)..... p. 162

a) Une francisation marquée des prénoms, surtout après 1890.....p. 162

b) Une conséquence de la lente progression dans la hiérarchie sociale, et la volonté de passer inaperçu.....p. 164

Annexes de la seconde partie.....p. 167

III] L'exigence de « dignité » comme puissant facteur d'évolution des pratiques religieuses et communautaires.....p. 168

1. L'affaire du cimetière israélite de Bône en 1891 : un combat pour la dignité ?.....p. 170

A) Les motivations du projet de clôture du cimetière israélite : dignité civile et conformité aux prescriptions religieuses ?..... p. 172

B) Le regard du reste de la communauté juive sur ce projet : la menace d'une double trahison ?..... p. 177

C) Les deux sens du processus d'acculturation.....p. 181

2. Le mariage : à la croisée du monde religieux et de la sphère citoyenne.....p. 186

A) Le mariage et la citoyenneté : l'exigence de dignité.....p. 186

a) <u>Un enjeu central dans le cadre de l'accès à la citoyenneté</u>	p. 186
b) <u>Les pratiques matrimoniales prohibées par la loi civile : rares et stigmatisées</u>	p. 187
c) <u>Les festivités du mariage encadrées par des règles de bienséance</u>	p. 189
B) Le mariage : comme indicateur des pratiques religieuses (1870-1940)	p. 193
a) <u>Lente érosion des prescriptions religieuses relatives au mariage</u>	p. 195
b) <u>Mariages mixtes et maintien des barrières communautaires</u>	p. 200
3. Le patriotisme au sein de la communauté : 1870-1940	p. 203
A) L'expansion du patriotisme à la fin du XIXe siècle	p. 203
B) Le patriotisme en crise ? l'affaire du rabbin Joseph Stora (1892)	p. 205
a) <u>Le patriotisme : un facteur de division à l'échelle de la communauté</u>	p. 205
b) <u>Une carence sur le plan de l'assimilation culturelle ? La vision de la presse</u>	p. 208
C) Le patriotisme omniprésent à partir de la Première Guerre mondiale mais trahi par les lois de Vichy	p. 211
a) <u>La Première Guerre mondiale : une matrice pour le patriotisme ?</u>	p. 211
b) <u>Un phénomène qui semble se poursuivre dans l'entre deux guerres</u>	p. 214
c) <u>L'espoir déçu : le patriotisme et les lois de Vichy</u>	p. 215
Conclusion	p. 218
Sources primaires	p. 223
Bibliographie	p. 235
Glossaire	p. 250

Introduction

Les juifs d'Algérie, et plus globalement les juifs du Maghreb sont restés en marge des travaux historiques jusque dans les années 1960. Pourtant, dès le début de la colonisation, les Européens se sont intéressés aux populations juives, suscitant chez le colonisateur l'étonnement, la pitié, parfois le mépris. L'intérêt des juifs de France vis à vis de leurs coreligionnaires de l'autre rive de la Méditerranée s'est aussi rapidement éveillé. Ainsi, l'étude du rabbin Cahen en 1867¹ fut le premier écrit sur les juifs d'Algérie contenant une dimension scientifique incontestable. L'origine de ces communautés juives², mais aussi leur place dans le monde colonial (cf : la thèse de Claude Martin en 1936)³ sont des questions récurrentes. Cependant, dans tous les cas, le discours produit est imprégné d'ethnocentrisme et de préjugés : les juifs sont décrits comme figés dans leurs archaïsmes et leurs superstitions. Les travaux d'André Chouraqui⁴ en France et de H.Z. Hirschberg⁵ en Israël dans les années 1950-1960 marquent un tournant majeur dans l'historiographie des juifs du Maghreb. Dans un contexte complexe et riche qui agrège le choc de la Shoah, la création de l'État d'Israël et la marche vers l'indépendance des pays arabes, les juifs du Maghreb font l'objet d'une attention toute particulière qui transcende pour la première fois les frontières. Ces communautés sont vues à la fois comme une réserve de population pour le jeune État hébreux, comme un espoir de renaissance du judaïsme considérablement affaibli par la Shoah et enfin comme des médiateurs possibles entre Européens et Arabes dans les guerres de décolonisation. Ces ouvrages pionniers ont ouvert la voie, certes encore bien étroite, à d'autres travaux, dans le sillage des études post-coloniales, qui agrègent un renouvellement des questionnements, des sources, et des grilles théoriques.

En effet, les travaux sur les juifs d'Algérie se sont multipliés durant la période récente, avec des ouvrages qui n'ont plus l'ambition de faire une synthèse générale de la question⁶, mais qui se

1 Cahen Abraham, *Les juifs dans l'Afrique septentrionale*, Constantine, imprimerie de L. Arnolet, 1867.

2 Questionnement qui perdurera dans l'après guerre avec par exemple les travaux de Simon Marcel : « Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne », in *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris, Mouton, 1962.

3 Martin Claude, *Les israélites algériens de 1830 à 1902*, Paris, Héraklès, 1936.

4 Chouraqui André, *Marche vers l'occident, les juifs d'Afrique du Nord*, PUF, Paris, 1952, 398 p. ouvrage qui ne remet cependant pas en cause la colonisation et qui voit dans la transformation de ces populations une évolution inéluctable.

5 Hirschberg Haïm, *L'histoire des juifs en Afrique du Nord*, éditions Bialik, Jérusalem, 1965, 397 p.

6 Dans ce cadre on peut penser aux travaux de Ayoun, Richard, *Les juifs d'Algérie : 2000 ans d'histoire*, J.-C. Lattès, Paris, 1982, 261 p.

focalisent sur une problématique ou un espace en particulier. Si les questions relatives à l'émancipation et aux relations entre Européens et juifs en milieu colonial restent au centre, avec par exemple la problématique de l'antisémitisme européen en Algérie⁷, la colonisation et le rôle de la France sont davantage critiqués⁸. De plus, l'histoire culturelle connaît un dynamisme intense depuis la seconde moitié du XXe siècle. L'influence des « *Cultural studies* » anglo-saxonnes, dont le principal représentant fut Richard Hoggart avec *La culture du pauvre* (1957) peut être relevée. Dans le domaine historique, les tenants de cette approche sont Norbert Elias (*La dynamique de l'Occident*, 1939), plus récemment Michel De Certeau, ou encore Alain Corbin, Pascal Ory... L'historiographie des juifs d'Afrique du nord n'échappe pas à cette évolution. La plus grande visibilité des populations locales entraînent un regain d'intérêt pour les pratiques culturelles et religieuses de ces populations, s'inspirant de l'ethnologie et de la sociologie comme l'ouvrage de Balhoul Joëlle en 1992⁹, ou encore celui d'Allouche Benayoun et Doris Bensimon en 1998¹⁰. La mobilisation d'archives « non coloniales » enrichit aussi ce champ, avec l'utilisation des *responsa* rabbiniques (Yossef Charvit¹¹) ou encore des archives consistoriales (nous pouvons noter l'ouvrage de Robert Attal en 2004¹², et le travail de Valérie Assan en 2012¹³). Enfin, l'étude de communautés particulières comme celles de Batna¹⁴, de Tlemcen¹⁵ ou encore d'Alger¹⁶, permet d'approfondir les phénomènes locaux, tout en les inscrivant dans un contexte global. C'est à la croisée de ces deux dernières perspectives que s'inscrit notre travail, qui tente de mesurer les évolutions socio-culturelles des juifs d'Algérie sur la période 1870-1940, en se limitant à un espace délimité, celui de la ville de Bône.

Les juifs du constantinois pendant la période coloniale ont été l'objet d'une attention particulière depuis les travaux du rabbin Maurice Eisenbeth¹⁷ (1932) jusqu'à ceux de Robert Attal¹⁸ (2004) en passant par ceux de Elizabeth Friedman¹⁹ (1988). Ces études nous donnent des

7 Dermenjian Geneviève, *La Crise anti-juive oranaise (1895-1905), L'antisémitisme dans l'Algérie coloniale*, L'Harmattan, Paris, 1986, 271 p.

8 Nadjari David « L'émancipation à « marche forcée » : les juifs d'Algérie et le décret Crémieux », *Labyrinthe*, [En ligne], 28 | 2007.

9 Balhoul Joëlle, *La maison de mémoire, ethnologie d'une maison judéo-arabe en Algérie, 1937-1961*, Ed. Métailié, Paris, 1992, 246 p.

10 Allouche-Benayoun Joëlle, Doris Bensimon *Les juifs d'Algérie : mémoires et identités plurielles*, Ed. Stavit, Paris, 1998, 433 p.

11 Charvit Yossef, *Élite rabbinique d'Algérie et modernisation, 1750-1914*, Éd. Gaï Yinassé, Jérusalem, 1995, 223 p.

12 Attal Robert, *Les communautés juives de l'Est algérien de 1865 à 1906* Paris, L'Harmattan, Paris, 2004, 158 p.

13 Assan Valérie, *Les consistoires israélites d'Algérie au XIXe siècle : l'alliance de la civilisation et de la religion*, Armand Colin, Paris, 2012, 484 p.

14 Friedman Elizabeth, *Colonization and after; An Algerian Jewish community*, Bergin and Gervery Publishers, Massachusetts, 1988, 170 p.

15 Schwarzfuchs Simon, *Tlemcen : mille ans d'histoire d'une communauté juive*, La Fraternelle union nationale des amis de Tlemcen, Paris, 1995, 232 p.

16 Danan Philippe, *La communauté juive d'Alger dans les premières années de la présence française*, Mémoire DEA, Paris VIII, 2004, 263 p.

17 Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord-africain : études démographiques sur les Israélites du Département de Constantine*, Arno Natanson, Paris, 1932, 285 p.

18 Attal Robert, *Les communautés juives de l'Est algérien... op. cit.*

19 Friedman Elizabeth, *Colonization and after; An Algerian Jewish community*, Bergin and Gervery Publishers, Massachusetts, 1988,

informations précieuses sur les caractéristiques démographiques, culturelles, sociales et religieuses de ces populations. Cependant, la communauté juive de Bône n'a pas fait l'objet d'un travail spécifique. Nous pouvons pourtant mentionner deux articles de Richard Ayoun : l'un retrace dans une vingtaine de pages l'histoire de la communauté juive de Bône de l'antiquité jusqu'à l'indépendance de l'Algérie en 1962 et le départ des juifs pour la métropole²⁰. Cet article nous donne des pistes intéressantes sur la vie communautaire et sur les conditions de vie de la population. Le second intitulé: «Bône la miraculeuse »²¹ nous donne à voir des photographies des juifs de Bône à partir des années 1930. Dans tous les cas, il s'agit d'une esquisse qu'il convient de compléter et d'approfondir. D'autres recherches sur la ville de Bône au tournant du XIXe siècle et du XXe siècle ont été réalisées. L'ouvrage de David Prochaska²² issu de sa thèse, fait de Bône l'archétype de la ville coloniale, en analysant la vie économique et sociale ainsi que les logiques de catégorisation et de différenciation à l'œuvre entre les communautés. Il s'intéresse tout particulièrement aux Européens, qu'ils soient Français, Italiens, ou Maltais. Il décrit aussi les conditions de vie de la communauté juive de la ville, en mettant particulièrement l'accent sur la dimension spatiale. Il établit en effet que s'il existe une trace spatiale de cette hiérarchisation et catégorisation coloniale, le quartier juif de Bône en est l'exemple le plus pertinent. David Prochaska consacre un article²³ particulier à cette question où il démontre que l'organisation spatiale du quartier juif n'a pas connu de réelle évolution depuis la domination ottomane avant 1830.

Dans cette étude, nous allons nous intéresser à la question de l'acculturation, de ses modalités, de ses formes et conséquences pour une petite ville proche de la Tunisie que l'on peut prendre comme exemple. Ce questionnement se trouve à la croisée de l'histoire sociale, culturelle et religieuse. Il s'agit aussi d'une histoire locale, qui peut servir de base de comparaison avec d'autres communautés juives d'Afrique du Nord. Les travaux que nous avons cités donnent à voir une image globale de cette communauté juive de Bône, et ne permettent pas d'appréhender les évolutions socio-culturelles probables entre 1870 et 1940. L'approche en terme de processus d'acculturation a souvent été traitée à l'échelle des juifs d'Algérie par certains ouvrages comme *Les juifs d'Algérie : mémoires et identités plurielles* (Allouche-Benayoun, Bensimon, 1998) ou encore *L'identité des juifs d'Algérie: une expérience originale de la modernité* (Trigano, 2003). Cependant, cet exercice n'a été que rarement réalisé au niveau d'une communauté particulière. La communauté juive de Bône se prête particulièrement bien à ce type d'approche et cela pour plusieurs raisons. Tout d'abord

170 p.

20 Ayoun Richard, « Contribution à l'histoire des juifs de Bône », in Jacob Parienti, *Sheerit Yaakob, recueil des sermons novellae et responsa*, Daf-Press, Jérusalem, 1982, 390 p.

21 Ayoun Richard, « Bône la miraculeuse », in Allouche Jean-Luc, Laloum Jean, *Les juifs d'Algérie, images et textes*, Éd. Du Scribe, Paris, 1987, p. 148-153.

22 Prochaska David, *Making Algéria French, colonialism in Bône, 1870-1920*, Cambridge University Press, 321 p.

23 *Ibid.*

de par sa taille réduite, puisqu'en 1871 il n'y aurait que 985 juifs à Bône²⁴, 1099 en 1891²⁵, et 2390 en 1931²⁶. La population juive représente ainsi 3% de l'électorat de Bône en 1871, alors que cette proportion atteint 20% à Oran à la même date²⁷.

De plus, contrairement à certaines villes du constantinois, à commencer par Constantine elle-même, la ville de Bône est largement influencée par la culture « européenne »²⁸. Sur une population totale de 23 186 personnes en 1876, il y a 15 699 Européens, 6821 musulmans et 666 juifs²⁹. C'est une des rares villes d'Algérie où la population européenne est plus nombreuse que la population musulmane jusqu'aux années 1930. Les Européens représentent en effet 70% de la population de la ville en 1872, 65% en 1920 avec un pic autour de 80% autour des années 1880³⁰. Les Français étaient en minorité au sein de la population européenne (qui était composée surtout de Maltais et d'Italiens). Ainsi, au vue de ces éléments, nous pouvons faire l'hypothèse qu'Européens et juifs ont des contacts plus réguliers que dans les autres villes du département de Constantine. Cela semble être confirmé par le dynamisme de la ville sur le plan culturel et politique, qui se manifeste par la publication de nombreux journaux (plus de 27 sur l'ensemble de la période), un théâtre, une loge maçonnique, et de nombreuses associations, non juives et juives (comme une antenne de l'Alliance Israélite Universelle (AIU)³¹). Or, la prégnance de la culture « européenne » a des répercussions directes sur les évolutions culturelles et sociales supposées de la communauté juive durant cette période.

24 Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord-africain : études démographiques sur les Israélites du Département de Constantine* op. cit, p. 70.

25 *Ibid*, p. 172.

26 Eisenbeth Maurice, *Les juifs d'Afrique du Nord, Démographie et onomastique*, Imprimerie du lycée, 1 rue Eugène Robe, Alger 1936, 191 p.

27 Prochaska David, *Making Algeria French...* op. cit. p. 202.

28 Il est attesté que le groupe des « Européens » est très hétérogène en Algérie jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale. Cependant, par comparaison avec les populations musulmanes ou juives, ce groupe retrouve une certaine cohérence religieuse (confession chrétienne en général), migratoire (immigrés ou descendants d'immigrés), culturelle, et dans une moindre mesure économique.

29 Prochaska David, « La ségrégation résidentielle en société coloniale, le cas de Bône (Algérie), 1872-1954 » in *Cahiers d'Histoire*, XXV, Lyon, 1980, p. 152.

30 Prochaska David, *Making Algeria French...* op. cit., p 136.

31 Ayoun Richard, « Contribution à l'histoire des juifs de Bône », op. cit, p. XX.



Illustration 1: Localisation de Bône (Annaba) dans l'espace méditerranéen occidental

Enfin, la situation géographique de Bône à 600 km à l'est d'Alger et à 80 km de la frontière tunisienne, dans la région de Constantine, permet d'appréhender certaines logiques spécifiques aux zones frontalières. Nous pouvons noter la présence d'une importante population de passage, dont des juifs tunisiens³². Ainsi, Richard Ayoun met en avant, en s'appuyant sur les archives communautaires³³, que la difficulté majeure de la communauté juive de Bône à la fin du XIXe réside dans la présence d'étrangers qu'il faut nourrir³⁴. Nous pouvons nous interroger sur la place de ces populations au sein de la communauté juive de Bône, leur rapport à la puissance coloniale, et aux Européens.

Ainsi, les caractéristiques de la population juive de Bône semblent favorables à l'étude des évolutions socio-culturelles de cette communauté. Cependant, comme nous l'avons déjà souligné, les communautés juives algériennes ne sont pas homogènes, et en se concentrant sur celle de Bône, nous ne pouvons prétendre que les évolutions connues par cette population reflètent la situation de l'ensemble des juifs d'Algérie, même si des comparaisons sont toujours possibles.

Le choix de la ville de Bône repose aussi sur la présence de sources peu ou pas utilisées³⁵. Il

32 On aurait pu s'attendre à rencontrer de nombreux juifs livournais dans cette région, mais ce n'est pas le cas. Il faut aussi admettre qu'il est difficile de localiser cette population, en particulier dans les dossiers de naturalisation où leurs patronymes ressemblent à ceux des autres Italiens, au demeurant très nombreux.

33 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, document d'archive, institution grand-rabbin Rahamim et Saül Naouri; famille Naouri et Simon Darmon, Publication de l'Institution grand-rabbin Rahamim et Saül Naouri, Jérusalem, 2005.

34 Ayoun Richard, « Contribution à l'histoire des juifs de Bône »... *op. cit.*, p. XX.

35 La question des sources sera traitée en profondeur dans une partie spécifique.

s'agit tout d'abord des comptes rendus de l'association culturelle de Bône entre 1887 et 1929 qui ont été publiées en 2005³⁶ puis en 2009³⁷. Ces documents nous donnent une idée assez précise des débats présents au sein de la communauté aussi bien sur le plan de certaines pratiques religieuses, que sur le plan de la gestion des ressources matérielles et financières. Des arrêtés qui ont force de loi sont pris par les dirigeants communautaires, nous renseignant sur les préoccupations du moment, ainsi que sur les raisons de ces décisions. Un résumé concis des débats nous donne à voir les différentes forces en présence au sein de la communauté. Très riche source d'informations qui peut être complétée par les archives du consistoire central (correspondance entretenue entre le consistoire de Constantine et le siège parisien), ainsi que quelques archives de l'Alliance Israélite Universelle (un centre de l'AIU est ouvert à Bône en 1869). Nous pouvons ajouter les *responsa* et sermons du rabbin Jacob Parienti³⁸ (autorité rabbinique à Bône jusqu'en 1876), rédigés en hébreu et en judéo-arabe, mais peu utilisés du fait de la barrière linguistique. Mise à part ces sources que nous pouvons qualifier d'internes à la communauté, nous avons accès à une partie de la presse de Bône, qui donne une autre image de la communauté juive, permettant de recouper un certain nombre d'informations, et donnant la possibilité d'appréhender le regard des Européens sur cette population. Des archives produites par l'administration coloniale sont aussi disponibles aux Archives nationales d'outre mer. Il s'agit principalement des états civils (en ligne), mais aussi des sources issues du contrôle des populations juives pendant la Seconde Guerre mondiale (« Service des questions juives et des sociétés secrètes 1940-1943 »³⁹), conservées uniquement pour le département de Constantine. Enfin, les dossiers de naturalisation des juifs de Bône après 1870, présents aux archives nationales de Pierrefitte-sur-Seine, constituent aussi une précieuse source de renseignements.

Une fois précisés ces éléments importants, nous pouvons nous demander quelles sont les mutations socio-culturelles connues par la communauté juive de Bône entre 1870 et 1940. 1870 est un tournant pour la communauté juive d'Algérie pour deux raisons majeures. Le 4 septembre 1870, la proclamation de la III^e République entraîne l'intensification de la présence française en Algérie, qui passe alors sous domination civile. Avant 1870, David Prochaska parle d'une période « pré-coloniale », et il note que l'influence de la France se fait davantage sentir après 1870 et l'avènement de la III^e République. De plus, le décret Crémieux en donnant la citoyenneté française aux juifs d'Algérie le 24 octobre 1870, ouvre de nouvelles perspectives aussi bien sur le plan professionnel (avec la possibilité d'entrer dans la fonction publique), que sur le plan de la participation politique

36 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit.

37 AIU, *Le Grand Rabbin Rahamim Naouri, son action, son combat, et ses itinéraires*, documents d'archives, tome 2, Publication de l'Institution du Grand Rabbin Rahamim et Rabbin Saül Naouri, Jérusalem, 2009.

38 Parienti Jacob (1830-1879), rabbin de Bône, *Sheerit Yaakob, recueil de sermons, novellae et responsas*, Alger, 1894.

39 ANOM, 93/3 G 1-30 « Service des questions juives et des sociétés secrètes 1940-1943 ».

(le droit de vote, l'éligibilité). Le décret Crémieux est en vigueur jusqu'en octobre 1940, date à laquelle il a été abrogé par les autorités de Vichy. Entre ces deux dates cruciales, on peut se demander comment évoluent les conditions de vie, les représentations voire même les pratiques religieuses. La présence majoritaire d'Européens⁴⁰ dans la ville de Bône nous laisse penser que les points de contacts et les zones d'influence réciproques entre ces deux populations (juifs et Européens) sont nombreux, et il est nécessaire de mettre à jour les différents pôles qui pourraient être touchés par ces mutations.

L'école et la sphère professionnelle pourraient être les premières à connaître certaines transformations. Du fait de la centralité de ces institutions, elles peuvent aussi jouer le rôle de matrice pour d'autres changements à venir. S'interroger à la fois sur l'alphabétisation, la scolarisation et les professions vise à circonscrire un phénomène d'ascension/relégation sociale entre 1870 et 1940. Nous nous demanderons dans le même temps si le positionnement des juifs dans la structure sociale de la ville a un corollaire spatial.

En second lieu, nous nous intéresserons à la famille. Est ce que la formation du lien conjugal (en particulier l'âge au mariage) et la natalité ont connu des évolutions dans cette période de transition démographique ? Et qu'en est il de la dénomination des enfants qui nous renseigne directement sur les représentations ? Pouvons nous faire le lien entre ces représentations et les pratiques matrimoniales ?

Dans un dernier temps nous nous pencherons plus spécifiquement sur les évolutions à l'échelle communautaire. Pouvons nous relever des indices nous renseignant sur l'évolution des pratiques religieuses ? Plus profondément, quel est le degré de porosité de la communauté juive vis à vis du monde qui l'entoure ? En quoi le concept de « dignité » tel que le définit l'administration coloniale, peut il rendre compte d'une grande partie de ces influences réciproques ?

Si le questionnement est multiple et paraît ambitieux, il s'agit davantage d'ouvrir des pistes de réflexion que de donner des réponses définitives. La grande diversité des thèmes abordés résulte de deux causes distinctes. Tout d'abord, cette situation est due au caractère très diversifié de nos sources, qui nous oblige à élargir notre interrogation. Dans le même temps, cette grande diversité de sources révèle l'importante imbrication des questions professionnelles, résidentielles, familiales et religieuses. Il nous a donc paru plus fructueux de nous intéresser à l'ensemble de ces dimensions afin de saisir le phénomène dans toute sa complexité, mais aussi les différentes strates chronologiques qui président à ces mutations.

40 Il ne s'agit pas de se restreindre aux seuls Français au vu de la diversité qui existe ici, avec notamment la présence de nombreux Italiens et Maltais. Les Européens ne constituent donc pas un groupe homogène, mais ce groupe tend à être réifié par le système colonial.

Afin de répondre à ces questions, nous utiliserons les outils de l'histoire sociale, culturelle et religieuse ainsi que les outils de l'anthropologie sur l'acculturation. Il s'agit d'utiliser ce concept dans un sens purement opératoire, afin d'éviter certains écueils. En effet, ce concept a été développé par l'anthropologie, et son usage se généralise en sciences sociales uniquement dans les années 1950-1960. Pour l'anthropologue Meyers Herskowitz, « *l'acculturation comprend les phénomènes qui résultent du contact continu et direct des groupes d'individus ayant différentes cultures, ainsi que les changements dans les cultures originales des deux groupes ou de l'un d'entre eux*⁴¹ ». Mais cette notion soulève des interrogations. Elle apparaît comme un concept trop général, et insatisfaisant, d'où la volonté de le préciser. Il s'ensuit de nombreuses distinctions comme celles réalisées entre une acculturation « demandée » et à l'opposé une acculturation « imposée » (ce qui serait peut être le cas dans le contexte colonial). Des nuances sont aussi apportées quant aux processus en œuvre. L'acculturation se ferait progressivement, par des étapes successives, qui ont été définies par le biais d'idéaux types : tout d'abord, une certaine défiance ou opposition envers la nouvelle culture, puis une sélection par le groupe dominé d'éléments de la culture étrangère, et enfin, une assimilation sociale globale où les valeurs de l'autre groupe sont totalement reprises. Mais là encore, tous les cas de figure ne sont pas envisagés, loin s'en faut. Il peut aussi s'exercer un certain rejet au sein d'un processus de contre acculturation, ou alors une hybridation qui implique une réinterprétation de certains éléments de la culture extérieure, les mettant aux normes du groupe dominé, ce qui serait peut être le cas ici. Qui plus est, le concept d'acculturation pose l'épineuse question de la culture dans la mesure où : « *Il n'existe pas de définition univoque, non ambiguë de la culture*⁴². » Il est alors central de se demander quelle place ce concept a en histoire et en quoi il peut devenir opératoire pour notre sujet. Nathan Watchel en 1974 réfléchit sur l'application de ce concept anthropologique à l'histoire, et il voit dans cette nouvelle grille de lecture, une opportunité pour la discipline. Cependant pour Cécilia Courbot : « *en deux décennies, le concept d'acculturation est passé du statut de direction de recherches prometteuses bien que complexes à mener, à celui d'un terme très connoté, à éviter dans la plupart des champs historiques*.⁴³ » Cela s'explique par l'utilisation raciste ou ethnocentriste qui en a été faite dans l'analyse historique du monde colonial africain au début du XXe siècle. Nous comprenons alors que ce terme doit être utilisé avec prudence. Il soulève aussi des questions spécifiques en histoire que nous empruntons à Cécilia Courbot : « *Peut-on étudier un aspect limité du processus d'acculturation? Comment distinguer les phénomènes d'acculturation intervenant dans une société d'une tendance générale de*

41 Courbot Cécilia, « De l'acculturation aux processus d'acculturation, de l'anthropologie à l'histoire. Petite histoire d'un terme connoté », in *Hypothèses*, 1999/1 p. 124, <http://www.cairn.info/revue-hypotheses-1999-1-page-121.htm>

42 *Ibid.* p. 121.

43 *Ibid.* p. 125.

*changements? Comment définir de façon objective les cultures en contact à partir des documents partiels ou lorsque des contacts multiples existent depuis longtemps?*⁴⁴ » Autant de questions auxquelles nous essayerons de répondre.

En premier lieu, il semble difficile d'appréhender un processus d'acculturation de façon tronquée, en ne partant pas de son origine. Il aurait été donc plus pertinent de remonter aux années 1830, aux premières heures de la présence française en Algérie. Cependant, il s'agit d'étudier une phase particulière dans ce processus, un approfondissement impliqué par l'accès à la citoyenneté française. C'est d'autant plus le cas que les sources sont beaucoup plus modestes dans la période précédente. Il semble ardu de démêler les causes de ces évolutions mais nous pourrions tenter de voir quelles sont les ruptures qui semblent se dégager.

Ensuite, on peut se demander comment déceler un phénomène propre à un groupe dans un contexte d'évolution globale. Il s'agit par exemple ici de faire la part des choses entre les évolutions connues par les Européens ou les musulmans entre 1870 et 1940, en comparaison à celles connues par les juifs. Pour ce faire, seule la mise en perspective par rapport à une autre population permet de faire ressortir les évolutions imputables à une logique spécifique à la communauté juive. Nous réaliserons cela par le biais du travail de David Prochaska qui donne les évolutions structurelles connues par les différentes populations de Bône. Qui plus est, même si une mutation touche le groupe européen, le fait que cette dernière affecte aussi (ou pas) la communauté juive, donne une idée de la perméabilité de ce groupe.

Enfin, définir les cultures et délimiter les différents groupes en contact se révèlent également difficile. La première possibilité serait celle de reprendre les découpages imposés par les autorités coloniales afin de déterminer clairement le groupe « européen », le groupe « indigène » et le groupe « juif ». Cependant, ce découpage est tout sauf objectif. Selon Kamel Kateb⁴⁵, cette catégorisation a connu de nombreuses évolutions sur la période et elle reflète des enjeux politiques clairs, avec une volonté de minimiser le nombre d'indigènes et de mettre sur le devant de la scène les Européens. Il s'ensuit une catégorisation sur des critères ethniques, et il souligne que « *Cette répartition aura l'aval des scientifiques de l'époque (...) qui étaient empreints des conceptions racialistes de l'époque sous-tendues par une hiérarchisation des races et des ethnies.*⁴⁶ » Qui plus est, ces catégories ne prennent pas en compte les étrangers. Or, dans cette zone frontalière, aussi bien du côté des juifs que des Européens, il y a des étrangers. A ces oppositions traditionnelles, s'ajoute la distinction opérée dans le monde colonial, et au sein même du monde juif, entre les juifs

44 *Ibid.* p. 129.

45 Kateb Kamel, *Européens, "indigènes" et juifs en Algérie (1830-1962) : représentations et réalités des populations*, Éd. de l'Institut national d'études démographiques, Paris, 2001, 386 p.

46 *Ibid.*, p. XXIII.

« civilisés » sous entendu francisés, et les juifs « arabisés ». Enfin, au contact des rabbins de métropole, souvent alsaciens, l'opposition entre séfarade et ashkénaze tend à apparaître⁴⁷. Dans notre perspective, nous sommes bien obligés de nous appuyer sur ces catégories coloniales, avec la distance qui s'impose, tout en essayant aussi de prendre en compte les juifs non naturalisés. Pour clore cette partie, nous reprendrons à notre compte cette réflexion de l'anthropologue libanais Sélim Abou : « *Utiliser le terme d'acculturation, c'est engager une réflexion, en aucun cas conclure sur l'interprétation d'une évolution culturelle.* »⁴⁸»

Préambule 1 : Présentation des sources et questions méthodologiques

Les principales sources utilisées ainsi que les méthodes qui ont présidé à leur utilisation seront présentées. Seules les sources qui ont joué un rôle déterminant dans ce travail seront présentées ici. Le reste des archives mobilisées pourra être consulté dans la liste des sources.

1. Les sources internes à la communauté

A) Le regard des dirigeants de la communauté juive de Bône : les comptes rendus de l'association culturelle israélite

a) Présentation générale

Une fois que nous avons dégagé les enjeux théoriques du sujet, il est nécessaire de se pencher plus en détail, sur les matériaux que nous utiliserons pour répondre à ces questions.

Il s'agit tout d'abord des comptes rendus de l'association culturelle israélite de Bône entre 1887 et 1929. Ces archives ont été publiées en 2005, puis en 2009 par l'Institution des Grand-Rabbins

⁴⁷ Abitbol Michel , « La rencontre des juifs de France avec le judaïsme d'Afrique du Nord », *Actes du colloque sur les relations intercommunautaires juives en Méditerranée occidentale XIIIe-XXe siècle*, Paris, Éditions du CNRS, 1984.

⁴⁸ Sélim Abou, *L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Hachette, Paris, 1995, p. 24.

Rahamim et Saül Naouri. Le recueil comporte divers documents : mis à part les comptes rendus de l'association culturelle entre 1887 et 1929, nous avons aussi un « Mémoire sur la communauté israélite de Bône » rédigé par le rabbin Joseph Stora en 1881, et une liste des élèves du Talmud Thora de Bône dans les années 1930 avec parfois le contenu des thèmes étudiés.

Les comptes rendus sont rédigés en français, par un des membres de la commission. La fréquence de production de ces documents dépend de la réunion des assemblées. Dans la séance du 4 décembre 1887, le président de la communauté [Isaac Salfati], déplore l'absence répétée d'un membre de la commission et déclare : « *Ces abstentions n'ont (...) aucune excuse, car la position de M. Eliaou Haïm Cohen lui permet certainement de consacrer une ou deux fois par mois quelques heures de son temps.*⁴⁹ » Ainsi, on apprend que ces réunions avaient lieu assez régulièrement, presque toutes les deux semaines. Le nombre annuel de ces comptes rendus devrait donc être compris entre 12 et 24. Il nous en manque donc un grand nombre sur l'ensemble de la période. En effet, en 1887 nous avons les comptes rendus de 7 séances, contre 10 en 1888, un seul en 1889, deux en 1891, 16 en 1893, 10 en 1894, un seul en 1895, 3 en 1899, et un respectivement en 1900 et 1901. Les années 1890, 1892, 1896-1898 ne sont pas du tout renseignées, mais on ne sait pas si les documents ont été perdus, ou s'ils n'ont jamais été produits. Pour la suite de la période, nous avons quelques documents (autour du budget surtout) pour les années 1911 à 1918, puis des comptes-rendus réguliers entre 1919 et 1929.

⁴⁹ AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887 op. cit.*, p. 85.

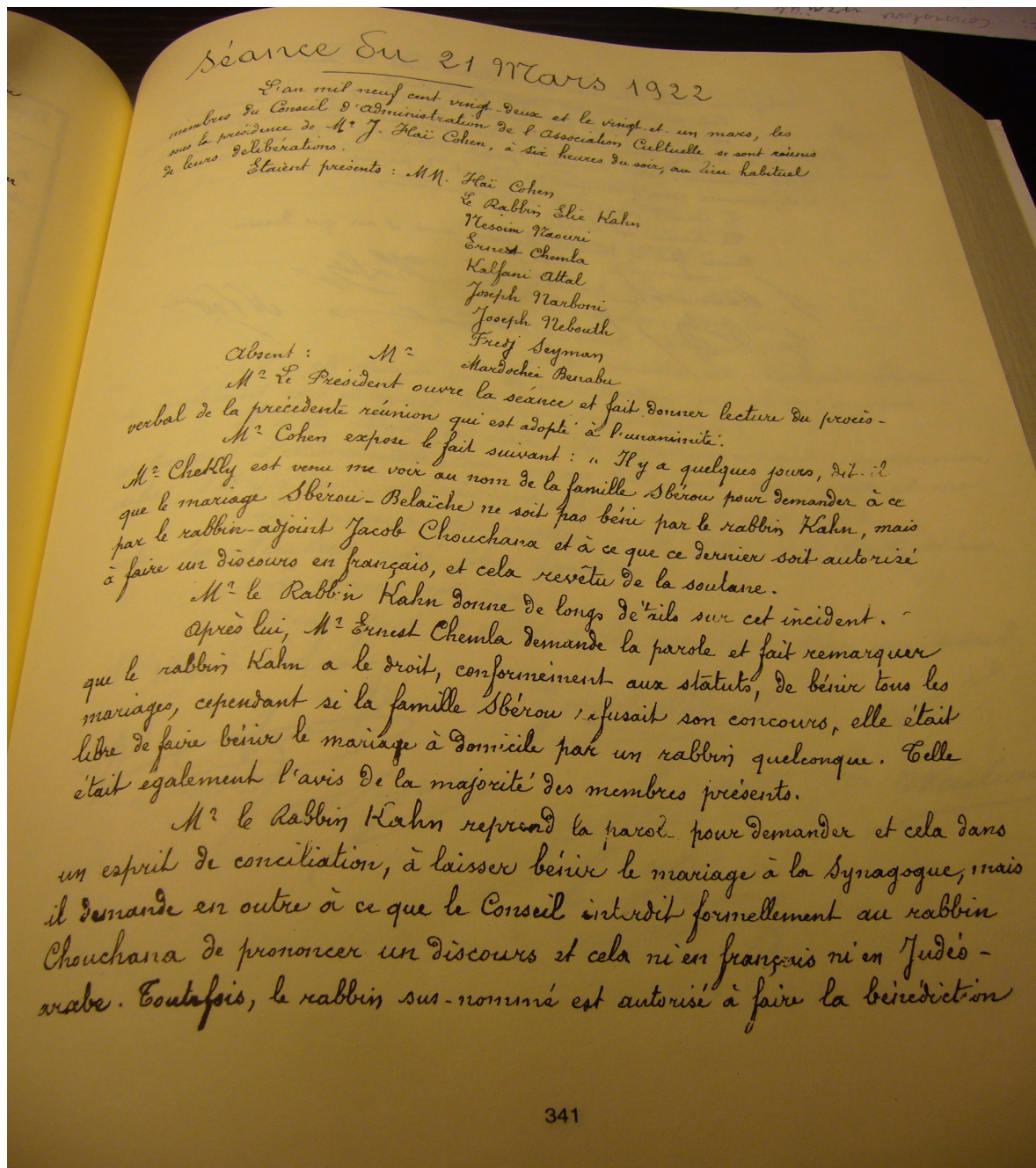


Illustration 2: Exemple d'un compte rendu pour l'année 1922

Parmi ces comptes rendus, il faut distinguer les simples résumés de séance qui représentent la grande majorité des documents, des « arrêtés », selon le terme utilisé, qui sont des règlements internes à la communauté pris par la commission administrative et qui ont force de loi.

Revenons tout d'abord sur les simples résumés de séance. Ils sont rédigés par un « secrétaire » désigné parmi les membres de la commission administrative. Cette personne fait un résumé plus ou moins concis des sujets traités, des débats, et des oppositions. La forme de ce document est à peu de chose près, toujours la même. Nous avons tout d'abord en haut de la page la mention : « Séance du... » suivie de la date écrite en toute lettre. Il est important de noter qu'il n'est

pas fait mention de la date du calendrier hébraïque. Vient ensuite, une formule récurrente : « *La commission administrative s'est réunie au lieu ordinaire des séances.* », c'est à dire probablement à la synagogue. Dessous, sont écrits en colonne les noms et les prénoms des personnes présentes, et de celles qui n'ont pas pu assister avec parfois la mention « excusée ». Les fonctions particulières, comme celles de président de la communauté, de rabbin, de trésorier... sont mentionnées en face de certains noms. Avant d'aborder le sujet du jour, il est fait mention de la séance précédente afin de préciser que le « procès verbal » a bien été validé. Il est étonnant de retrouver ce lexique spécialisé, qui s'est justement cristallisé au XIXe siècle, au sein de la commission administrative. Ce n'est qu'après ces éléments formels que les nouvelles questions sont abordées. A chaque séance, sont traités en moyenne entre deux et dix sujets différents. Souvent, les questions importantes, qui font débats sont reconduites pendant plusieurs séances. Le résumé de ces discussions forme de petits paragraphes plus ou moins conséquents. Dans la grande majorité des cas, le Président informe ses collègues du sujet traité dans la mesure où c'est lui qui est confronté quotidiennement à la gestion des affaires de la communauté.

Les arrêtés sont souvent insérés à la fin des résumés de séance, mais dans la plupart des cas, il n'y en a pas. Nous pouvons dénombrer entre 1887 et 1901, parmi les documents présents, cinq à six arrêtés qui régulent la vie de la communauté. La forme de l'arrêté répond aussi à des normes précises. Le texte est surmonté de l'entête : « Arrêté » ou « loi ». Vient ensuite la formule : « *Nous, commissaire consistorial de la communauté israélite de Bône...* » Il s'ensuit l'énumération successive des raisons qui ont conduit au présent arrêté. Le nouveau règlement est ensuite spécifié en quelques articles, ainsi que la personne ou le groupe qui seront chargés de le faire connaître et de le mettre en application dans la communauté. De même, la forme de ces arrêtés est très similaire aux arrêtés pris par le pouvoir colonial. Le document est alors situé, daté et signé par le « commissaire consistorial », c'est à dire le président de la communauté. Dans les résumés de séance la même personne est appelée sous le titre de M. le Président, mais dans le cas des arrêtés, on s'en remet à l'autorité du consistoire gage de légitimité pour la commission. Car cette légitimité semble en effet fragile, comme le laisse sous entendre cette phrase du président suite à l'absence récurrente d'un membre de la commission : « *ces abstentions ont le désagrément de réduire le nombre des membres présents aux réunions par suite, affaiblissant pour ainsi-dire les décisions.*⁵⁰ »

De nombreux thèmes sont abordés, et il est bien difficile d'en faire une synthèse pertinente. Mais nous pouvons essayer de le faire en regroupant les thèmes traités selon leurs destinataires respectifs. L'ensemble des questions soulevées relèvent de l'administration de la communauté. Dès lors, une grande partie des sujets touchent directement les administrés : c'est à dire les fidèles. C'est

⁵⁰ *Ibid*, p. 85.

particulièrement le cas des questions autour de la charité, de l'organisation des fêtes religieuses, et des arrêtés censés réguler la vie des individus. La commission doit aussi répondre à des demandes individuelles de soutien financier ponctuel, en particulier lors de dépenses importantes générées par un mariage. Du fait de l'existence de résistances, de dissidents qui remettent en cause l'autorité de la commission marquée d'un sceau de légitimité par son rattachement au consistoire, il y a aussi régulièrement un appel à la responsabilité des fidèles, et parfois même des menaces. Ces avertissements sont souvent dirigés contre des bouchers qui refusent de payer la taxe sur la viande imposée par le consistoire, taxe qui garantit la grande majorité des ressources de la communauté.

Cependant, une part tout aussi importante des documents que nous avons à disposition ne concerne pas directement les fidèles, mais bien les administrateurs, c'est à dire les notables communautaires, et l'ensemble des organisations qui permettent le bon fonctionnement des services proposés à la population juive de Bône. Il s'agit en premier lieu des questions de recrutement et de rémunération des rabbins, pour la grande majorité d'entre eux « indigènes » qui s'occupent respectivement de l'enseignement au Talmud Thora, des prières quotidiennes, de l'abattage rituel (*shohet*), de la circoncision (*mohel*)... Dans le même temps, la commission doit prendre en compte les plaintes des fidèles vis à vis des rabbins et professeurs. La *Hevra qaddisha* qui s'occupe des derniers devoirs vis à vis des morts est aussi contrôlée par la commission, qui nomme ses dirigeants.

Enfin, l'administration de la communauté porte également sur les questions matérielles, qui nous apportent d'une façon détournée, de nombreux éléments sur la vie de la communauté. La question du budget communautaire est assez transversale et se retrouve dans pratiquement toutes les thématiques. Nous sommes conscients que ce classement est schématique dans la mesure où les différents thèmes évoqués se recoupent. Il s'agit juste d'une description ordonnée afin d'en faciliter la compréhension.

b) Quelles précautions face à de tels documents ?

On peut alors s'interroger sur la diffusion de tels documents : à qui sont-ils destinés? Bien sûr aux membres de la commission administrative eux mêmes, en leur rappelant d'une fois sur l'autre les questions à l'ordre du jour. Nous pouvons faire l'hypothèse que le reste de la population juive de Bône a accès à ces documents. Cependant, ce n'est pas toujours évident. En effet, dans le cas des arrêtés, il y est parfois mentionné que la présente décision sera diffusée dans toute la communauté, en particulier à la synagogue par un des rabbins. Dès lors, on peut supposer que si dans certains cas une demande explicite de la commission en faveur d'une diffusion de l'information existe, dans la plupart des cas, les fidèles ne sont pas censés connaître le contenu des débats. D'autant plus que, dans certaines situations, les questions traitées ne peuvent pas être rendues

publiques, en particulier lorsqu'il s'agit de demandes individuelles comme celle d'une aide financière. Enfin, la barrière de la langue existe bel et bien, au moins au début de la période, car comme nous l'avons déjà mentionné ces comptes rendus sont rédigés en français. Si bien que lorsqu'une séance concerne l'ensemble de la population, les débats sont soutenus en arabe à la fin du XIX^e siècle, comme le laisse supposer cette remarque dans la séance du 7 juin 1891 : « *La majorité des assistants ne comprennent pas assez le français, il a été décidé qu'il [Le président de la communauté Isaac Salfati] prendra la parole en arabe.*⁵¹ »

La réflexion que nous venons de développer pose indirectement la question de qui écrit, et quelle partie de la communauté est représentée par la commission administrative⁵². « *La communauté est dirigée par une Commission administrative de six membres dont le Président a le titre de délégué ou de Commissaire délégué* » nous explique le rabbin de Bône Joseph Stora⁵³. Il souligne aussi que : « *Membres et délégués sont nommés, remplacés ou révoqués par le Consistoire de Constantine...* » Parfois le consistoire organise des élections au sein de la ville dans le but de ramener la sérénité : « *Souvent, le Consistoire, désireux de ramener le calme dans les esprits, invite les Bônois à désigner eux-mêmes, par la voie du vote, les chefs qu'ils désirent voir à leur tête.*⁵⁴ » Parmi ces six membres, il y a cinq laïcs et un rabbin qui est nommé par l'État depuis 1878. « *Les membres laïcs de cette administration devaient assurer le lien entre la civilisation française et la réalité locale* » souligne Valérie Assan⁵⁵. La distinction entre rabbins et laïcs sous entend une différence entre laïcs et ecclésiastiques qui n'existe pas dans le judaïsme. C'est d'autant plus le cas en Algérie dans la mesure où ces membres « laïcs » étaient pour la plupart d'une grande piété, distribuant une bonne partie de leurs richesses aux plus démunis. Valérie Assan souligne à l'échelle de l'Algérie, que dans la grande majorité des cas, ces membres laïcs étaient originaires du pays. Se sont des notables non rémunérés pour leurs fonctions contrairement au rabbin.

Les six personnes qui siègent et qui débattent au sein de la commission sont de sexe masculin, comme c'est le cas dans l'ensemble des administrations de l'époque. 50% de la population juive n'y est donc pas représentée. Qui plus est, la maîtrise du français, que nous pouvons constater du fait de la faiblesse des fautes d'orthographe, permet d'affirmer que ces personnes ont un niveau d'éducation important. Or, pour la communauté juive de Bône, comme nous l'avons vu dans l'exemple cité précédemment, la maîtrise du français n'est pas encore quelque chose de commun,

51 *Ibid*, p. 121.

52 Le nom de l'organe de délibération qui dirige la communauté change durant la période étudiée. Entre 1887 et le 1er avril 1913, il est appelé « commission administrative », alors que par la suite il se nomme « conseil d'administration de l'association culturelle israélite ». Cette évolution fait suite à la loi de séparation de l'Église et de l'État en 1905 en métropole, et qui a une application concrète en Algérie avec le décret du 27 septembre 1907 (Assan, 2012).

53 Stora Joseph, « Mémoire sur la communauté israélite de Bône », 1881, in *Ibid*, p. 32.

54 *Ibid*, p. 32.

55 Assan Valérie, *Les consistoires israélites d'Algérie au XIX^e siècle*, op. cit., p. 186.

encore moins à l'écrit. Isaac Salfati, président de la communauté en 1891, a été un membre de l'Académie d'Hippone⁵⁶. Cette académie est une société savante où se retrouvent les érudits, intellectuels ou autodidactes. Il s'agit la plupart du temps d'une élite sociale et économique. Souvent, ces distinctions intellectuelles se doublent d'une position sociale élevée, avec d'important capitaux économiques à la clé. Pour reprendre le même exemple, peut être caricatural, Isaac Salfati fut aussi vice-président de la chambre de commerce. Enfin, et ce n'est pas la remarque la moins importante, cette commission représente le consistoire. Il existe en effet, un représentant consistorial qui est en réalité le Président de la communauté. Même s'il ne s'agit pas de représentants du judaïsme métropolitain, puisque la quasi totalité des membres sont des locaux (mise à part le rabbin Kahn après 1892), l'influence du judaïsme consistorial, que nous pouvons définir en suivant Valérie Assan (Assan, 2012) comme l'alliance de la « civilisation et de la religion » est prégnante.

Une dernière remarque consécutive à la nature même de la source ne doit pas être négligée. Il s'agit d'une source orale, retranscrite à l'écrit. La personne qui rédige, peut omettre, volontairement ou involontairement des discussions, des détails, qui nous seraient précieux pour la compréhension de tel ou tel phénomène. Nous pouvons le constater à travers certaines tournures elliptiques : « à l'ouverture de la séance, une discussion animée eut lieu entre le secrétaire et M. Jacob Cohen au sujet...⁵⁷ » Si nous connaissons ici les protagonistes de l'échange, la discussion elle même n'est pas connue. Or, on ne connaît pas les critères qui font qu'un discours est retenu et pas un autre.

Nous pouvons déduire de ces documents un certain nombre d'informations, malgré cet aspect sélectif des sources. Les pratiques culturelles en elles mêmes sont difficilement identifiables, mais nous en saisissons parfois l'écorce extérieure par le prisme des questions matérielles, ou plus généralement de l'administration et de l'organisation de la communauté. Le point de vue des « dominés » que sont les rabbins locaux, les femmes, les pauvres... reste souvent inaccessible. Il s'agit du discours d'une élite, comprise dans le sens des personnes qui détiennent des capitaux économiques et culturels valorisés dans la communauté juive. Cette culture légitime de l'élite est influencée par la culture française coloniale, avec un certain ethnocentrisme, qu'il convient de circonscrire comme on va le voir plus clairement avec les archives consistoriales.

56 BNF, Département Littérature et art, 4-Z-358, *Bulletin de l'Académie d'Hippone*, 1896, n°29 p. IX

57 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887 op. cit.*, p. 168.

B) Les archives consistoriales et de l'Alliance israélite universelle (AIU)

a) Les archives des consistoires et le rapport Isidor

Les archives consistoriales sont en proportion restreinte dans notre étude. Nous avons réuni sous cette étiquette des archives du consistoire central⁵⁸, du consistoire de Constantine et des écrits de rabbins dépendant du consistoire central. Si ces archives sont importantes en terme de contextualisation et d'élargissement, elles ne sont pas toujours relatives à la communauté juive de Bône. Pour ne pas alourdir le propos, nous allons présenter uniquement le rapport Isidor.

Dans la ligne des écrits du consistoire central, on peut souligner les rapports de certains rabbins comme le rabbin Isidor qui nous donnent de précieuses informations sur l'état du judaïsme algérien à la fin du XIXe siècle, en 1883. Il s'agit d'une source d'information très précieuse qui nous donne en même temps les grands axes pour la critique de l'ensemble des documents rédigés par des représentants du judaïsme de métropole. Ce rapport est en réalité une enquête inédite (et secrète) menée par le grand rabbin Isidor (grand rabbin entre 1867 et 1888) en métropole et en Algérie. Il ne s'agit pas d'un travail officiel mais d'une démarche personnelle dont nous ignorons la motivation profonde. Cette source historique fut publiée dans la *Revue des études juives* de 1987 et 1988 pour l'Algérie par Simon Shwarzfuchs, historien spécialiste de l'histoire juive, enseignant à l'université Bar-Ilan de Tel Aviv. Ce dernier l'a découverte dans les archives du Jewish Theological Seminary of America à New York. Ce manuscrit s'intitulait: *Exposé de la situation religieuse des Israélites de France et d'Algérie*. Le document donne de précieux renseignements aussi bien sur les pratiques religieuses que sur l'organisation des communautés. Il est probable que les difficultés rencontrées par les rabbins métropolitains en Algérie et le climat de laïcisation en métropole, poussent le rabbin à réaliser cette étude. Pour ce qui est de l'Algérie, la principale interrogation tourne autour de l'avancement du processus de régénération du judaïsme nord africain.

Il est important de noter dans ce cadre la prégnance des préjugés coloniaux de l'époque. Ainsi, le grand rabbin Isidor souhaite construire : « *un pont invisible qui doit être jeté à travers la mer*⁵⁹ » et fait référence directement à la « *la mission civilisatrice de la France*⁶⁰ ». Le Grand rabbin Isidor fait une comparaison entre l'action de la France et celle des rabbins métropolitains: « *Pas plus que l'État, nous ne pouvons nous flatter d'avoir conquis les cœurs et les âmes de nos frères de*

58 Nous les aborderons principalement par le biais du livre de Attal Robert, *Les communautés juives de l'Est algérien de 1865 à 1906*, op. cit.

59 Simon Shwarzfuchs, « Le rapport Isidor », *Revue des études juives*, 1988, p. 58.

60 *Ibid*, p. 59.

*l'Afrique*⁶¹ ». Il considère donc l'institution consistoriale comme un microcosme relayant au niveau de la population juive l'action de l'État. Cependant, il considère dans cette interaction entre les algériens et les métropolitains, un vecteur d'enrichissement du judaïsme universel dans une approche messianique. L'influence est certes à ses yeux déséquilibrée en faveur de l'occident qui propose : « *l'alliance de la civilisation et de la religion* » mais il ne dénie pas à l'orient une part d'influence positive, une « *offrande qui n'est pas à dédaigner: une bonne dose de foi antique*⁶² ». Ce type de source est donc à manier avec précaution dans la mesure où le discours du grand rabbin Isidor est à la fois influencé par les préjugés coloniaux et par les grilles de lecture théologiques qui sont les siennes dans une visée réformatrice comme le résume bien cette formule : « *Il convient de prêcher la civilisation et le progrès, mais en les faisant jaillir d'une source sacrée*⁶³ ».

L'étude de ce rapport résume bien l'ensemble des écueils qui entourent les sources consistoriales.

b) Les archives relatives au comité de l'AIU présent à Bône

Ces sources sont assez restreintes puisqu'il n'y a que trois cartons⁶⁴ qui nous intéressent directement. Ces documents prennent la forme d'une correspondance entre le siège de l'AIU à Paris et le comité qui a été créé en 1869 à Bône. Elle est régulièrement accompagnée de listes de donateurs pour aider les différentes communautés d'Europe orientale. Il semblerait que l'AIU se soit durablement implantée à Bône puisque jusqu'en 1930, sa présence y est attestée. Cependant, les documents que nous avons trouvés sont très parcellaires. Broni Yso, négociant dirige le comité de l'AIU de Bône. La plupart de la correspondance date des années 1870 et se poursuit jusqu'en 1883, date de son décès. Les archives contiennent aussi des lettres de particuliers, qui demandent au siège de l'AIU une admission en tant qu'élève ou en tant que professeur, dans l'école de Djédéïda en Tunisie dirigée par l'Alliance. L'institution a été créée en 1895 sur le modèle de l'école agricole fondée en 1870 à Jaffa. Le but affiché est de faire revenir les juifs aux travaux des champs. Il s'agit d'une structure de 4000 hectares qui compte 70 élèves⁶⁵. Les demandes d'admission impliquent une description de la situation, souvent précaire, des postulants dans le cas des élèves, ou au contraire des compétences et diplômes dans le cas des professeurs intéressés. Ces lettres datent des années 1890-1900. Régulièrement, les lettres sont accompagnées d'une recommandation du rabbin Elie Kahn, rabbin consistorial de la communauté. Le principal apport de ces documents dans le cadre de

61 *Ibid.*

62 *Ibid.*

63 *Ibid.*, p. 83.

64 AIU, ALG I G 2, ALG II B 8 et ALG III E 17-24.

65 Bigard Jacques, *Nouveau dictionnaire de pédagogie et de l'instruction primaire*, Institut Français de l'éducation, <http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/document.php?id=2020>

notre étude, réside bien dans une meilleure appréciation des rapports que la communauté bônoise entretient avec les juifs du reste du monde, en particulier d'Europe, ou de Turquie, et quel rôle joue la bienfaisance dans ce domaine.

Plus ponctuellement, ces archives nous renseignent sur les liens qui étaient tissés entre la ville de Bône, l'est algérien et la Tunisie. Dans le même temps, ces dossiers individuels nous donnent la possibilité de connaître le parcours de certaines personnes, ajoutant une dimension plus qualitative à l'étude quantitative des états civils. Mais à travers ces demandes d'admission, le risque est que les candidats forcent le trait en terme de misérabilisme et de motivation pour ce qui est des élèves, ou alors surestiment leurs compétences pour les professeurs. Malgré tout, il s'agit d'une des seule source où il est possible d'entendre des individus s'exprimer sans la médiation des dirigeants communautaires.

2. Sources externes à la communauté juive : les archives administratives et la presse.

A) Approche quantitative et archives produites par l'administration coloniale

Dans cette partie, nous aborderons les différentes archives administratives à travers une réflexion méthodologique relative à l'élaboration de notre base de données. Le recours aux méthodes quantitatives visent essentiellement à mesurer les évolutions sociales, démographiques et professionnelles des juifs de Bône entre 1870 et 1940. Si les listes de recensement sont restées en Algérie, les actes d'état civil ont été numérisés depuis peu par les archives nationales d'outre mer. Nous avons aussi utilisé les dossiers de naturalisation des juifs de Bône entre 1865 et 1930.

a) La délimitation de la population juive

La délimitation de la population juive fut la première difficulté rencontrée. Il faut tout d'abord noter la présence dans les Archives nationales d'outre mer, d'un fichier réalisé sous le gouvernement de Vichy en août 1942 qui recense la quasi totalité de la population juive de Bône (3385 personnes), attributaire de cartes d'alimentation. Il est issu du « Service des questions juives et des sociétés secrètes ». Le Service algérien des questions juives est créé le 14 août 1941 par

Weygand, suivi le 15 décembre 1941 par le Service de l'aryanisation économique⁶⁶. Il est très probable que la question des cartes d'alimentation ne soit qu'un prétexte pour recenser les juifs de la ville. Le document s'organise sous forme d'un tableau en quatre colonnes : le nom, le prénom, la date de naissance et enfin l'adresse en 1942. La plupart des personnes sont regroupées par ménage. Mais nous sommes dans l'incapacité de dire quels ont été les critères déterminants à l'élaboration de cette liste. Est ce seulement des critères raciaux ou religieux qui ont été pris en compte? Ou bien existe-t-il aussi des critères économiques? Il faut alors se pencher sur la détermination du « qui est juif? » que donne l'administration de Vichy dans l'article 1 des lois antisémites du 3 octobre 1940 selon lequel : « toute personne issue de trois grands-parents de race juive ou de deux grands-parents de la même race, si son conjoint lui-même est juif » est considérée comme juive⁶⁷. En 1941, cette définition est précisée avec le rajout d'une dimension religieuse aux critères raciaux, en mettant l'accent sur l'appartenance confessionnelle des individus, en se fondant sur la non appartenance aux autres cultes reconnus par l'État. Nous savons que le nombre de mariages mixtes est faible en Algérie. Il semble donc qu'on puisse s'appuyer sur cette source avec toutes les précautions qui s'imposent. Qui plus est, nous savons que la population juive de Bône en 1931 compte 2390 âmes⁶⁸, contre 1733 en 1921⁶⁹ soit une augmentation de 38% en 10 ans ($2390 - 1733 / 1733 * 100$). Si on applique ce taux de croissance de la population aux dix années suivantes ($38/100 * 2390 = 908$), on obtient donc en 1941 une population juive évaluée à 3298 personnes ($2390 + 908$) ce qui est très proche des 3385 personnes recensées pour les cartes d'alimentation en 1942.

L'ouvrage de Jacques Taïeb⁷⁰ permet d'effectuer une vérification si nécessaire, en nous appuyant sur les noms de famille. Qui plus est, le recoupement avec les noms trouvés dans les comptes-rendus de l'association culturelle israélite de Bône et surtout dans les registres de donation de l'Alliance israélite universelle, permet de limiter un certain nombre d'erreurs. Enfin, les signatures des différents actes d'état civil, en particulier au début de la période, qui sont régulièrement en caractères hébraïques, nous donnent aussi des indices.

b) Présentation et usage de l'état civil

En partant de la liste de 1942, il est possible de remonter les générations jusqu'en 1870 à travers les actes d'état civil. Il est important de noter qu'aucun système d'état civil n'existait en

66 Msellati Henri, *Les juifs d'Algérie sous le régime de Vichy*, L'Harmattan, 1999, p. 68.

67 Fabre Philippe, « L'identité légale des juifs sous Vichy », *Labyrinthe* [En ligne], 7 | 2000, Thèmes (n° 7), p. 23.

68 Eisenbeth Maurice, *Les juifs d'Afrique du Nord, Démographie et onomastique*, Imprimerie du lycée, 1 rue Eugène Robe, Alger 1936, 191 p.

69 *Ibid.* p. 177.

70 Taïeb Jacques, *Juifs du Maghreb, Noms de famille et société*, Cercle de Généalogie juive, Paris, 2004, 271 p.

Algérie avant l'arrivée des Français. Dès 1830, les états civils sont instaurés à Alger, dans le but de contrôler la population⁷¹. Pour les villes d'Oran et de Constantine, des règlements de police rendent l'état civil obligatoire pour les Européens en 1839, en particulier pour les actes de décès⁷². Nous pouvons supposer que c'est la même chose pour la ville de Bône, qui est une ville côtière, et donc sous forte influence française. Les états civils sont en ligne, sur le site des Archives nationales d'outre Mer. Il suffit de sélectionner la ville, le nom et le prénom pour voir s'afficher, si la personne est répertoriée (ce qui n'est pas la règle), un ou plusieurs actes. La plupart du temps, seul un ou deux actes sont renseignés. Il s'agit tout d'abord des actes de naissance qui nous renseignent sur la date et le lieu de naissance de la personne, le sexe. Le lieu de l'accouchement est aussi précisé, et dans pratiquement tous les cas, les naissances ont lieu à domicile. Mais les informations les plus intéressantes concernent d'abord les parents de l'individu. Sont renseignés la date de naissance du père et de la mère (et donc indirectement l'âge auquel les parents ont eu l'enfant), l'adresse, et la profession des parents. C'est toujours le père qui se déplace à la mairie pour faire la déclaration (c'est souvent le lendemain de l'accouchement), et la signer en présence de deux témoins. La capacité du père, et des témoins, à signer et l'alphabet utilisé (latin, hébreu ou arabe), nous donnent des informations précieuses quant à l'alphabétisation et à la maîtrise du français écrit de la population juive, selon la profession et la génération. Enfin, ces actes nous renseignent sur les deux témoins qui doivent accompagner le parent : en particulier leur âge, leur profession, leur adresse, leur capacité à signer, et l'alphabet utilisé.

Les actes de mariage sont les documents les plus riches en informations. On trouve évidemment les noms et prénoms des deux époux, la date du mariage, la date de naissance des deux protagonistes nous donnant ainsi accès à l'âge au mariage, la profession de l'homme comme de la femme, et leur adresse, souvent nouvelle pour la jeune femme qui quitte le foyer parental. Mise à part cela, les noms et prénoms des parents respectifs sont précisés, ainsi que leur date de naissance et leur profession. Là encore, la nécessité de signer pour les parents comme pour les mariés et les témoins, nous renseigne sur l'alphabétisation, et la langue utilisée, en particulier pour les mères, dans la mesure où comme nous l'avons vu ci dessus, elles ne se déplacent pas pour les déclarations de naissance. Quant aux témoins, ils sont au nombre de quatre, c'est à dire deux par personne.

Enfin, dans les actes de décès, on retrouve évidemment la date du décès et l'âge de la personne décédée, mais aussi sa date de naissance, son adresse, sa profession, le nom de ses parents. Comme pour les actes de naissance, deux témoins doivent signer la déclaration.

71 Kateb Kamel, *Européens, "indigènes" et juifs en Algérie (1830-1962)... op. cit.* p. 22.

72 *Ibid.*

c) Difficultés méthodologiques relatives à l'état civil

Bien que les actes d'état civil soient une mine d'informations, certains biais existent de par leur structure même. L'étude des actes d'état civil ne nous donnerait pas une image représentative de la population juive. Kamel Kateb a déjà montré qu'il y aurait une sous représentation des naissances féminines dans les états civils en particulier chez les musulmans, mais aussi parmi les Européens (y compris les juifs)⁷³. Il semblerait aussi que la prise en compte des témoins nous donnent une vision déformée de la population juive de Bône dans la mesure où seuls les hommes remplissent ce rôle. Dès lors, les femmes sont sous représentées dans cette approche.

Pour la période qui précède 1870, il existe un biais supplémentaire dans la mesure où les juifs, ayant le statut « d'indigène », ne sont pas obligés de se rendre à la mairie pour déclarer une naissance ou un mariage, même s'il s'agit d'une pratique encouragée par les élites européennes et certains rabbins (ceux du consistoire en particulier, mais pas exclusivement). Le risque réside avant 1870, dans la surreprésentation des milieux aisés. Cette difficulté tendrait à disparaître en 1872, date à laquelle le consistoire oblige, pour qu'il y ait mariage religieux, la présentation d'un acte de mariage civil.

Sur le plan pratique, les états civils numérisés par les Archives nationales d'outre mer sont disponibles jusqu'en 1912. De plus entre 1904 et 1912, ces actes ne sont pas classés selon les noms de famille, mais seulement par type d'acte, ce qui complique le travail. Il y a donc un déficit d'information relatif aux professions pour les dernières générations. Au contraire l'âge au mariage est renseigné dans la mesure où la plupart du temps en marge de l'acte de naissance, il est précisé le lieu et la date du mariage ainsi que le nom du conjoint.

d) Les dossiers de naturalisation : un précieux complément

Nous avons aussi eu recours aux dossiers de naturalisation des juifs de Bône entre 1869 et les années 1930. Nous avons recensé 46 personnes naturalisées durant la période. Parmi elles, 36 dossiers de naturalisation ont réellement été consultés aux archives nationales (avant 1919). Pour cela, il a été nécessaire de rechercher aux archives nationales les dossiers nominatifs de naturalisation, après avoir repéré dans le *Bulletin Officiel* les personnes ayant été naturalisées dans la ville de Bône. Comme nous l'avons déjà mentionné, Bône est à proximité de la frontière tunisienne et de nombreux juifs tunisiens s'installent dans la ville. Laure Blévis met en évidence que « 156 juifs tunisiens ont obtenu une naturalisation entre 1865 et 1919.⁷⁴ » Ces naturalisations sont

⁷³ *Ibid.* p. 124.

⁷⁴ Blévis Laure, « En marge du décret Crémieux. Les juifs français en Algérie (1865 - 1919) » *Archives Juives*, 2012/2 Vol. 45, p. 61.

assez continues sur toute la période, avec un pic entre 1891 et 1895. Laure Blévis souligne aussi que: « *Les Tunisiens, en toute logique, ont surtout investi le Constantinois proche (59%), suivi des départements d'Alger (23%) puis d'Oran (19%)*⁷⁵. » Qui plus est, « *Les Tunisiens se retrouvent surtout à Souk-Ahras (35% des Tunisiens résidant dans le département de Constantine), à Bône (29%), et dans une bien moindre mesure à Guelma (11 %) et à Constantine (8 %)*.⁷⁶ » Grâce à ces estimations, nous sommes en mesure de déterminer qu'il y a 92 (156*59/100) juifs tunisiens ayant demandé et obtenu la naturalisation dans le département de Constantine entre 1865 et 1920. A partir de là, nous pouvons en déduire que 27 (92 * 29/ 100) de ces personnes résidaient à Bône, ayant à notre disposition uniquement les dossiers de naturalisation qui ont abouti. La difficulté de repérer la population juive dans l'ensemble de ces dossiers constitue une limite majeure à cette approche. Nous nous sommes principalement appuyé sur les noms de famille. A plusieurs reprises ces individus étaient déjà recensés dans notre base de données par le prisme de l'état civil français. Par contre, les juifs italiens qui demandent la naturalisation sont beaucoup plus difficiles à repérer, car le patronyme s'apparente souvent à celui des autres Italiens.

e) Un difficile échantillonnage

Une fois réalisé ce tour d'horizon des sources mobilisées, il est nécessaire d'en venir aux modalités de leur utilisation. Les historiens italiens qui pratiquaient la micro-histoire ont largement utilisé les actes d'état civil, et ils en ont conclu que : « *Une étude exhaustive ou même représentative est en général impossible : mieux vaut alors l'assumer, en adoptant une démarche expérimentale fondée sur un petit nombre de cas. (Dolan, 2004)* ». Cependant, la faiblesse de la population juive à Bône conjuguée avec l'importance des sources à notre disposition nous ont donné l'espoir (certes utopique) de surmonter ces obstacles. D'importants problèmes de représentativité se sont posés à nous. Sur la liste de 1942 composée de 93 pages, il est fait mention du nom, du prénom, de la date de naissance et de l'adresse de chaque personne. La base de données comporte l'ensemble des personnes recensées dans cette liste pour lesquelles la possibilité de trouver un acte d'état civil existe, c'est à dire l'ensemble des individus nés avant 1913. Une fois cette liste réalisée, l'idéal aurait été de réaliser un tirage aléatoire. Cependant, cette démarche s'est vite avérée impossible dans la mesure où la plupart du temps la personne sélectionnée ne figurait pas dans l'état civil. Cette absence peut s'expliquer par un phénomène de migration, ou tout simplement par le caractère parcellaire de l'état civil de Bône. La seule solution, peu satisfaisante en terme de représentativité, fut donc de recenser l'ensemble des personnes présentes à la fois dans la liste de 1942 et dans au

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

moins un acte d'état civil.

Les personnes présentes uniquement dans la liste de 1942 ont été conservées, et cela pour deux raisons : tout d'abord, dans le but d'évaluer la représentativité des personnes renseignées dans l'état civil, en comparant les informations communes à tous (en particulier le type de prénom et les zones de résidence). Du fait de l'hétérogénéité de nos sources, cet exercice sera réalisé autant de fois que nous avons de sous-populations distinctes. Ici, pour ne pas alourdir le propos, nous nous contenterons d'un exemple relatif aux professions et au type de signature, premier thème abordé.

Pour cela, il faut prendre en considération l'ensemble des personnes nées avant 1891 (par la suite nous n'avons pas de renseignements relatifs aux professions) comparées aux personnes pour qui la profession, ou bien le type de signature sont renseignés.

Tableau 1 : Type de prénom pour les différentes sous populations

type prénom	Population profession		Population totale (<1891)		Population signature	
européen	13,49%	63	22,60%	179	10,03%	30
hébraïque	57,39%	268	48,74%	386	64,88%	194
judéo-arabe	29,12%	138	28,66%	227	25,08%	75
Total Résultat	100,00%	469	100,00%	792	100,00%	299

Tableau 2 : zones de résidence pour les différents échantillons⁷⁷

quartier	Population profession		Population totale (<1891)		Population signature	
Colonne Randon	12,28%	69	15,72%	125	12,57%	42
Faubourgs	1,96%	11	4,15%	33	1,50%	5
vieille ville	70,11%	394	63,27%	500	70,66%	236
ville nouvelle	15,66%	88	16,86%	134	15,27%	51
Total Résultat	100,00%	562	100,00%	792	100,00%	334

Il ressort que dans les deux sous-populations, les prénoms hébraïques sont surreprésentés, ainsi que les personnes qui résident dans la vieille ville. Ces éléments sont d'abord liés à la génération. En effet, sur l'ensemble du sous échantillon des professions seulement 47 personnes sont nés après 1880. Dans la plupart de nos études nous prendrons en considération le facteur générationnel, soit en se focalisant uniquement sur la fin du XIXe siècle, ou bien en étudiant explicitement les évolutions en fonction de la date de naissance.

En deuxième lieu, le fait de considérer l'ensemble de la population permet de mener une étude presque exhaustive sur les zones de résidence et le type de prénoms, au moins pour la fin de la

⁷⁷ Les différences en terme d'effectifs entre les deux tableaux (1 et 2) résultent des personnes qui ont changé de résidence pendant la période (il s'agit en réalité du même nombre de personnes comptabilisées deux fois par la base de données suite à leur déménagement). Ce biais certain n'a malheureusement pas pu être résorbé. Cela ne semble cependant pas modifier la structure de l'échantillon.

période. Pour les personnes nées après 1912, comme elles ne figurent pas dans l'état civil, un tirage aléatoire a pu être réalisé : sur les 93 pages, j'ai recensé toutes les sept pages les personnes concernées (dans une page, toutes les générations sont représentées).

Malgré les nombreux biais, le recours aux méthodes quantitatives s'avère indispensable dans notre perspective.

B) La presse de Bône

La presse est un outil privilégié pour appréhender les relations entre les différentes populations, et avoir un regard un peu décentré sur la communauté juive de Bône. Les journaux dans le constantinois et à Bône en particulier connaissent un véritable essor à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, favorisés par la loi sur la liberté de la presse de 1881. D'après la thèse de Pierre-Louis Montoy⁷⁸, la presse bônoise a été particulièrement prolifique puisque 52 titres sont apparus entre 1891 et 1900⁷⁹, sans compter les journaux qui existaient déjà. L'essor de la presse s'explique par la conjugaison de plusieurs facteurs qui éclairent aussi les causes de la diversité des journaux. Il est tout d'abord important de comprendre que : « *Le journal est considéré comme une marque de 'civilisation' au même titre que l'électricité, l'eau courante ou le chemin de fer*⁸⁰ » nous explique Pierre-Louis Montoy. Il s'ensuit que le prix de la presse baisse durant la période.

Par exemple, l'abonnement pour un an au *Courrier de Bône* passe de 14 francs en 1890 à 5 francs en 1896 (il s'agit des tarifs pour les bônois)⁸¹. Depuis les années 1870 et l'avènement de la IIIe République, la presse est très politisée. Elle se divise principalement en Algérie entre les radicaux et les opportunistes, majoritaires dans le champ politique. Or, le premier facteur de l'essor de la presse dans la période 1889-1902, découle justement de cette politisation qui est jugée outrancière par une partie de la population de la colonie. La naissance de journaux indépendants apparaît donc selon Pierre-Louis Montoy en réaction à la très forte politisation de la presse de l'époque. La presse indépendante souhaite se défaire des intérêts de ceux qu'on appelle les « politiciens », avec une volonté de se recentrer sur les intérêts de la colonie, ou plus généralement les intérêts régionaux. Cependant, en face de cette « presse apaisée », il y a aussi de nombreux titres, souvent éphémères, qui naissent des différentes crises de la IIIe République, respectivement la crise boulangiste, la vague antijuive, et la montée du nationalisme. Par exemple à Bône nous pouvons citer parmi les

⁷⁸ Montoy Pierre-Louis, *La presse dans le département de Constantine : 1870-1918*, Université de Provence, 1982, 2562 p.

⁷⁹ *Ibid.* p. 1122-1127.

⁸⁰ *Ibid.* p. 303.

⁸¹ *Ibid.* p. 1149.

journaux nés suite à la montée de l'antisémitisme : *Le Français* en 1896, *l'Avant Garde* en 1898 et *l'Antijuif Bonois* la même année, journal issu de celui à grand tirage le *Courrier de Bône*⁸². À l'inverse, on trouve aussi des journaux qui sont fondés en réaction aux journaux antijuifs comme *Le Toscin* à Bône en 1896⁸³. Mais dans le cadre de notre étude, ce type de presse polémique, ne nous intéresse pas directement, même s'il est important de noter que certains journaux, en particulier la *Gazette Algérienne*, tendent à instaurer un dialogue avec la presse antisémite. Dans notre perspective, les titres sélectionnés ne doivent pas être antisémites (au moins ouvertement) dans la mesure où ce type de presse, se nourrissant de préjugés totalement déconnectés du réel, ne peut qu'être discrédité et méprisé par la communauté juive. Or, nous souhaitons appréhender au contraire les points de contacts, les zones d'influences réciproques entre la communauté juive et les autres populations, en particulier européennes. De nombreux journaux ou magazines de Bône ont été numérisés (au moins partiellement) par la Bibliothèque Nationale de France (BNF) : *Bulletin de l'Académie d'Hippone*, *La Gazette algérienne*, *Liberté de Bône*, *L'Impartial*, *La Tribune*, *El Hack*, *Le Socialiste algérien*, *L'Avenir de l'Est*, *L'Action bônoise*... D'autres journaux sont présents dans leur version papier à la BNF, en particulier *Le Courrier de Bône* et *La Démocratie algérienne*.

Il est alors nécessaire de présenter brièvement les principaux journaux que nous serons amenés à étudier en profondeur. *La Gazette Algérienne* est un journal tri-mensuel qui apparaît en 1885 et qui existe jusqu'en 1901⁸⁴. Il s'agit d'un temps de parution relativement long au regard de nombres d'autres titres tirés un ou deux ans. Il est créé par Léon Lampronti, qui en est le propriétaire et le gérant du 5 avril 1885 au 17 janvier 1894. C'est un imprimeur de Bône qui appartient à une famille israélite d'origine italienne naturalisé en 1881. Cependant, ce journal ne se présente pas comme israélite, même s'il prend largement position en faveur de la communauté juive, en particulier durant la crise antijuive. Si *La Gazette algérienne* se dit indépendante se voulant un journal d'information et de défense des intérêts de la région, il n'en reste pas moins qu'elle soutient en général la municipalité de Bertagna (surtout à partir de 1896), et s'oppose à l'antisémitisme. Finalement, en 1900 le journal est vendu, et il change alors de nom et devient le 9 janvier 1901 : *L'Avenir de l'Est*⁸⁵. Les problèmes de sécurité, les questions économiques, l'inquiétude vis à vis des étrangers (Italiens et espagnols) sont des thèmes récurrents⁸⁶. *La Gazette algérienne*, bien que se voulant être un journal local, se penche aussi sur l'actualité algérienne dans son ensemble en faisant à partir de 1892 une revue de presse portant sur les journaux algériens⁸⁷. En 1886, selon la

82 *Ibid.* p. 315.

83 *Ibid.*

84 Pour le paragraphe suivant, je me suis appuyé sur la thèse de Montoy Pierre-Louis, *Ibid.* p. 1204-1206

85 *Ibid.* p. 400.

86 *Ibid.* p. 397-398

87 *Ibid.*

préfecture de Constantine *La Gazette Algérienne* tire 500 exemplaires, mais 250 exemplaires selon le *Progrès de l'Algérie* en 1888⁸⁸. Malheureusement, nous n'avons pas d'informations quant au tirage pour la suite de la période. Nous pouvons cependant relativiser un peu ces chiffres qui semblent assez modestes en comparaison avec des journaux comme le *Courrier de Bône* qui a un tirage moyen de 1600 exemplaires⁸⁹, ou encore *La Liberté de Bône* qui tire entre 800 et 2000 exemplaires⁹⁰.

Venons en alors à *l'Avenir de l'Est*, nouvelle dénomination de la *Gazette algérienne* à partir de 1901 et jusque dans les années 1930. Les dates de parution changent de nombreuses fois sur l'ensemble de la période (en général le mercredi et le samedi puis le jeudi et le dimanche). En 1904, d'après la préfecture de Constantine il aurait un tirage de 500 exemplaires. L'abonnement pour un an se monte à 10 francs à Bône en 1904. Il est important de noter que ce journal s'intéresse peu à la politique, même s'il soutient en général Gaston Thomson, élu opportuniste.

L'Impartial, s'inscrit aussi dans la veine des journaux indépendants⁹¹. Ce journal paraît entre décembre 1890 et octobre 1895. En 1890, il est tri-hebdomadaire et paraît les dimanches, mercredis, et vendredis, mais peu à peu les tirages s'espacent, et le journal tend à devenir un hebdomadaire en 1893 (imprimé le dimanche). Son tirage reste inconnu. On peut noter la présence dans la rédaction de journalistes comme Henri Torterue ayant déjà fait carrière dans la presse boulangiste⁹². Les sujets relatifs à la communauté juive divisaient au sein de la rédaction puisque F. X. Ucciani, rédacteur en chef entre le 23 juillet 1893 et le 1 octobre de la même année, a quitté la direction du journal pour rejoindre les antijuifs et offrir ses services au journal *Le Français* dont nous avons déjà fait mention. Il est intéressant de noter qu'entre le 17 janvier 1892 et octobre de la même année le siège du journal se trouve rue des Volontaires dans la maison Seyman, qui appartient à un membre de la communauté juive. Par la suite le bureau du journal déménage dans la rue Lemercier, dans la maison Salfati, c'est à dire les anciens bureaux de M. Achille Veil, tous deux membres de la commission administrative de la communauté juive. Le journal ne paraît pas prendre de positionnement politique, même s'il semble plus favorable aux opportunistes.

Enfin, *La Liberté de Bône* apparaît le 11 octobre 1888 et se maintient jusqu'en novembre 1892⁹³. *La Liberté de Bône* est tri-hebdomadaire et paraît le dimanche, le mercredi et le vendredi. La rédaction du journal est située au 4 rue Vieille Saint Augustin, dans la vieille ville. L'abonnement d'un an à *La Liberté de Bône* se monte à 7,20 francs à Bône et à 9 francs pour le reste de l'Algérie

88 *Ibid.* p. 1205

89 *Ibid.* p. 1148

90 *Ibid.* p. 1282

91 Pour le paragraphe suivant je me suis appuyé sur la thèse de Pierre-Louis Montoy, *Ibid.* p. 1329-1332

92 *Ibid.*

93 Pour ce paragraphe voir *Ibid.*, p. 1281-1286.

en 1891⁹⁴, ce qui est nettement plus cher que *La Gazette Algérienne*. Cependant, *La Liberté de Bône* est diffusée assez largement à Bône même mais aussi dans les villes environnantes (Guelma, Souk-Arhas), puisque le journal tire autour de 2000 exemplaires par jour de parution en septembre 1890⁹⁵. Ce tirage toucherait donc potentiellement (car nous n'avons pas le nombre de ventes réelles) 6,7% (2000/30052*100) de la population totale de la ville de Bône estimée à 30 052 habitants en 1891⁹⁶, c'est à dire beaucoup plus si nous considérons qu'un journal est échangé entre voisins et amis, sans parler du fait que la population estimée ici comprend des enfants, des couples... Il est important de noter que nous avons ici affaire à un journal radical, qui s'oppose aux Opportunistes. *La Liberté de Bône* a même soutenu le boulangisme en 1889. Le journal ne considère donc pas la communauté juive sous des jours les plus favorables, avec parfois des accents antisémites.

94 *Ibid*, p. 1283.

95 *Ibid*, p. 1282.

96 Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord africain : études démographiques sur les israélites du département de Constantine*, Arno Natanson, Paris, 1932, p. 172.

Préambule 2 : Colonisation et communautés juives d'Algérie, rappel des enjeux globaux

1. La France en Algérie et la politique menée vis à vis des autochtones (1830-1870)

La conception d'une colonie intégrée à la métropole naît lentement, et ne s'applique pas concrètement pour l'ensemble de la population musulmane jusqu'à l'indépendance. Il est important de s'arrêter sur la politique de naturalisation des autorités françaises durant la période afin prendre conscience de l'exception qu'a constitué la naturalisation collective des juifs d'Algérie le 24 octobre 1870. Les troupes françaises arrivent en Algérie en 1830, sous la Restauration, mais la guerre contre les hommes d'Abdel Kader fait rage jusqu'à leur reddition en 1847. Par la suite, la situation tend à se stabiliser malgré de nombreuses poches de résistance. Les autorités décident de rester en Algérie, sans avoir pour autant de projet défini. Entre 1830 et 1870 l'Algérie demeure sous contrôle militaire. Pourtant, toutes les populations demeurant dans les territoires conquis par la France, sont considérées comme Françaises depuis l'Ordonnance royale du 24 février 1834 qui annonce officiellement l'annexion de l'Algérie. Cependant, la nationalité française (définie par le code civil en 1803), caractérisée par le lien entre naturalisation et droit individuel, est totalement vidée de son contenu comme nous l'explique Patrick Weil⁹⁷. Les musulmans comme les juifs entre 1830 et 1870, sont en réalité des « sujets » français. Ils sont de nationalité française, mais ne bénéficient d'aucun des droits qui en découle. Sur le plan civil et religieux, le Coran reste le socle juridique pour les musulmans, la France s'étant engagé en 1830 dans l'acte de capitulation signée par le Bey d'Alger « à ne pas porter atteinte à la liberté des habitants de toute classe et à leur religion »⁹⁸. Mais il y a de plus en plus d'écarts à cette règle. L'ensemble de ces « exceptions » a abouti à l'élaboration progressive dans les années 1870 d'un Code de l'indigénat⁹⁹ légalisant les nouvelles normes juridiques¹⁰⁰ s'appliquant spécialement aux musulmans.

L'arrivée de Napoléon III au pouvoir en 1852 marque un véritable tournant dans la manière de

97 Weil Patrick, « Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée » in *La Justice en Algérie 1830-1962*, La Documentation française, Collection Histoire de la Justice, Paris, 2005, p. 95-109

98 Vatin Jean-Claude, *L'Algérie politique. Histoire et société*, Paris, Presse de la FNSP, 1975, p. 133, rapporté par Patrick Weil, *op. cit.* p. 2.

99 *Ibid.*

100 Des restrictions aussi variées que: « réunion sans autorisation; départ du territoire de la commune sans permis de voyage; actes irrespectueux, propos offensants envers un agent de l'autorité... » Patrick Weil *op. cit.* p. 2

concevoir la colonisation. L'empereur est assez favorable aux Arabes qu'il souhaite protéger de l'appétit des colons, en limitant les expropriations. Sous le Second Empire, l'accès à la citoyenneté française pour les « indigènes » juifs et musulmans est rendu possible par le Sénatus Consulte du 14 juillet 1865. La possibilité d'avoir la naturalisation de plein droit implique la renonciation au statut personnel, c'est-à-dire au droit coranique ou mosaïque comme socle juridique. Le candidat à la naturalisation doit respecter le Code Civil, ce qui implique par exemple la renonciation à la polygamie¹⁰¹. Les musulmans peuvent aussi servir dans l'armée à partir de 1866. La défaite de 1870 et l'avènement de la IIIe République mettent fin à cette politique assez conciliante. La IIIe République consacre l'idéologie coloniale qui se fait un devoir de « civiliser » les peuples jugés moins développés. Ainsi, Jules Ferry n'hésite pas à déclarer devant la chambre des députés le 28 juillet 1885 « *Les races supérieures ont le devoir de civiliser les races inférieures* ». Après 1871 et la défaite de Mokrani, meneur de la révolte Kabyle, le régime militaire prend fin, et l'Algérie septentrionale est intégrée administrativement à la France avec la création des trois départements autour d'Oran, d'Alger et de Constantine. Il s'ensuit une augmentation des expropriations, et une forte accélération de la colonisation. Cette hausse de l'oppression entraîne des mécontentements parmi la population arabe, qui se traduisent par de nombreuses révoltes : en 1871 en Kabylie (la répression fait plus de 2000 morts), en 1876 avec la révolte d'El Amri, en 1879 le soulèvement des Aurès, en 1881 le soulèvement dans le sud de l'oranaï... Nous constatons ici un premier paradoxe. Comment appréhender le fait qu'au moment même où les « indigènes » musulmans voient leur situation se dégrader, les « indigènes » juifs accèdent à la citoyenneté française? Cette politique coloniale à deux vitesses pose en effet question. Il y avait à l'époque la croyance dans le fait que l'Algérie puisse être peuplée par une majorité d'Européens. Or, cette croyance se heurtait aux faits, dans la mesure où l'Algérie n'attirait pas les Français. Dès lors, les juifs ont été considérés par certains milieux, comme une population autochtone qui pourrait passer dans le « camp » des Européens à travers l'accès à la citoyenneté. Mais alors pourquoi avoir choisi les juifs, et pas d'autres minorités comme les Kabyles par exemple? Et sur quels critères pensaient ils (Gambetta, Crémieux...) que cette communauté allait véritablement jouer le jeu de l'intégration? Pour répondre à ces questions, il est maintenant nécessaire de se pencher sur un précédent en terme d'émancipation, celui des juifs de métropole.

101 *Ibid.* p. 7 Patrick Weil souligne que le respect du code civil rend caduque quatre autres pratiques de l'Islam outre la polygamie qui sont : le droit de *djebr*, ie la possibilité pour le père de marier son enfant jusqu'à un certain âge, la possibilité de rompre un mariage, la loi qui permet de reconnaître la filiation légitime à un enfant dans les dix mois après sa naissance et jusqu'à cinq ans après le divorce, « le privilège des mâles en matière de succession ».

2. Histoire des juifs en France : un modèle d'émancipation?

Pour mieux comprendre ce phénomène d'émancipation et ses conséquences, il est nécessaire de revenir rapidement sur le contexte de l'émancipation des juifs de France qui a précédé d'à peine un siècle le décret Crémieux. L'émancipation correspond à l'accès à la citoyenneté dans l'ensemble de l'application des droits et des devoirs. Il s'agit d'accepter les droits et les devoirs de tous et en même temps laisser de côté certaines spécificités, renoncer à s'affirmer comme radicalement différent¹⁰². En 1789, il y a 40 000 juifs en France (ce qui est comparable à la situation algérienne dans les années 1870) et il existe des « Nations juives » en marge du royaume (en Alsace, en Provence et dans le sud ouest). Ces entités possèdent une autonomie fiscale totale, une certaine autonomie judiciaire, mais ne sont pas reliées entre elles¹⁰³. Avec la Révolution Française les principes d'égalité, d'universalité et de liberté sont adoptés. Ce phénomène a aussi des répercussions dans le monde juif avec l'influence de la *Haskala*. Il s'agit d'un courant philosophique qui tout en s'inspirant des principes développés par les Lumières¹⁰⁴, reste dans le cadre cognitif du judaïsme. La *Haskala* milite en faveur de l'entrée des juifs dans la cité, ce qui implique de rompre avec certains éléments de la tradition jugés incompatibles avec la civilisation occidentale. Les idées développées par ce courant¹⁰⁵ sont reprises par Mirabeau dans son ouvrage de 1787: *Sur Moïse Mandelssohn et la réforme politique des juifs*. Les écrits de l'abbé Grégoire¹⁰⁶ ont aussi de très fortes répercussions sur le statut futur des juifs, qu'il défend personnellement devant l'Assemblée Nationale Constituante.

Cependant, des exigences sont avancées en contrepartie de l'octroi du statut de citoyen. Pour qu'il y ait émancipation politique, on demande aux juifs une émancipation intellectuelle, c'est à dire de se défaire de leur traditions avec la volonté d'une certaine assimilation sociale¹⁰⁷. Ce processus est appelé « régénération » et implique une situation d'infériorité. Le critère d'appréciation central

102 Bensimon Doris « L'émancipation et la spécificité de l'identité juive française: les discours sur la régénération et ses conséquences » in Tollet Daniel (éditeur scientifique) (colloque), *Politique et religion dans le judaïsme moderne, des communautés à l'émancipation*, Actes du colloque tenu en Sorbonne le 18-19 novembre 1986, Centre d'études juives de Paris-Sorbonne, Presse de l'université de la Sorbonne, Paris, 1986, 191 p.

103 Oliel-Grautz Eveline, « L'émancipation des juifs de France », in Germa Antoine, Lellouch Benjamin, Évelyne Patlagean (dir.), *Les juifs dans l'histoire, de la naissance du judaïsme au monde contemporain*, Champ Vallon, Paris, 2011, 917 p.

104 Les « principes des Lumières » ici font référence à la centralité de la raison et à l'émergence de l'homme universel et abstrait qui ouvrent les portes de l'émancipation aux juifs. Le recours au terme général « Lumière » est bien sûr abusif, mais nous ne pouvons pas dans ce cadre entrer dans le débat historiographique autour de cette question complexe.

105 On retrouve en particulier la première revendication d'une égalité politique, d'une intégration totale, et non plus d'une simple tolérance chrétienne.

106 *Essais sur la régénération physique, morale et politique des juifs*, 1788.

107 « L'assimilation sociale est le processus par lequel un ensemble d'individus, habituellement une « minorité », et/ou un groupe d'immigrants se fond dans un nouveau cadre social, plus large, qu'il s'agisse d'un groupe plus important, d'une région ou de l'ensemble d'une société », Eisenstadt Shmuel Noah, « assimilation sociale », *Encyclopædia Universalis*.

est le degré d'attachement aux valeurs traditionnelles religieuses et culturelles, dans la mesure où les penseurs révolutionnaires soutiennent que l'esprit communautaire est contraire aux principes de la démocratie. Le « juif » doit être considéré comme un individu, indépendamment de son environnement communautaire, pour qu'il puisse devenir un citoyen, ce qui impose un processus d'individualisation. Nous retrouvons ce principe dans la déclaration de Clermont-Tonnerre lors d'un débat sur la question juive du 21 au 24 décembre 1789 à l'Assemblée Nationale Constituante : « *Il faut refuser tout aux juifs comme nation, et tout accorder aux juifs comme individus; il faut méconnaître leurs juges, ils ne doivent avoir que les nôtres* ». Cette déclaration résume le passage du juif à l'israélite : le terme « juif » était à l'époque connoté, le groupe désigné ainsi n'était pas considéré comme Français, d'où la diffusion du terme « israélite » qui fait référence à une religion et non à un peuple¹⁰⁸. Ces évolutions se concrétisent dans le décret du 27 septembre 1791 qui permet une émancipation générale (après une mesure spécifique pour les juifs « portugais » du sud-ouest le 28 janvier 1790). Tous les juifs deviennent des citoyens actifs. Cela entraîne la fin de la *kehila*, de la communauté, et le début d'une intégration de la population juive qui se poursuit tout au long du XIXe siècle. Napoléon met en place en février 1807 le Grand Sanhédrin composé de 71 membres religieux et laïcs, afin de connaître le degré d'attachement à la patrie des israélites, de trancher la question des mariages mixtes, et de l'usure... Les représentants des communautés juives doivent défendre les acquis de l'émancipation tout en respectant la *halakha*, la loi juive. Il s'ensuit le 15 mars 1808 la création du consistoire central qui, en donnant un rôle prépondérant aux laïcs, joue un rôle déterminant dans les évolutions du judaïsme français durant le XIXe siècle. L'émancipation des juifs de France a pour conséquence des transformations dans l'éducation religieuse et culturelle. Au milieu du XIXe siècle la communauté juive est en cours d'intégration dans une période où l'antisémitisme est assez faible. L'accès à des professions dans la fonction publique, ou bien dans la magistrature, permet une hausse du niveau de vie. Il s'ensuit aussi une nette baisse de la pratique religieuse, alors que l'accent est mis sur toutes les dimensions universalistes de la religion. Nous comprenons alors que pour ces israélites métropolitains, il était inadmissible que leur coreligionnaires d'Algérie n'aient pas le même statut qu'eux, d'autant plus que les effets positifs de l'émancipation étaient récents en 1870. Ce précédent, mais aussi l'attachement affiché des juifs d'Algérie vis à vis de la France, poussent certaines élites républicaines à donner la citoyenneté française à une population qui reste éloignée culturellement des juifs métropolitains. Il ne s'agit cependant pas d'une mesure soudaine, mais bien d'un processus qui a commencé avec l'arrivée des Français en 1830.

108 Schwarzfuchs Simon , *Du juif à l'israélite, Histoire d'une mutation*, Fayard, 1989, p. 328.

3. Les juifs d'Algérie avant et au début de la présence française : une évolution rapide

Les Français trouvent une population juive pauvre pour sa grande majorité. Les juifs sont la seule minorité non musulmane au Maghreb, et ils représentent autour de 3% de la population. Mais il s'agit d'une minorité visible car urbaine, qui joue souvent le rôle d'intermédiaire entre les Arabes et les Européens. Au milieu du XIXe siècle, la communauté juive d'Algérie représente 15000 âmes (sur 3 millions d'habitants dans le pays), ce qui fait d'elle la plus modeste du Maghreb¹⁰⁹. Il est important de souligner qu'au début de la présence française, il n'existait pas de « *judaïsme algérien* », mais bien des « *communautés indépendantes les unes des autres* »¹¹⁰. Elles étaient concentrées dans leur grande majorité dans les villes du nord du pays. Entre 80 et 90% des juifs d'Algérie vivaient dans les villes d'Alger, Oran, Constantine et Tlemcen lors de la conquête¹¹¹. Les juifs ont bien accueilli l'arrivée des troupes françaises en général (sauf parfois dans la région de Constantine), qui les mettaient juridiquement sur un même pied d'égalité avec les musulmans (dans le cadre de l'indigénat). En effet, les juifs subissaient une domination humiliante (comme toutes les communautés non musulmanes et monothéistes du Maghreb) sous le statut de *dhimmi* qui est la condition des minorités religieuses du Livre sous l'Islam. Les juifs sont « protégés », mais inférieurs, sous la responsabilité directe du Bey en contrepartie d'impôts particuliers. La *dhimma* s'inspire du pacte d'Umar mis en place par le calife Omeïyade Umar 2 (717-720), même si nous pouvons en retrouver trace précédemment en particulier dans les lettres régissant le statut des chrétiens de Syrie du calife Omar Ibn Al-Katthâ (634-644), un proche de Mahomet. Ce statut entraîne un ensemble de restrictions visant à montrer l'infériorité des juifs : comme l'interdiction de se déplacer à cheval, de porter des armes, ou de porter des habits de couleur verte (symbole de l'Islam), mais aussi l'impossibilité de construire des lieux de culte plus hauts que ceux des musulmans. S'il y avait un contentieux entre un juif et un musulman, la parole de « l'infidèle » n'avait aucune valeur devant le tribunal. Cependant, le statut de la *dhimma* permettait une gestion totalement autonome du culte et de la justice rabbinique.

Les Français découvrent donc une population qui diffère assez largement des communautés juives de métropole¹¹². Les juifs d'Algérie sont culturellement assez proches des populations arabes

109 25 000 à 30 000 juifs en Tunisie sur un million d'habitants, et 100 000 au Maroc sur 5 millions d'habitants à la même époque.

110 Shwarzfuchs Simon, « Le modèle consistorial » in Trigano Shmuel (dir.), *L'Identité des juifs d'Algérie: une expérience originale de la modernité*, Paris, Ed. du Nadir de l'Alliance Israélite Universelle, 2003, p. 74

111 *Ibid.* p. 76.

112 Nadjari David, « L'émancipation à « marche forcée » : les juifs d'Algérie et le décret Crémieux », *Labyrinthe*, [En ligne], 28 | 2007.

musulmanes. La société traditionnelle juive, en plus des prescriptions religieuses communes à tous les juifs, partage une base culturelle avec les autres ethnies nord africaines, en particulier certaines croyances en marge de la religion. Religion et croyances hétérodoxes, sont souvent mêlées voire confondues (comme par exemple la croyance dans le mauvais œil, l'interprétation et la conjuration des rêves). Il s'ensuit un ensemble de pratiques, souvent des rites protecteurs qui s'inscrivent dans un climat particulièrement anxiogène (forte mortalité des enfants, relations avec les populations musulmanes parfois difficiles...). Cependant, des spécificités juives subsistent. Nous pouvons noter tout d'abord la place prépondérante de l'étude des textes religieux (principalement pour les hommes) parmi ces communautés. Il s'ensuit un niveau d'éducation plus important des populations juives. Ainsi, l'historienne américaine Élizabéth Friedman rapporte qu'entre 1872 et 1889, le taux d'alphabétisation des hommes juifs de la ville de Batna, au sud ouest de Constantine, est de 75% contre 10% pour les hommes musulmans¹¹³.

Malgré cette proximité et cet enchevêtrement culturel, très rapidement les deux communautés ne sont pas soumises à la même évolution, ou du moins pas avec la même rapidité. La population juive connaît un traitement particulier avec le début d'un processus d'intégration d'abord proposé puis imposé. L'autorité française agit dans l'optique d'un alignement des institutions algériennes sur le système de la métropole, en particulier pour ce qui est des juifs. La suppression des tribunaux rabbiniques et la mise en place des consistoires le montrent largement. En 1834, les tribunaux rabbiniques n'ont plus en charge les questions civiles. En 1836, les *moqqadem*, qui sont les représentants de la communauté juive envers les chefs musulmans, et maintenant envers les nouveaux maîtres du pays, sont supprimés. En février 1841, même les questions religieuses (qui englobent les mariages et les divorces) ne relèvent plus des responsables rabbiniques, mais des seules juridictions françaises¹¹⁴. Il existe une pression de la part du Consistoire français (et plus généralement de la part d'une bourgeoisie intégrée) pour créer une institution similaire en Algérie dans le but « d'émanciper » ces populations. C'est particulièrement le cas pour Adolphe Crémieux (1796-1880)¹¹⁵. Il s'ensuit, en novembre 1845, la création d'un consistoire à Alger. Les rabbins doivent donc désormais aller dans des séminaires dépendant du consistoire, marginalisant ainsi les élites rabbiniques locales. Ces consistoires sont chargés d'encadrer le culte mais ils doivent aussi mener une « action civilisatrice »¹¹⁶ c'est à dire veiller à la scolarisation des enfants, promouvoir des professions utiles. Cette politique ne vise pas seulement à apporter la civilisation française, mais se

113 Friedman Elizabeth, *Colonization and after... op. cit.* p. 49.

114 Allouche J-L, Benayoun Joëlle *Les juifs d'Algérie : mémoires et identités plurielles... op. cit.*

115 Adolphe Crémieux est un avocat qui devient député en 1830 sous le règne de Louis Philippe. Il est ministre de la justice en 1848, il signe le décret d'abolition de l'esclavage. Il défend l'ensemble des causes juives et il souhaite que l'Algérie soit totalement assimilée à la France. Crémieux est aussi à l'origine de l'Alliance israélite universelle qu'il préside de 1863 à sa mort en 1880. Dans le même temps, il entre à l'Assemblée Nationale de 1871.

116 Terme utilisée par le consistoire, influencé par l'idéologie coloniale

présente aussi comme un retour à la tradition juive jugée authentique par le Consistoire central. Des rapports de plus en plus intenses se développent donc entre les communautés des deux rives de la Méditerranée, en particulier du fait de l'arrivée de rabbins Alsaciens ou Lorrains en Algérie, ce qui n'est pas sans créer des tensions importantes. L'institution consistoriale devient le vecteur central de la transformation de ces communautés, véhiculant un message national autant qu'un message religieux, dans le but de réaliser une synthèse harmonieuse entre « la civilisation et la religion » pour reprendre de la titre du livre de Valérie Assan (Assan Valérie, 2012).

En 1867, le rattachement du consistoire d'Algérie à celui de France devient effectif. Parallèlement, les revendications d'émancipation des juifs d'Algérie se font entendre en France comme en Algérie et se traduisent par des avancées concrètes. En 1858, les juifs ont le droit d'élire un conseiller général par province. En 1860, ils peuvent servir dans la milice. Napoléon III se rend en Algérie la même année : les juifs réclament leur naturalisation à l'aide d'une pétition signée par 10 000 personnes. Le 14 juillet 1865, musulmans et juifs sont considérés comme « sujet français », c'est à dire qu'ils peuvent servir dans l'armée, et obtenir (en la demandant) la citoyenneté française à part entière. Entre 1865 et 1870, il y eut seulement 137 cas de naturalisation sur une population juive de 34 000 âmes¹¹⁷, ce qui témoigne d'un réel attachement aux lois traditionnelles et illustre bien la déclaration de Crémieux la veille de la promulgation du décret : « *Ne leur dites pas : soyez français si vous voulez, car volontairement ils n'abandonneront pas la loi de Dieu* ». Cependant sur la même période, seulement 99 musulmans se font naturaliser pour une population cinq fois supérieure en nombre, ce qui montre bien que la population juive est davantage attirée par le mode de vie français¹¹⁸. Le décret Crémieux qui donne la citoyenneté française aux juifs d'Algérie, est signé le 24 octobre 1870 par Crémieux, Gambetta et d'autres figures de la IIIe République naissante. Les notables arabes approuvent cette décision dans leur grande majorité. Les partis de droite par contre, y sont opposés, les juifs étant largement républicains, et ayant la réputation de voter en groupe, suivant les conseils du consistoire. Le décret Crémieux a touché 34 574 juifs d'Algérie représentant 13,5% de la population non musulmane. On peut alors peut rapidement revenir sur les raisons¹¹⁹ de cette politique intégratrice. Tout d'abord, le décret Crémieux apparaît comme une réponse à l'échec du sénatus-consulte de 1865 qui facilite l'accès à la naturalisation. Qui plus est, depuis le 23 février 1841, les juges de la métropole ont remplacé les rabbins même dans les affaires relatives aux divorces. Or, ces magistrats connaissent très mal la loi mosaïque et souhaitent que les juifs deviennent des citoyens à part entière afin qu'ils puissent tomber sous le coup de la loi de la

117 Blevis Laure, « En marge du décret Crémieux. Les juifs naturalisés français en Algérie (1865 - 1919) » *Archives Juives*, 2012/2 Vol. 45, p. 51.

118 *Ibid.*

119 Renucci Florence, « Le débat sur le statut politique des israélites en Algérie et ses acteurs » (1870-1943) CNRS-Lille 2 Centre d'Histoire Judiciaire.

République. Enfin, les élites républicaines pensent que les juifs veulent avoir une communauté de destin avec la « patrie de la liberté », et elles ne font pas de réelle distinction par rapport aux israélites en voie d'assimilation qu'elles côtoient en métropole. Dès lors, la naturalisation des juifs permet la fixation d'une population fidèle dans la colonie, compensant ainsi la faible émigration de colons français. Cependant, dès le 21 juillet 1871, le gouvernement Thiers propose un projet d'abrogation du décret Crémieux du fait de la réaction hostile des « Français d'origine ». Le projet de loi avorte, refusée par l'Assemblée Nationale, en grande partie du fait de l'influence de la banque Rothschild sollicitée par l'État pour le paiement des frais des dédommagements de guerre imposés par les Allemands¹²⁰. Mais, le décret Lambrecht d'octobre 1871 amène des restrictions au décret Crémieux en précisant quels sont les juifs touchés par la naturalisation collective. Il s'agit uniquement des individus nés dans les territoires administrés par la France en 1871. De fait, la conquête du Mzab en 1882 implique un questionnement quant au statut des juifs mozabites. Ils accèdent finalement à la citoyenneté française le 28 juillet 1961, peu de temps avant l'indépendance.

120 Pervillé Guy, *La France en Algérie, 1830-1954*, Vendémiaire, 2012. p. 93

I] Structures sociales : alphabétisation, professions et habitat dans la communauté juive de Bône

Dans les sociétés coloniales, les caractéristiques sociales diffèrent largement selon le groupe ethnique et religieux. La place intermédiaire des juifs entre les Européens et les musulmans doit être comprise comme le produit d'une alchimie complexe entre ouverture et maintien des barrières traditionnelles. Rappelons qu'à Bône à la fin du XIXe siècle, les Européens sont entre 15 000 et 25 000, les musulmans entre 5000 et 10 000, et qu'il y a entre 600 et 1200 juifs, pour une population totale oscillant entre 20 000 et 30 000 personnes. Il est probable que le degré de perméabilité entre ces groupes diffère selon la place des individus dans la structure sociale. La stratification sociale renvoie au découpage de la société en groupes sociaux homogènes car partageant certaines caractéristiques sur le plan de leur fonction, de leur revenu, de leur culture, de leur mode de vie... Il s'ensuit une répartition différenciée des ressources (du prestige, des pouvoirs et de la richesse...). Ainsi, pour l'anthropologue Georges Balandier : « *Toute société impose un ordre résultant de hiérarchies complexes et imbriquées, toute société assure une répartition inégale des biens, du pouvoir et des signes exprimant le statut.*¹²¹ » Dès lors : « *la stratification sociale peut être définie comme un arrangement ordonné incorporant les hommes, les richesses, les pouvoirs et les symboles.*¹²² » Étudiant le processus qui conduit une société de la tradition vers la modernité, il remarque une diminution des inégalités liées aux données qui paraissent immuables, naturelles comme l'âge le sexe, l'ethnie... auxquelles sont substituées des inégalités en terme de statut ou de richesse. Aussi, il nous a semblé intéressant de traiter ensemble un certain nombre de questions relatives aux professions, à l'alphabétisation et aux zones de résidence. Ces trois éléments qui fonctionnent comme révélateurs de la structure sociale, sont étroitement liés. Par exemple, certains travaux ont mis en évidence que l'accès à de nouvelles professions pour les juifs fut un vecteur important de modernité en Algérie, renforçant les liens avec les non juifs, et contribuant à l'acquisition de nouveaux savoirs¹²³. A partir de ces prémices, nous pouvons supposer que les transformations sur le plan de l'alphabétisation, de la sphère professionnelle et des zones d'habitat joueraient le rôle matrice pour d'autres changements au sein de la famille ou de la sphère communautaire.

121 Balandier Georges, *Anthropo-logiques*, Paris LGF, 1974, p. 139.

122 *Ibid.* p. 146.

123 Benayoun Joëlle Allouche, « Le rôle des femmes dans le devenir français des juifs d'Algérie, Ancrages traditionnel et désir de modernité » in Trigano Shmuel, *L'identité des juifs d'Algérie: une expérience originale de la modernité*, éd. Du Nadir (A.I.U.), Paris, 2003, 216 p.

Le questionnement sous-jacent à cette hypothèse peut se résumer ainsi : pouvons nous établir des correspondances entre alphabétisation, éducation et professions ? Peut on noter une évolution sur la période ? Cette partie nous conduit aussi à questionner les influences respectives des logiques ethniques et sociales dans société bônoise. Nous aurions pu traiter ensemble tous ces éléments. Cependant, dans un souci de clarté et du fait de temporalités différentes, nous avons choisi de les séparer.

1. Alphabétisation et scolarisation

La question de la scolarisation et de l'alphabétisation est centrale dans la mesure où elle joue un rôle prépondérant dans le processus d'acculturation. La scolarisation intervient dès le plus jeune âge et marque profondément la socialisation primaire. De plus, le combat contre l'analphabétisme en milieu colonial est perçu par les autorités de la même manière que la lutte contre une épidémie ou d'autres tares¹²⁴. Il s'agit donc d'un enjeu important. Les hommes juifs d'Afrique du Nord sont massivement alphabétisés, connaissant l'hébreu à travers l'étude des textes sacrés. Les femmes au contraire, ne savent en général ni lire ni écrire. On note ainsi des similitudes avec la situation décrite par François Furet en Europe. Historiquement, il existe un lien entre religion et alphabétisation, notamment dans le judaïsme qui encourage l'étude de tous les hommes et pas seulement d'une élite. De même, l'urbanisation tend à favoriser la maîtrise de l'écrit. Le maillage éducatif est plus dense dans les villes et de nombreux métiers exigent cette compétence. Or nous savons que le juifs en Algérie se concentrent dans les grandes villes du pays. De plus, les réformes de Jules Ferry en 1881 rendant l'école obligatoire, laïque et gratuite concernent directement la population juive naturalisée par le décret Crémieux en 1870. Si ces réformes ne font qu'accélérer un processus déjà bien entamé, il n'en reste pas moins que cette évolution acquiert un caractère de masse. En France, c'est au tournant du XIXe et du XXe siècle que l'alphabétisation connaît une progression majeure. Dans ce cadre il est nécessaire de s'interroger sur l'alphabétisation et la scolarisation de la population juive de Bône. Afin de mesurer ce phénomène, nous nous appuyons sur les signatures de pétitions ou d'actes d'état civil. François Furet a souligné en effet que : « *La capacité à signer renvoie bien à ce que nous appelons aujourd'hui l'alphabétisation qui comporte lecture et écriture.*¹²⁵ » Cependant, ces liens entre signature et alphabétisation ne sont pas

124 Cerbelle Sophie, *L'alphabétisation au Maroc. Injonction internationales, politique nationale et effets sur le terrain*, Thèse de doctorat en Science de l'éducation sous la direction de Catherine Agulhon, Paris 5, 2010, p. 49.

125 Furet François, Sachs Wladimir, « La croissance de l'alphabétisation en France (XVIIIe-XIXe siècle). » In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 29e année, N. 3, 1974. p. 721.

univoques. Pour Roger Chartier¹²⁶, la signature ne nous renseigne pas directement sur la maîtrise du français écrit et oral, mais donne simplement des indications générales. Toutes les personnes qui signent n'écrivent pas forcément. A l'inverse, la signature peut être considérée comme le stade ultime de l'alphabétisation. Enfin, d'autres personnes savent lire mais ne signent pas.

A) Nette progression de l'alphabétisation en français entre 1870 et le début du XXe siècle

Au milieu du XIXe siècle, la connaissance du français ne progresse que lentement, en particulier dans le département de Constantine, et cela même parmi les cadres communautaires. Ainsi, dans une lettre du grand rabbin Cahen de Constantine au président du consistoire central, datée du 15 décembre 1868, il est rapporté que : « *Le président Attali [de la communauté de Constantine] ne sait ni lire ni écrire notre langue qu'il ne comprend même pas... C'est notre secrétaire catholique qui dirige les affaires de la communauté.*¹²⁷ » Il est donc attesté qu'en 1868, la majorité des membres du consistoire de Constantine ne comprennent pas le français, et ne savent pas l'écrire. A Bône, les conditions paraissent similaires. Il s'avère, d'après Robert Attal, que les membres des communautés constantinoises aient pris l'habitude de s'adresser directement au consistoire pour régler des affaires personnelles (comme les problèmes de financement des études des enfants, la recherche d'un emploi, pour obtenir un poste ou une aide financière) ou collectives ce qui explique la présence de nombreuses pétitions donnant de précieux renseignements sur le type de signatures utilisées¹²⁸. Ainsi, le 25 mai 1868 un groupe de 60 personnes envoient une pétition au consistoire central suite à un différent entre deux dirigeants de la communauté : l'un soutenu par le consistoire, l'autre s'y opposant. L'ensemble des protagonistes ont signé en hébreu. Selon Robert Attal, il s'agit de : « *la majorité du public concerné puisque la communauté bonoise compte 100 foyers*¹²⁹ », et seul les hommes signent. Dans ce cadre, il est important de noter qu'il s'agit des signataires hostiles au candidat du consistoire. Ces personnes sont relativement aisées puisque Robert Attal comptent parmi elles 24 négociants, six rentiers, quatre bijoutiers... 24 ans plus tard, en 1892, une pétition en faveur du rabbin Stora rassemble 218 signatures, dont 160 en français¹³⁰. Les autres sont en hébreu. Ainsi, 77% des personnes qui ont signé cette pétition ont

126 Chartier Roger, Julia Dominique, Compère Marie-Madeleine, *L'éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Sedes, 1976, 304 p.

127 Attal Robert, *op. cit.* p. 38.

128 Attal Robert, *op. cit.* p. 83.

129 Attal Robert, *op. cit.* p. 36.

130 AN, F 19 11156, Dossier du Rabbin Stora, lettre du préfet de Constantine au gouverneur général, 3 août 1892.

utilisé l'alphabet latin, et 33% l'hébreu. Nous retrouvons la même progression du français à travers les actes d'état civil, mais dans des proportions différentes du fait du type de source. Nous nous focaliserons principalement sur les hommes, dans la mesure où les femmes sont sous représentées dans notre échantillon au début de la période, et que les différences entre les sexes sont très importantes.

Tableau 1 : Type de signature et sexe (1870-1912)

	Femmes	Hommes	Total Résultat	Effectifs
français	47,69%	74,46%	68,58%	208
hébreu		16,45%	12,84%	38
ne sait pas	52,31%	9,09%	18,58%	53
Total Résultat	100% (67)	100% (232)	100,00%	299

A la fin du XIXe siècle, aucune femme de notre échantillon ne signe en hébreu, alors que c'est le cas de 16,5% de la population masculine sur l'ensemble de la période. Elizabeth Friedman fait le même constat pour la communauté juive de Batna¹³¹. Qui plus est, 52% des femmes ne savent pas signer, alors que c'est le cas de seulement 9% des hommes. En comparaison, à Batna, dans les années 1870 et 1880, 94% des femmes et 24% des hommes ne savent pas signer¹³². Ces résultats ne sont pas étonnants dans la mesure où la ville de Bône est davantage soumise à l'influence européenne. La progression du français dans la population masculine semble confirmée par la signature des actes d'états civils. Alors qu'entre 1871 et 1890¹³³ 67,5% des hommes signent en français, c'est le cas de 92% d'entre eux entre 1891 et 1915. L'hébreu est largement délaissé : alors qu'il représentait 24,5% des signatures masculines entre 1871 et 1890, cette proportion tombe à 3,5% entre 1891 et 1915. Dans le même temps l'analphabétisme déjà relativement bas au début de la période, continue à reculer. Elizabeth Friedman souligne à l'échelle de la communauté juive de Batna qu'avant les années 1870, les individus qui ne savaient pas écrire en français signaient en hébreu, alors que par la suite, ces individus ont davantage tendance à ne pas signer du tout. Ce phénomène existe peut être aussi à l'échelle de la communauté juive de Bône, mais il est impossible pour nous le déceler, d'autant plus que la proportion de personnes qui disent ne pas savoir signer ne fait que diminuer.

Tableau 2 : Type de signature en fonction de l'année de signature de l'acte (hommes)

131 Friedman Elizabeth, *op. cit.* p. 104.

132 *Ibid.*

133 La période « Avant 1870 » figure à titre illustratif, car nous ne disposons que de 28 signatures d'actes antérieurs à 1870, ce qui ne permet pas de mener des analyses fiables, même si les résultats correspondent a priori.

	français	hébreu	ne sait pas	Total Résultat	Effectifs
Avant 1870	57,69%	26,92%	15,38%	100,00%	26
1871 1890	67,54%	24,56%	7,89%	100,00%	114
1891 1915	91,95%	3,45%	4,60%	100,00%	87
Après 1930	N.R.	N.R.	N.R.	100,00%	5
Total Résultat	75,77% (114)	16,74%(38)	7,48% (18)	100,00%	232

Il est important de noter ici que le français semble être privilégié dans la signature des actes d'état civil depuis les années 1870. Or, ce n'est pas ce qui ressort de l'étude des pétitions réalisée précédemment. Deux hypothèses complémentaires s'offrent à nous. Il se pourrait que dans un premier temps, les personnes les plus instruites, et donc probablement les plus alphabétisées, soient surreprésentées au sein des états civils, créant une distorsion. De plus, dans la majeure partie des cas, les actes d'état civils (principalement des actes de naissance ou de mariage), sont signés par des personnes relativement jeunes. Au contraire, les pétitions sont signées par une population masculine sans distinction d'âge, à un moment donné. Ce sont les notables, les personnes qui ont une certaine influence, et donc en général les plus âgées, qui signent de façon privilégiée ce type de document. Afin d'accréditer cette dernière hypothèse, il est nécessaire de se demander si le facteur générationnel a davantage d'influence que la date de signature de l'acte.

Tableau 3 : Type de signature en fonction de l'année de naissance (population masculine)

	français	hébreu	ne sait pas	Total Résultat
Avant 1850	64,52%	25,81%	9,68%	100% (86)
1851-1870	80,33%	11,48%	8,20%	100% (104)
1871-1880	100,00%			100% (35)
1881-1890	N.R.	N.R.	N.R.	100% (7)
Total Résultat	77,47%	15,02%	7,51%	100,00%
Effectifs	176	38	7	232

Si la tendance demeure la même, il apparaît que le facteur générationnel joue un rôle prépondérant. Ainsi, alors que 64,5% des hommes nés avant 1850 signent en français, c'est le cas de tous les hommes nés entre 1871 et 1880. Nous pouvons en déduire que les individus qui apprennent au cours de leur vie adulte à écrire en français sont minoritaires, même si nous avons quelques exemples de ce type dans nos sources. Les évolutions en terme de génération sont donc prépondérantes. Dans ce cadre, l'école joue un rôle majeur, et il convient désormais de se pencher sur la question de la scolarisation.

B) Relations entre école laïque/Talmud Thora et représentations

Afin de mieux appréhender cette évolution, il est nécessaire de s'interroger sur le rapport entre l'éducation laïque et le Talmud Thora. L'enseignement religieux visait à l'apprentissage de l'hébreu, des prières, de la cantillation, et des principaux commentaires de la Thora (surtout ceux Rachi). Certains poursuivaient l'étude du Talmud après leur Bar Mitsva. Rapidement en Algérie, l'enseignement des rabbins fut doublé de l'enseignement français. Ce phénomène, qui traduit un profond attrait pour la culture française, a joué un rôle important dans le processus d'acculturation. Il faut noter dans ce cadre la présence d'écoles publiques israélites, en particulier au début de notre période. Il s'agit d'écoles sous la responsabilité l'État, mais qui ont des spécificités en terme de calendrier et de programme dans le but de répondre aux impératifs religieux encore très prégnants. Dans ce cadre, un enseignement religieux y était délivré. A Bône, il existait une telle institution pour les garçons depuis le 14 novembre 1846¹³⁴, mais pas pour les filles. Pourtant, la demande de la part de la population juive se faisait pressante. Ainsi, en 1868, le conseil municipal refusa pour la troisième fois de créer une école israélite pour jeunes filles alors même que le projet avait été « *approuvé par décision ministérielle du 15 juin 1853*¹³⁵ ». Une partie non négligeable de parents choisissaient d'envoyer leurs filles dans des écoles catholiques ou protestantes¹³⁶. Le rabbin Joseph Stora décrit, en 1881, la situation relative aux écoles maternelles qui existait quelques années auparavant à Bône :

« L'œil voyait avec chagrin la salle d'Asile dirigée par des sœurs, pleine jusqu'aux bords d'emblèmes catholiques, exerçant sur nos filles une attraction puissante... Aujourd'hui, (...) la salle d'Asile est laïcisée...¹³⁷ »

Rapidement, la question se pose aussi pour les garçons puisqu'en 1871, l'école israélite française disparaît. Dans une lettre du consistoire de Constantine au consistoire central du 12 juin 1874, l'avenir des élèves juifs au sein des écoles « mixtes », en particulier à Bône, devient un facteur d'inquiétude : « *...dans ces écoles l'élément israélite est sacrifié car minoritaire et l'on ne peut changer le calendrier scolaire pour satisfaire la minorité* » ou encore : « *Si certains parents s'attachent à leurs devoirs religieux, ils font perdre une journée de classe à leurs enfants*¹³⁸ ». De même, le rabbin Stora en 1881, déplore cette évolution qui pénalise la masse des écoliers israélites :

134 Spiteri Pierre, « L'enseignement à Bône de 1832 à 1962 », Document en ligne:

http://www.clanr.org/portail/IMG/pdf/l_enseignement_a_Bone_1832_1962_P_Spiteri.pdf

135 Assan Valérie, *Les consistoires israélites d'Algérie au XIXe siècle...* op. cit. p.278.

136 Attal Robert, op. cit. p. 50.

137 AIU, Rabbin Joseph Stora, « Mémoire sur la communauté israélite de Bône », *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit. p. 53.

138 Attal Robert, op. cit. p. 50.

« La Commune a cru accélérer l'œuvre de fraternité et de fusion en confondant en une seule, toutes les écoles de Bône. On ne peut nier, certes, que grâce au contact des élèves français quelques uns de nos Israélites se soient rapidement appropriés la langue, les sentiments, les manières courtoises de leurs condisciples (...) [Mais] la masse des enfants israélites se sent désorientée, éperdue. Éparpillée dans des classes où les étrangers sont en plus forte proportion que le Français, elle [la masse des enfants israélites] préfère s'isoler...¹³⁹ »

Ce passage, très intéressant, nous présente à la fois un processus d'acculturation à deux vitesses, et la profonde inquiétude du rabbin face à ces évolutions. Les étrangers dont il est question ici représentent les Italiens et les Maltais dont la population ne cesse de grandir tout au long du XIXe siècle à Bône. Le rabbin Stora fait aussi mention des « scrupules » des parents face à cette école laïque à une période où cette dernière devient obligatoire.

Dans le même temps, il est probable qu'entre 1870 et les années 1890, l'enseignement religieux perde en attractivité et en qualité dans la communauté bonoise malgré de profondes transformations, au point d'inquiéter les rabbins locaux. Cette évolution est en partie due à la disparition des écoles israélites et à la généralisation de l'enseignement laïc. Dans les années 1880, le Talmud Thora est composé de trois classes à proximité de la synagogue, supervisées par trois rabbins, et fréquentées par « *plus de cent enfants de tout âge et de toute condition*¹⁴⁰. » Cet enseignement est gratuit pour les plus pauvres, et d'un coût dérisoire pour les familles riches¹⁴¹. Même les livres nécessaires à l'étude sont fournis par la communauté. Le rabbin Joseph Stora décrit ainsi le fonctionnement du Talmud Thora en 1881 :

« Les uns répètent isolément la leçon du maître, les autres déclament en chœur les versets des livres saints avec la traduction arabe obligée. Bible et Talmud, chants liturgiques et calligraphie, rien n'est omis...¹⁴² »

Il n'y a pas de classe de niveau et les enfants semblent assez autonomes. L'apprentissage de l'hébreu y est central, cependant nous pouvons noter que les enfants traduisent les versets de la Thora en arabe afin d'en comprendre le sens. L'arabe est donc encore mieux compris que le français par les enfants. L'enseignement religieux a connu sous l'impulsion du rabbin Joseph Stora une certaine

139 AIU, Rabbin Joseph Stora, « Mémoire sur la communauté israélite de Bône », dans : *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit, p. 47.

140 Ibid.

141 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit. p. 175. Suite à des difficultés financières, le 23 avril 1893, il est décidé que les rabbins : « seront autorisés à percevoir pour les élèves dont les familles sont aisées : 2 F par enfant et 1 F en plus pour chaque enfant en plus, appartenant à la même famille, c'est à dire un père de deux enfants paiera 3 F, s'il en a 3, il paiera 4 F et ainsi de suite. »

142 AIU, Rabbin Joseph Stora, « Mémoire sur la communauté israélite de Bône », dans : *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit, p. 47.

modernisation avec la mise en place d'un cours régulier de Talmud, et la volonté de donner à l'enseignement religieux une dimension morale plus accentuée, sur le modèle du judaïsme consistorial métropolitain influencé par le catholicisme : « [...le rabbin] prit à tâche de catéchiser les enfants, de leur enseigner régulièrement ce qu'ils devaient faire et croire, leur imposa des exercices de style sur des sujets religieux¹⁴³ ». Il est important de noter l'influence de l'enseignement extérieur. La dimension morale devient centrale, ainsi que la capacité à rédiger avec ces fameux « *exercices de style* ». Avant cette transformation (dont on ne connaît pas la date précise), le rabbin Joseph Stora décrivait ainsi la situation :

« La Halakha était sacrifiée, l'histoire négligée, l'enseignement des vérités religieuses dédaigné ; l'enfant déchiffrait bien le texte, mais il ne savait ni saisir l'ensemble, ni en dégager le sens précis, ni se pénétrer de l'esprit saint.¹⁴⁴ »

Nous retrouvons ici les critiques énoncées à l'échelle de l'Algérie par le Grand Rabbin Isidor vis à vis de l'enseignement religieux traditionnel : « *L'enseignement est des plus routiniers, s'adressant beaucoup plus à la mémoire qu'à l'intelligence des élèves, s'attachant à la lettre, et se souciant fort peu du développement de l'esprit.¹⁴⁵* » Ce constat sévère est cependant nuancé : les élèves auraient des facilités à comprendre voire même à parler l'hébreu, ce qui n'est pas le cas en métropole. Nous pouvons faire l'hypothèse que ces évolutions visent aussi à rendre à l'enseignement religieux ses titres de noblesse face à la généralisation de l'enseignement laïc. En effet, à Bône contrairement à d'autres communautés, le Talmud Thora n'empiète pas sur les heures de cours de l'école laïque au début des années 1880, et probablement depuis 1870 :

« La commission Israélite ne souffre pas que le sacré, si sacré qu'il soit, puisse annihiler le profane et, passé huit ans, tout élève du Talmud Thora est tenu de fréquenter les écoles publiques, si nécessaires pour former des citoyens français.¹⁴⁶ »

Ainsi, à partir de 8 ans, tous les élèves se rendent à l'école. Dès la sortie de l'école communale, les élèves israélites prennent le chemin du Talmud Thora. De même, pendant les vacances, le Talmud Thora prend le relais de l'école laïque. Il n'y a donc pas a priori d'opposition entre les deux types d'enseignement, mais plutôt une complémentarité.

Cependant, le niveau des élèves dans les matières religieuses semble s'affaïsser. Pour ne prendre que quelques exemples, le 9 novembre 1888, le rabbin Stora met en évidence qu'il n'existe

143 *Ibid.* p. 49.

144 *Ibid.* p. 49.

145 Shwarzfuchs Simon, « Le rapport Isidor »... *op. cit.* p. 74.

146 AIU, Rabbin Joseph Stora, « Mémoire sur la communauté israélite de Bône », dans : *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, *op. cit.*, p. 50.

plus d'élève capable d'apprendre la *Halakha*¹⁴⁷. Plus généralement le Talmud Thora semble connaître d'importantes difficultés financières, ainsi qu'une déficience sur le plan de la qualité des enseignants durant cette période. Il s'ensuit une désaffection vis à vis du Talmud Thora au début des années 1890. C'est l'affaire du rabbin Stora en 1892, outrageusement accusé d'avoir prononcé un sermon antipatriotique relatif à l'éducation publique qui nous éclaire sur cette situation. Dans une lettre du préfet de Constantine au gouverneur général en date du 3 août 1892, la situation est présentée ainsi :

« Il est d'usage dans la communauté Israélite de cette ville d'assurer l'enseignement religieux aux enfants par des cours faits en dehors des heures de classe. Il paraît que depuis quelques temps le zèle s'était attiédi à cet égard. Pour le réchauffer, le Rabbin Stora venait d'organiser ou de réorganiser un comité dit du Talmud Thora... Ce comité fit venir des rabbins instructeurs et décida qu'un moniteur leur conduirait les enfants Israélites en groupe à la sortie des classes communales.¹⁴⁸ »

Il est donc clair que dans l'esprit des cadres de la communauté, il n'est pas question de privilégier l'éducation religieuse sur l'éducation laïque comme le laissent entendre les adversaires du rabbin. Cependant, le rabbin Stora exprime une préoccupation qui, on peut en faire l'hypothèse, touche une grande partie de la population juive : le sentiment que l'éducation religieuse est délaissée. Plus que l'authenticité des dires, la focalisation du débat sur les risques corollaires à la désaffection du Talmud Thora est particulièrement éclairante. Le rapport aux parents et, plus précisément, le respect vis à vis des parents est le premier objet d'inquiétude. Le journal *La Démocratie algérienne* en date du 25 juillet 1892 rapporte les propos prêtés au rabbin (propos équivoques dans la mesure où le sermon a été délivré en judéo-arabe) au sujet des enfants : *« La science les fait rougir de leur parents et ils en arrivent (...) à oublier le respect qu'on leur doit, jusqu'à les frapper.¹⁴⁹ »* Mise à part la dimension caricaturale, cette remarque montre bien l'existence d'un fossé entre la génération des parents et celle des enfants plus instruits. Cette rupture pourrait amener les enfants à considérer les us et coutumes de leurs parents comme archaïques...

Plus généralement, l'idée que la morale doit être basée sur l'enseignement religieux et non laïc est centrale. Dans le rapport de l'enquêteur au préfet du 30 juillet 1892, il est rapporté que le rabbin Stora a tenu les propos suivants :

« J'ai dit les principales causes de la langueur de notre Société : c'est que la Tora (la science religieuse) aujourd'hui ne mène à rien tandis que la science profane mène à tout et

147 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit. p. 118.

148 AN, F 19 11156, Dossier du Rabbin Stora. Lettre du préfet de Constantine au gouverneur général le 3 août 1892.

149 *Ibid.* Extrait du journal *la Démocratie Algérienne* du 25 juillet 1892.

on a tort, ai je dit, de mépriser la Thora car sans elle tous les bons sentiments gravés dans nos cœurs, ne portent pas leurs fruits.¹⁵⁰ »

La dévalorisation des études religieuses par rapport aux études « profanes » constitue une réelle difficulté dans une société de plus en plus laïcisée. Nous pouvons aussi supposer que le développement du salariat tend aussi à grignoter sur le temps religieux.

A travers l'enquête qui a suivi cette polémique, nous avons les témoignages d'une vingtaine de juifs de Bône qui ont dû évaluer le caractère antipatriotique du discours du rabbin. Bien qu'il faille ce méfier de telles déclarations dans le cadre d'un commissariat où les individus essayent de défendre ou au contraire d'incriminer le rabbin Joseph Stora, et dans tous les cas de ne pas se compromettre, ces témoignages nous donnent une idée de la place respective des enseignements laïcs et religieux dans les représentations. La plupart des personnes interrogées, mises à part les détracteurs du rabbin, soulignent la complémentarité entre éducation laïque et religieuse. La déclaration d'Amari Toubiana, âgé de 38 ans illustre bien cette idée :

« M. le Rabbin dans son sermon, d'après ma connaissance était complètement dans son rôle préconisant avec chaleur l'instruction religieuse qui doit être le complément indispensable de l'instruction laïque, [il] engagea les parents à envoyer leurs enfants au Talmud Thora, qui a pour but d'inculquer aux enfants la croyance divine, leur permettant de faire de bons citoyens.¹⁵¹ »

En outre, sur les vingt personnes entendues au moins cinq soulignent que la Thora est la source de vie, la source de la morale, et que l'éducation laïque ne peut pas la remplacer. Il est important de souligner que cette polémique cristallise les divergences d'opinions à ce sujet, mais que dans les faits cette opposition n'a aucune manifestation concrète. Le rabbin Stora lui même entretient de très bonnes relations avec le directeur de l'école communale¹⁵² (rapport de l'enquêteur au préfet le 30 juillet 1892) chez qui il raccompagne les enfants tentés par l'école buissonnière, ou bien plaide en faveur des élèves pas encore naturalisés :

« ... Tout le monde sait mes relations avec M. Fiori, (le directeur de l'école laïque) dans le cabinet duquel je me présente souvent pour le solliciter en faveur des enfants étrangers ou autres qui ne peuvent produire pour leur admission leur bulletin de naissance.¹⁵³ »

De même, pendant les vacances, il est régulièrement arrivé au rabbin Stora de donner des leçons de

150 *Ibid.* Rapport de l'enquêteur au préfet de Constantine le 30 juillet 1892.

151 *Ibid.*

152 *Ibid.*

153 *Ibid.*

français dans le cadre de l'école hébraïque¹⁵⁴.

Il ressort de cette affaire qu'il n'y a aucune opposition frontale entre l'école laïque et le Talmud Thora. Il n'en reste pas moins qu'à la fin du XIXe siècle l'attrait de l'enseignement profane semble se faire au détriment de l'éducation religieuse, d'où certaines tensions. Le désir d'ascension sociale se fait sentir. Dans la suite de la période, aucune tension de ce genre n'apparaît. Le Talmud Thora semble garder une place importante au sein de la communauté. Par exemple, le 12 novembre 1893, la commission administrative signale que le Talmud Thora n'accepte plus les enfants âgés de moins de quatre ans : « *Monsieur le Rabbin proteste avec raison contre les parents qui envoient des enfants qui marchent à peine pour s'en débarrasser.*¹⁵⁵ » En effet, afin de légitimer cette mesure, le rabbin met en avant que les plus petits empêchent de se concentrer et de bien travailler. Le fait d'envoyer les enfants de plus en plus tôt à l'école pourrait aussi indiquer de nouvelles configurations socio-professionnelles. Par la suite, trois classes de niveau sont mises en place. Nous l'apprenons à travers le compte rendu de l'association culturelle israélite en date du 2 janvier 1923 où sont précisées les fonctions des différents rabbins. Les horaires d'étude sont alors bien définis :

*« Dimanche et Jeudi les classes fonctionnent le matin de huit à onze heures et le soir de une heure à quatre heures ; le lundi, mardi et mercredi de onze heures à midi et de quatre heures à cinq heures du soir. Pendant les vacances, les classes fonctionnent comme le dimanche et le jeudi. »*¹⁵⁶

Le nombre d'élèves qui suivent le Talmud Thora demeure important pendant tout le reste de la période. Par exemple en novembre 1937, les 4 classes totalisent 238 élèves. Ces derniers fréquentent quotidiennement (pendant la pause de midi et le soir après l'école communale) le Talmud Thora¹⁵⁷. Certains suivent l'enseignement religieux uniquement pendant les jours chômés le jeudi et le dimanche, ainsi que pendant les vacances. Le programme porte principalement sur l'apprentissage de l'hébreu, de la cantillation, la compréhension de la Thora ainsi que des principaux commentaires et du Talmud. Afin d'illustrer le propos, nous pouvons rapporter l'emploi du temps d'une journée au Talmud Thora à toute fin de notre période, le mercredi 23 juillet 1941 :

*« Matin : Guemara de 6h30 à 8h ; de 8h à 9h30 : Rachi,
de 9h30 à 10h30 : traduction [de la Thora]
de 10h30 à 11h30 : Cantillation, leçon d'histoire.*

154 *Ibid.* Lettre du sous préfet au préfet de Constantine, le 26 juillet 1892.

155 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit. p. 162.

156 *Ibid.* p. 361.

157 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit. Partie « Talmud Thora ».

Soir : Lamentations et traduction »

Tout porte à croire qu'il s'agit déjà d'un niveau déjà avancé (l'absence de cours d'hébreu basique, le cours de Guemara...). L'accent est donc principalement mis sur la compréhension des textes sacrés. Cependant ce programme est l'apanage des dernières années, et les petites classes souffrent encore à la fin des années 1930 d'un enseignement religieux qui a encore des difficultés à se positionner face à l'école laïque du fait des méthodes pédagogiques (avec l'usage régulier du bâton, ou « *falaka* ») ou encore de l'absence presque totale de vacances pour les élèves.

C'est ce que le fils d'un professeur du Talmud Thora de Bône (Yvan Attal) met en évidence à travers ce témoignage dont on ne connaît pas la date exacte mais qui se rapporte très probablement à la fin des années 1930 :

« Les juifs de Bône commençaient à s'assimiler. 'L'école du rabbin', c'est ainsi qu'on appelait le Talmud Thora), ne pouvait pas faire grand chose face à une population juive habituée alors aux méthodes pédagogiques modernes de l'enseignement public. Car les rabbins venaient pour la plupart des villes de l'intérieur ou du sud, parlaient mal le français, et enseignait la Tora 'à l'ancienne' : les enfants apprenaient des textes et les chantaient sans comprendre... et ce pendant plusieurs années. Ce n'est que lorsqu'ils passaient dans la classe du Grand Rabbin Naouri 'zal', (...) que les études devenaient intéressantes. On traduisait ce qu'on lisait, on apprenait Rachi, les Prophètes, la grammaire, le Choulkhan Aroukh, et même le Talmud. Cependant cette période était courte car l'élève approchant de 13 ans, préparait sa bar mitsva et quittait le Talmud Thora aussitôt après.¹⁵⁸ »

L'influence de l'école laïque et cette concurrence entre les deux institutions n'ont pas disparu à la fin XIXe siècle. Elle implique régulièrement des transformations du fonctionnement dans le Talmud Thora. Ce dernier doit évoluer afin de ne pas péricliter. Dans le dernier exemple mentionné, l'auteur explique ainsi l'introduction de colonies de vacances dans le cadre du Talmud Thora, mais aussi l'apparition d'une pédagogie davantage basée sur l'incitation (les récompenses sous forme de friandises ou d'argent de poche) que sur la sévérité. Nous avons une incertitude quant à la date réelle de ces évolutions probablement intervenues dans les années 1940.

Ainsi, l'étude de la scolarisation doit être perçue comme un tout, et les relations entre les institutions laïques et religieuses éclairent sous un jour nouveau cette période de profondes mutations. La concurrence entre les deux institutions apparaît à un moment charnière où l'éducation

158 AIU, *Le Grand Rabbin Rahamim Naouri, son action, son combat, et ses itinéraires*, op. cit. p. 39.

laïque prend une place prépondérante. Nous ne connaissons malheureusement pas la proportion d'élèves juifs scolarisés dans les écoles primaires de Bône, mais nous avons davantage de renseignements relatifs à l'enseignement secondaire.

C) Entrée plus massive des juifs dans l'enseignement secondaire au XXe siècle

Depuis la fin du XIXe siècle, la scolarisation dans le primaire des enfants européens et juifs est massive, d'autant plus que l'enseignement était bien souvent gratuit avant même la loi de 1881. En 1872, en métropole la gratuité ne concernait que 54% des écoles primaires, contre 78% en Algérie en 1873¹⁵⁹. Ce phénomène touche aussi bien les garçons que les filles. En Algérie, la scolarisation dans le primaire des Européennes entre 1851 et 1881 est même supérieure à celle des garçons, contrairement à la métropole¹⁶⁰. Les raisons à ce phénomène sont multiples : du travail des mères à la gratuité des écoles en passant par la volonté des Européens de se distinguer des musulmans en donnant une éducation à leurs filles¹⁶¹. A l'inverse, les garçons aident plus souvent leurs pères à l'atelier ou au champ. Le grand rabbin Eisenbeth souligne qu'en 1925 : « *sur cent habitants de Constantine, on comptait 22 enfants juifs scolarisés, 11 enfants européens et, seulement un enfant musulman, alors que la population juive était minoritaire dans la ville*¹⁶² ». Nous supposons que la situation est similaire à Bône, mais nous n'avons pas les moyens de le vérifier faute de sources. Par contre, il semblerait que le début du XXe siècle marque un tournant en terme de scolarisation dans le secondaire. Le 1er novembre 1853, une école primaire payante de Bône décide de se consacrer à l'enseignement secondaire. Cette évolution est officialisée le 19 février 1859 par un décret de Napoléon III qui transforme l'institution en collège pour garçons. Il n'existe pas alors de collège pour jeunes filles. L'enseignement secondaire est payant et reste réservé à une élite. Ainsi, à la fin du XIXe siècle, il n'y a que 250 collèges en France, avec un nombre moyen d'élèves se montant à 146 en 1898¹⁶³. A Bône, en 1902, il y a 178 élèves au sein du collège pour garçons. L'établissement est donc relativement important, et ce depuis les années 1870. Les jeunes israélites fréquentaient le collège pour garçons de Bône au moins depuis les années 1870

159 Robert-Guiard Claudine, *Européennes en situation coloniale, Algérie 1830-1939*, Publication de l'Université de Provence, 2009, p. 246.

160 Robert-Guiard Claudine, *Européennes en situation coloniale... op. cit. p. 247.*

161 *Ibid.* p. 251.

162 Attal Robert, *op. cit.*, p. 50.

163 Prost Antoine, « Une histoire des collèges, du XIXe siècle à nos jours », <http://www.clionautes.org/spip.php?article1642> (issue d'une conférence du 2 octobre 2007 aux Archives Bibliothèque Départementales Gaston Defferr à Marseille). p. 2.

(voir annexe 1). Cependant leur nombre était très restreint. Par exemple, en 1873, le grand rabbin Eisenbeth recense 5 élèves juifs dans le collège de Bône, soit à peine 3% de l'effectif total, alors qu'en 1872, la population juive à Bône représente 5% de la population totale¹⁶⁴. Cette sous représentation des élèves juifs dans l'enseignement secondaire se réduit mais reste une réalité à la fin XIXe siècle. Encore en 1904, les élèves israélites (garçons) ne représentent que 2% des élèves du collège de Bône, alors que la population juive est estimée à 4% de la population totale.

Un tournant s'opère dans les années 1910, où pour la première fois de façon durable, les élèves de confession juive sont légèrement surreprésentés dans les classes du collège. Ainsi, en 1911, les israélites totalisent autour de 5% des élèves du collège, soit un taux légèrement supérieur à proportion des juifs dans la population totale (3% selon David Prochaska). Cette situation tend à perdurer jusqu'au début des années 1930 où nous retrouvons des proportions en tout point semblables.

L'entrée des filles dans l'enseignement secondaire répond à des logiques complètement différentes. Il est important de noter que toute population confondue, les filles sont largement sous représentées dans le secondaire. Parmi les Européens, comme dans les communautés juives et musulmanes, les filles apprenaient d'abord à devenir de bonnes mères, et il n'y a pas de rupture importante entre ces populations sur ce point. Les jeunes filles sont très surveillées : elles ne peuvent pas sortir seules, la virginité doit être conservée jusqu'au mariage... Les divertissements étaient prohibés, même la lecture : il s'agissait d'une perte de temps. Il fallait réaliser des choses utiles. A Bône, la première école primaire supérieure pour filles ouvre ses portes en 1880¹⁶⁵. Ces écoles permettaient d'accéder aux métiers d'institutrice, ou de fonctionnaire des PTT : autant de métiers qui étaient recherchés par les jeunes filles car permettant une ascension sociale. En 1889, un collège pour jeunes filles est inauguré à Bône¹⁶⁶. L'entrée des jeunes filles juives dans l'enseignement secondaire date du début du XXe siècle. Dans un premier temps, ces élèves sont en petit nombre, et largement sous représentées. En 1904, il y a 4 élèves juives dans cette institution sur un total de 127 élèves, ce qui représente autour de 2% de l'effectif total, alors que la population juive représente 4% de la population de la ville (voir annexe 2). Nous ne disposons pas des chiffres entre 1907 et 1920, mais en 13 ans, la situation change totalement. En 1920, 50 jeune filles juives sont entrées dans l'enseignement secondaire. Les filles sont alors plus nombreuses dans le secondaire que les garçons (ils sont 24 en 1920). Il s'agit d'un phénomène qui touche essentiellement les élèves israélites puisque si l'on compare à l'effectif global, les garçons demeurent largement majoritaires dans l'enseignement secondaire : en 1920 ils sont 436, alors que

164 Pour l'ensemble des chiffres de cette partie, se référer aux annexes 1 et 2 sur la scolarisation dans le secondaire.

165 Robert-Guiard Claudine, *Européennes en situation coloniale... op. cit.* p. 255.

166 *Ibid.* 252.

les filles sont 308. Les élèves issus de la communauté juive sont donc largement surreprésentées au collège dans les années 1920 puisqu'elles représentent 17% des élèves en 1921, alors que la population juive de Bône se monte la même année à 4% de la population totale. A titre de comparaison, en 1921, les autres élèves européennes sont aussi surreprésentées, totalisant 82% des effectifs (la population européenne totalise 63% et de la population bônoise), alors que les élèves musulmanes (qui font leur entrée pour la première fois au lycée en 1921) représentent seulement 1% des étudiantes (la population musulmane représentant 33% de la ville de Bône). Par la suite cette surreprésentation des élèves juives perdure mais baisse en importance pour rejoindre progressivement des taux comparables à ceux des garçons. En effet, entre 1925 et 1930, la proportion de filles israélites au collège oscille entre 6 et 8%, et entre 4 et 8% pour les garçons.

Ainsi, l'alphabétisation en français connaît une nette progression au début de la période. Cette évolution touche d'abord les hommes et se produit dans les années 1880 et 1890. L'école laïque rendue obligatoire en 1880 par Jules Ferry entérine un processus initié aux premières heures de la colonisation. La centralité de l'école laïque oblige l'enseignement religieux à s'adapter au risque de se voir marginaliser. Suite à cette dynamique, les juifs entrent plus massivement dans l'enseignement secondaire au début du XXe siècle, y compris les filles. Nous pouvons alors nous demander si ces profondes transformations joueraient un rôle de matrice pour d'autres évolutions, en particulier sur le plan professionnel. Peut on établir un lien entre niveau d'éducation et professions ?

2. Structure du marché du travail et évolution des professions (1870-1930)

Au début du XIXe siècle, la population juive d'Algérie exerce principalement des métiers relatifs à l'artisanat et au commerce. Selon le rabbin Maurice Eisenbeth, en 1840 on comptait à Constantine sept négociants, 106 marchands d'étoffes, 23 tailleurs...¹⁶⁷ La ville de Bône est alors un port important, et les commerçants y prospèrent. Au début de la période coloniale, il existe au moins cinq riches négociants à Bône¹⁶⁸. Ces riches commerçants ou négociants ont joué le rôle d'intermédiaire entre les autorités coloniales et les communautés juives au début de la période. En finançant largement les communautés juives, ces notables ont acquis une influence et un pouvoir important sur leurs coreligionnaires¹⁶⁹. L'agriculture est un secteur largement délaissé du fait de l'interdiction pour les juifs à l'époque Ottomane, de posséder des terres. Il y avait dans tout le département de Constantine en 1900 seulement 12 agriculteurs juifs¹⁷⁰. C'est d'autant plus le cas que les terres de colonisation leur étaient interdites. C'est pourquoi encore en 1905, seulement 1% des juifs du département travaillent dans l'agriculture¹⁷¹. Mise à part le secteur tertiaire qui représente le premier vivier d'emplois à Bône, d'importantes ressources en matières premières existent : à 25 km au sud de Bône se trouve la plus grande réserve de phosphate et de fer de toute l'Algérie. La construction de lignes de chemin de fer, par exemple le Bône-Guelma dont le chantier emploie de nombreuses personnes (principalement des musulmans) permet une meilleure exploitation de ces ressources qui sont acheminées vers le port de Bône¹⁷². Ce dernier connaît alors de nombreux aménagements successifs des années 1870 aux années 1930. Ainsi, dès la fin du XIXe siècle, l'économie de Bône est dominé par l'extraction des minerais et la construction d'infrastructures nécessaires à leur acheminement et leur exportation. Il s'agit donc d'une économie dépendante de ces exportations et des cours des principaux minerais.

David Prochaska a réalisé une étude de la structure sociale de Bône en comparant les Français, les Européens, les musulmans et les juifs, nous donnant de précieux renseignements sur les autres populations de la ville. Il s'est appuyé sur différents recensements qu'il a consulté

167 Attal Robert, *op. cit.* p. 23.

168 *Ibid.*

169 Schreier Joshua, « L'élite commerçante juive et les débuts de la conquête française en Algérie : l'exemple de Jacob Lasry », *Archives Juives*, 2012/2 Vol. 45, p. 32-46.

170 Attal Robert, *op. cit.* p. 101.

171 *Ibid.*

172 Prochaska David, *Making Algeria French... op. cit.* p. 98.

directement en Algérie. A partir de là, il a réalisé un échantillon totalisant 10% de la population totale dans chaque communauté qu'il a analysé successivement en 1876, 1891 et 1911. Cependant, la population juive étudiée se monte à seulement 78 individus sur l'ensemble de la période (fin du XIXe siècle), ce qui semble assez restreint.

Afin de réinterroger ses résultats à l'aune des états civils en mettant l'accent sur les évolutions durant la période, nous avons été obligé de réaliser certains regroupements (voir annexe 3). Bien sûr, les catégories professionnelles de l'Insee sont incompatibles avec la réalité historique de l'époque. Dès lors, il a été nécessaire de réaliser une grille « sur mesure ». Dans tous les cas, il faut admettre à la suite d'Antoine Prost que : « *La subjectivité du codeur affecte les codages d'une précarité congénitale.*¹⁷³ » Le codage demeure un « *coup de force épistémologique* ».

La classification proposée par David Prochaska ne nous a pas semblé tout à fait adéquate dans notre perspective et cela pour plusieurs raisons. Tout d'abord, cette grille ne permet pas de distinguer les indépendants des salariés, alors même que la fin du XIXe siècle connaît une importante salarisation de la population active à l'échelle du pays. Le fait de distinguer les fonctionnaires est très intéressant, mais il s'est avéré que dans notre échantillon, ils étaient une infime minorité. Enfin, la catégorie « possédants » semble réduite dans notre échantillon, et certains de ces propriétaires sont aussi des négociants. La catégorie « possédants » semble agréger deux dimensions différentes : d'un côté la profession et de l'autre le patrimoine. En effet, David Prochaska met en avant que les juifs sont davantage propriétaires parce qu'ils ont de nombreux commerces et échoppes. Dans ce cas, comment distinguer les « possédants » des commerçants ou bien même de certains artisans ?

Notre classification s'inspire de la catégorisation (relative à la structure sociale dans le XVIIIe arrondissement de Paris en 1936), réalisée dans un article d'Antoine Prost¹⁷⁴ mais aussi du travail de Ben Achour Mohamed El Aziz sur les « catégories de la société tunisoise »¹⁷⁵, en particulier pour le découpage en « classes sociales ». Bien que le contexte soit très différent, le mérite de la catégorisation d'Antoine Prost réside dans la distinction qu'elle opère entre les salariés et les indépendants, mais aussi entre les différentes classes sociales. Nous avons distingué sept catégories. Les propriétaires et les négociants constituent une élite traditionnelle. Les propriétaires sont en réalité des rentiers qui vivent totalement ou en partie de loyers d'appartements qu'ils louent. Nous comprenons alors qu'une partie de ces propriétaires soient aussi des négociants. Dans ce cadre, nous avons repris les termes présents dans les actes d'état civil qui distinguent les négociants des

173 Prost Antoine, « Des registres aux structures sociales en France. Réflexions sur la méthode », *Le Mouvement Social*, 2014/1 n° 246, p. 101.

174 *Ibid.*

175 Ben Achour Mohamed El Aziz, *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIXe siècle : les élites musulmanes*, Institut national d'archéologie et d'art, Tunis, 1989, 542 p.

commerçants. Ces derniers constituent la seconde catégorie qui se différencie de la première par des activités commerciales plus locales et moins lucratives. Leur niveau de vie semble donc plus modeste. Les commerçants se distinguent cependant des petits commerçants (troisième catégorie) par le montant et la stabilité relative de leurs ressources. Les petits commerçants sont autant de fripiers, bouchers, barbiers, cochers... qui vivent de petits revenus souvent instables.

La catégorie des « Artisans » a une place intermédiaire. Il s'agit de personnes qui ont un réel savoir faire souvent transmis de génération en génération comme les forgerons, les tailleurs, les merciers... Ces quatre groupes totalisent pratiquement l'ensemble des indépendants, même si les limites ne sont pas toujours nettes. Par exemple, certaines personnes considérées comme artisans tels que les ébénistes sont parfois des ouvriers qualifiés. Parmi les salariés, nous avons distingué les travailleurs qualifiés (comptables, commissionnaires, agents d'assurance...) des salariés non qualifiés (journaliers, couturières, cigariers...). Les salariés non qualifiés sont caractérisés par des revenus faibles et une instabilité de l'emploi plus importante. De tous les regroupements réalisés, la catégorie des « salariés qualifiés » semble la plus problématique. En effet, la plupart de ces personnes jouent le rôle d'intermédiaire entre des banques et des entreprises, ou entre des entreprises, proposant des crédits. Certains comme les commissionnaires ou les courtiers sont indépendants alors que d'autres (les commis ou fondés de pouvoir) sont salariés¹⁷⁶. Il existe aussi des statuts intermédiaires comme les représentants de commerce qui travaillent pour plusieurs entreprises à la fois afin de répartir les risques. Malgré ces différences importantes, nous avons choisi de regrouper l'ensemble de ces professions dans la catégorie des salariés qualifiés car l'activité exercée reste très proche d'un statut à l'autre. De plus, même lorsque la personne a officiellement le statut d'indépendant, sa dépendance vis à vis de l'entreprise qui loue ses services demeure très importante. Enfin, il nous a semblé intéressant de rassembler les personnes les plus qualifiées dans la catégorie « Professions intellectuelles ». Jusqu'en 1912, l'ensemble des personnes recensées dans cette catégorie sont des salariés. Par contre en 1930, on y retrouve aussi certaines professions libérales : comme des médecins ou avocats. Nous avons tenu compte de ces exceptions dans le découpage entre indépendants et salariés.

Enfin, nous avons regroupé différentes catégories en classes sociales. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur le travail de Ben Achour Mohamed El Aziz¹⁷⁷ qui réalise une hiérarchisation des métiers selon leur prestige et leur place dans la hiérarchie sociale. Bien que son étude ne porte pas sur les juifs, les comparaisons avec la ville de Tunis sont plus aisées. Au sommet de la hiérarchie sociale, on trouve les lettrés et notaires qui sont parfois aussi commerçants

176 Barrière Jean-Paul, « Entre salariat et indépendance : le statut hybride du représentant de commerce en France de la fin du XIXe siècle au milieu du XXe siècle », *Entreprises et histoire*, 2012/1 n° 66, p. 164-176.

177 Ben Achour Mohamed El Aziz... *Op. cit.* p. 140.

(marchands de soie). Dans notre perspective, il s'agit principalement des négociants et propriétaires, mais aussi des professions intellectuelles. En outre nous avons ajouté les salariés qualifiés bien que leurs revenus ne soient pas aussi élevés, car il s'agit d'un groupe très proche des Européens et en pleine expansion. A Tunis, les tailleurs, les tisserands, les sculpteurs, forgerons, cordonniers... et autres artisans forment une catégorie intermédiaire. A Bône, cette catégorie est composée des artisans et des commerçants. Tout en bas de la hiérarchie sociale tunisoise, se trouvent les petits marchands, les boulangers, gargotiers... A Bône en plus de cette catégorie de petits marchand, nous avons ajouté au sein de la classe inférieure, les salariés non qualifiés dans le cadre de l'expansion du salariat.

A) Monde professionnel et son évolution 1870-1930

a) Des professions fortement segmentées

Entre les différentes communautés

A Bône, comme dans la plupart des villes coloniales, l'économie est fortement segmentée entre les différents groupes ethno-religieux. A la fin du XIXe siècle, les musulmans sont en général spécialisés dans les commerces relatifs à la nourriture et aux vêtements où ils représentent 66% des travailleurs, mais aussi dans l'hôtellerie et la restauration (64% des travailleurs)¹⁷⁸.

Les Italiens très nombreux dans la ville, sont surreprésentés dans le domaine de la pêche, quant aux Français d'origine, qui occupent généralement une position sociale plus valorisée, ils travaillent principalement dans les activités relatives à l'exploitation des minerais dont l'arrière pays de Bône regorge, dans la production de biens et services variés et dans certaines professions libérales. Même lorsque certaines activités sont partagées, des spécialisations différentes apparaissent. Ainsi, certains Européens ont des activités proches des musulmans, en particulier dans les services liés à la restauration, mais dans le plus « haut de gamme ». Les musulmans ont des fundouks et des gargotes, les Européens des hôtels et des restaurants. Parmi les artisans, la quasi totalité des musulmans à leur compte sont des fabricants de poteries.

Les juifs ont une position intermédiaire. Ils sont principalement concentrés dans l'artisanat et le commerce comme à l'époque ottomane. A travers leurs activités commerciales, et leur implantation de longue date dans la vieille ville, les juifs de Bône ont tissé des liens avec l'Europe mais aussi avec d'autres communautés juives du bassin méditerranéen comme Alexandrie, et surtout

¹⁷⁸ Prochaska David, *Making Algéria French... op. cit.* p. 118.

Tunis¹⁷⁹. D'après David Prochaska, entre 1876 et 1911, 14,4% de la population juive de Bône exerce le métier de commerçant, alors que ce n'est le cas que de 5,3% de la population arabe et de 3,2% des Européens¹⁸⁰ en âge de travailler. De même, 25,3% des juifs sont artisans, alors que c'est le cas de 21,8% des Européens et de 20,9% des Arabes. Cependant, nous ne connaissons pas le nombre respectif d'hommes et de femmes dans son échantillon.

Tableau 1 : Catégories professionnelles des différentes communautés de Bône (David Prochaska)¹⁸¹.

	musulmans (n = 681)	juifs (n = 78)	Européens (n = 883)
Personnels qualifiés	1,00%	6,30%	1,50%
Possédants	13,10%	22,90%	10,00%
Commerciaux	5,30%	14,40%	3,20%
Artisans	20,90%	25,30%	21,80%
Services à la personne	0,70%	0,60%	1,90%
Militaires, fonctionnaires et administration	1,20%	1,20%	0,30%
Fonctions pas qualifiées	12,70%	6,00%	19,70%
Salariés du privé	23,00%	2,80%	19,30%
Variés (sans profession, au foyer)	9,80%	20,50%	10,20%
Autres	12,30%		12,10%
Total :	100,00%	100,00%	100,00%

Parmi notre échantillon qui compte 469 personnes (dont 154 femmes), nous retrouvons des proportions similaires pour les artisans qui totalisent 21% de l'effectif global. Par contre la proportion de « commerciaux » qui agrègent dans notre perspective les catégories de négociants, commerçants et petits commerçants représentent 29% de notre échantillon¹⁸². Dans tous les cas cette proportion est largement supérieure à celle que nous trouvons dans la population européenne ou arabe. Il se pourrait que dans l'échantillon de David Prochaska soit surreprésentée une élite traditionnelle composée de possédants et de rentiers.

Tableau 2 : Catégories professionnelles dans la communauté juive de Bône : 1870-1912

	Nombre	Proportion
Artisans	99	21,11%
Commerçants	56	11,94%
Négociants et Propriétaires	33	7,04%
Petits commerçants	45	9,59%
Professions intellectuelles	21	4,48%
Salariés peu qualifiés	80	17,06%
Salariés qualifiés	30	6,40%
Sans profession	105	22,39%
Total Résultat	469	100,00%

179 Prochaska David, *Making Algéria French*, op. cit, p. 139

180 *Ibid.* p. 175.

181 *Ibid.*

182 Si l'on regroupe à la fois les négociants, les commerçants et les petits commerçants.

Parmi ces catégories, certaines professions sont largement surreprésentées. Pour ne prendre que quelques exemples, nous trouvons 54 commerçants, 42 cordonniers, 32 tailleurs et 30 négociants. Il s'agit des principaux métiers traditionnels qui demeurent largement investis par la population juive de Bône. Cependant, à côté des artisans et des commerçants, et c'est peut être ce qui fait l'originalité professionnelle de cette population, de nombreuses personnes sont salariées. Les salariés peu qualifiés sont majoritaires (17% de la population totale), mais les salariés qualifiés ainsi que les professions intellectuelles totalisent respectivement 6,4% et 4,5% de la population. Il n'y a que quatre fonctionnaires dans notre échantillon, et cela semble refléter la structure sociale à Bône puisque selon David Prochaska, 1,2% des juifs travaillent dans la fonction publique ou l'administration et seulement 0,3% des Européens. Plus globalement, il ressort de l'étude de David Prochaska que la population juive de Bône connaît un niveau de qualification proche de celui des Européens.

Tableau 3 : Qualification selon la population à Bône : 1876-1912 (David Prochaska)¹⁸³

	juifs	Français (d'origine)	musulmans
cols blancs supérieurs	13,00%	11,00%	3,00%
cols blancs inférieurs	25,00%	32,00%	14,00%
Travailleurs qualifiés	25,00%	26,00%	20,00%
Travailleurs non qualifiés	37,00%	31,00%	63,00%
Total	100,00%	100,00%	100,00%

Ainsi, il s'avère que la structure de la population salariée juive de la ville de Bône ressemble à celle de la population française. Pour ne prendre qu'un exemple, alors que 11% des salariés français sont des cols blancs supérieurs, c'est le cas de 13% des salariés juifs. Au contraire, les salariés arabes connaissent des conditions très différentes, largement relégués parmi les travailleurs non qualifiés.

En bref, le marché du travail demeure fortement structuré par l'origine ethnique de ses acteurs : la société coloniale organise la répartition des tâches selon la communauté d'origine.

Ce phénomène s'accompagne d'importantes différences en terme de revenus. David Prochaska montre que selon la communauté, les revenus diffèrent de façon importante. Plus les travailleurs sont qualifiés plus ils sont soumis à ces discriminations. Nous ne connaissons cependant pas les salaires pour la population juive. Les juifs qui ont souvent un statut intermédiaire dans le monde colonial, ont probablement des salaires comparables aux Européens. Ainsi, un travailleur qualifié français touche en 1904 4,54 francs par jour contre 3,39 francs pour un musulman, soit une majoration de 34% ($4,54 - 3,39 / 3,39 * 100$). Il s'ensuit qu'à qualification égale, l'origine ethnique continue à fortement influencer les revenus dans le cadre du salariat.

¹⁸³ *Ibid.* p. 171.

Tableau 4 : Salaire par jour selon la qualification et la population en 1904¹⁸⁴ (David Prochaska)

	Français	Européens	musulmans
Contremaitre/chef d'équipe	5,38	5,2	4,25
Travailleurs qualifiés	4,54	4,13	3,39
Travailleurs non qualifiés	3,54	3,6	3,57

Les informations relatives aux revenus sont rares dans nos sources. Il est fait mention en 1914 à travers les enquêtes relatives aux dossiers de naturalisation, de deux comptables qui touchent respectivement 150 francs et 200 francs par mois, c'est à dire entre 5,7 francs (150/26¹⁸⁵) et 7,7 francs jour. En 1914, nous trouvons encore dans les dossiers de naturalisation le cas d'un négociant tunisien qui percevait 500 francs par mois et qui possède deux immeubles à Bône. Par jour, cette personne toucherait plus de 19 francs. C'est une information précieuse dans la mesure où nous connaissons très mal le revenu des « indépendants ». Il semblerait que les négociants soient au sommet de la pyramide des revenus, loin devant les « professions intellectuelles » ou autres salariés qualifiés. Par exemple le rabbin consistorial (fonctionnaire) Joseph Stora percevait un salaire de 300 francs par mois en 1892. A partir de là, nous pouvons nous risquer à évaluer une échelle de revenus selon la catégorie professionnelle à la fin du XIXe siècle, en nous appuyant aussi sur les salaires mentionnés dans les comptes rendus de l'association culturelle israéliite.

Tableau 5 : Estimation du salaire mensuel selon la catégorie professionnelle

Catégories professionnelles	Estimation du revenu mensuel
Négociants et Propriétaires	Plus de 500 F
Professions intellectuelles	Entre 300 et 500 F
Commerçants	Entre 250 et 500 F
Salariés qualifiés	Entre 100 et 300 F
Artisans	
Petits commerçants	
Salariés peu qualifiés	Entre 30 et 100 F

Plus globalement, nous n'avons que peu d'indicateurs relatifs au niveau de vie de la population. La taxe sur la viande casher (perçue par le consistoire), qui constitue la première ressource communautaire, totalisant souvent plus de 40% de l'ensemble des recettes, nous donne accès à la consommation de viande par an et par habitant. Dans les années 1890, le montant de la taxe sur la viande se monte à 30 centimes par kg, alors que la taxe rapporte sur l'année 9600 francs. En prenant en considération la population juive (1099 en 1891¹⁸⁶) [(9600/0,3)/1099] la

184 *Ibid.* p. 176.

185 Nous considérons qu'un jour par semaine est chômé.

186 Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord africain... op. cit.*, p. 172.

consommation de viande peut être estimée à 29 kg par an et par habitant. Or, les habitants des villes du midi de la France dans les années 1850, caractérisés pas leur situation économique précaire, consommaient un peu moins de 30 kg de viande par an et par personne¹⁸⁷. Dès lors, cela confirme le caractère modeste de la population juive de Bône à la toute fin du XIXe siècle. Par la suite, il semble difficile de réaliser un tel calcul car il existe, dans les années 1920 en particulier, de nombreux bouchers qui refusent de payer la taxe sur la viande. De plus, un nombre croissant de personnes ne s'approvisionnent plus dans les boucheries casher.

Ainsi, la population juive à Bône s'inscrit dans une hiérarchie sociale qui dépend à la fois des revenus et du groupe ethnique. Le groupe ethnique est le facteur le plus structurant : « *The fundamental basis of social stratification in colonial Bône was ethnicity.*¹⁸⁸ » David Prochaska s'inspire alors de la classification réalisée par Abu Lughod à Rabat au Maroc. Les fonctionnaires français et les entrepreneurs y sont au sommet de la hiérarchie sociale. Les prolétaires européens originaires d'Europe du sud, occupent une place intermédiaire. Tout en bas de l'échelle sociale, se trouvent les musulmans. Ces derniers peuvent être divisés en deux groupes : d'un côté les populations déjà urbanisées avant la colonisation et de l'autre les ruraux fraîchement arrivés. A Bône, la même hiérarchisation est en vigueur au détail près que l'opposition entre Arabes et Berbères (groupe le plus dominé) se substitue à la distinction entre urbains et ruraux. C'est d'autant plus le cas que la distinction entre Arabes et Berbères est bien souvent une construction de la statistique coloniale qui recoupe en grande partie la division entre urbains et ruraux. La main d'œuvre européenne est largement constituée par les Maltais et les Italiens. Cependant, avec l'exode rural, une main d'œuvre berbère et arabe se constitue en périphérie de la ville. Les juifs constituent un groupe atypique : à la fois détachés du monde arabo-berbère, ils ne sont pas non plus intégré au monde européen comme le souligne David Prochaska : « *Different of both, the Jews constitute clearly a 'stranger' economic group thriving as commercial intermediaries between the Algerians and the Europeans.*¹⁸⁹ » Il ressort de cette première approche que la majorité de la population est constituée de modestes artisans et commerçants mais aussi de salariés peu qualifiés. Cette position intermédiaire ne coupe cependant pas les juifs des clivages ethniques, voire géographiques comme nous allons le voir à présent.

187 Hémardinquer Jean-Jacques, « Les consommations des villes françaises (viandes et boissons) au milieu du XIXe siècle » in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 16e année, N. 4, 1961, p. 743.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1961_num_16_4_421727

188 Prochaska David, *Making Algéria French*, op. cit, p. 153.

189 *Ibid.* p. 172.

Professions, zones de naissance et alphabétisation

La spécialisation professionnelle se poursuit à l'intérieur même des grands groupes déjà décrits. Si nous avons déjà mentionné le fait que la pêche était le domaine de prédilection des Italiens, il semblerait qu'un phénomène similaire (bien que plus modeste) soit à l'œuvre au sein de la communauté juive. A la fin du XIXe siècle, la population juive de Bône connaît une forte croissance avec 625 personnes en 1881, 1099 en 1891 et 1311 en 1896¹⁹⁰. Il est fort probable que cette expansion soit en partie due à l'immigration. La mention du lieu de naissance dans certains actes d'état civil nous aide à rendre compte de cette réalité. Seulement, cela ne concerne que 131 personnes. Parmi elles, 54% sont nées à Bône, alors que les autres viennent d'autres villes d'Algérie, voire même d'autres pays du Maghreb (Tunisie, Libye, Maroc). Nous pouvons alors nous demander à titre indicatif si le lieu de naissance influence le type de professions exercées. Les artisans, et plus généralement les travailleurs indépendants seraient plus souvent originaires d'autres pays d'Afrique du Nord, en particulier de Tunisie. Ainsi, 27 personnes nées dans un autre pays d'Afrique du Nord sur 34 (soit 81%) sont des travailleurs indépendants, alors que c'est le cas de 50 personnes nées à Bône (soit 72,5%). Sur les 41 personnes nées dans un autre pays d'Afrique du Nord, 14 sont des artisans (soit 34%). A l'inverse, parmi les 118 bônois d'origine seulement 12 sont artisans (10%). Il est très intéressant de noter qu'au contraire, les individus originaires d'autres villes du département de Constantine (Guelma, Constantine, Sétif...) sont davantage salariés (c'est le cas pour 46% d'entre eux), souvent peu qualifiés.

Tableau 6 : Statut professionnel et zone de naissance pour les hommes (1870-1912)

	Indépendants	Salariés	Sans profession	Total Résultat
Autres Afrique du Nord	27	6	1	34
Autres villes en Algérie	9	3	1	13
Bône	50	19	2	71
Département Constantine	7	6		13
Total Résultat	93	34	4	131

Il semblerait donc que les immigrants de Tunisie soient majoritairement des artisans/commerçants. A l'inverse, les migrants venus d'autres villes du département comme Guelma, Sétif, ou même Constantine, paraissent fragilisés sur le plan économique, et sont attirés par la relative prospérité de la ville de Bône. Dès lors, ils se font embaucher comme journalier sur le port ou dans les activités relatives à l'exploitation des minerais. Bien sûr, il est nécessaire de relativiser ces résultats dans la

¹⁹⁰ Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord africain : études démographiques sur les israélites du département de Constantine... op. cit.* p. 171-173.

mesure où nous réfléchissons sur un petit nombre de personnes dont on connaît le lieu de naissance. De plus, les personnes originaires de Tunisie sont majoritairement nées avant 1870, ce qui peut constituer un biais important. Cependant, il a semblé judicieux de faire le lien entre cette situation et les différences en terme d'alphabétisation selon la profession et le statut (pour les hommes afin de faciliter l'analyse).

Tableau 7 : Catégories professionnelles et type de signature pour les hommes (1870-1912)

	français	hébreu	ne sait pas	Total Résultat	Effectifs
Artisans	62,35%	25,88%	11,76%	100,00%	82
Commerçants	80,00%	10,91%	9,09%	100,00%	48
Négociants et Propriétaires	89,29%	10,71%		100,00%	25
Petits commerçants	76,19%	14,29%	9,52%	100,00%	38
Professions intellectuelles	93,33%	6,67%		100,00%	15
Salariés peu qualifiés	91,67%	4,17%	4,17%	100,00%	21
Salariés qualifiés	96,55%		3,45%	100,00%	25
Sans profession	85,71%		14,29%	100,00%	6
Total Résultat	78,59 (201)	13,68% (39)	7,79% (20)	100,00%	260

Le type de signature connaît d'importantes fluctuations selon les professions. Ainsi, les artisans sont 26% à signer en hébreu, alors que c'est le cas de seulement 4% des salariés masculins peu qualifiés. Il semblerait en général que les artisans et les commerçants soient moins à l'aise avec le français. Il est vrai que ces catégories incarnent les métiers les plus anciennement ancrés parmi les juifs de Bône, et il se pourrait que ces milieux sociaux soient moins perméables à l'influence française. Afin de vérifier cette hypothèse nous pouvons reprendre une analyse en terme de statut professionnel.

Tableau 8 : Type de signature et statut professionnel pour les hommes (1870-1912)

	français	hébreu	ne sait pas	Total Résultat	Effectifs
Indépendants	73,33%	17,62%	9,05%	100,00%	193
Salariés	94,12%	2,94%	2,94%	100,00%	61
Sans profession	85,71%		14,29%	100,00%	6
Total Résultat	78,59% (201)	13,68% (39)	7,72% (20)	100,00%	260

Nous pouvons constater que le statut du travailleur influe sur la nature des signatures. Ainsi, 73% des travailleurs indépendants signent en français alors que c'est le cas de 94% des salariés. Or, parmi les indépendants, les personnes originaires d'autres pays du Maghreb sont surreprésentées comme nous l'avons vu précédemment. Il est très probable que ces personnes aient une moins bonne maîtrise du français que les autochtones, même s'il est difficile de le vérifier à travers nos sources. Nous pouvons tout de même essayer de le faire sur les personnes pour qui ces

renseignements complémentaires sont indiqués, même si nous ne connaissons pas le degré de représentativité d'un tel échantillon. Sur 28 personnes originaires d'autres pays d'Afrique du Nord, 4 signent en hébreu, et 9 disent ne pas savoir signer, alors que sur les 95 individus originaires de Bône ils sont respectivement 3 et 27. Nous pouvons noter au passage que les individus originaires des autres villes d'Algérie (en particulier Alger, mais aussi Oran), paraissent davantage alphabétisés en français. Dans tous les cas, le lien logique au demeurant, entre alphabétisation en français et zone de naissance semble confirmé.

Tableau 9 : Zone de naissance et type de signature (1870-1912)

	français	hébreu	ne sait pas	Total Résultat
Autre Afrique du Nord	15	4	9	28
Autres villes en Algérie	12	1		13
Bône	65	3	27	95
Département Constantine	14	1	9	24
Total Résultat	106	9	45	160

Ce constat renforce l'idée d'une certaine spécialisation des travailleurs au sein de la communauté juive de Bône en fonction de leur origine géographique. Nous pouvons aussi faire l'hypothèse difficilement vérifiable mais plausible que le travail salarié influence la maîtrise du français. Cette relation peut être facilement réalisée pour les salariés les plus qualifiés qui doivent suivre une formation particulière pour exercer leur métier, mais semble peu pertinente pour les salariés peu qualifiés, alors même que ces derniers ne signent que très rarement en hébreu. Dans ce dernier cas, nous pouvons avancer que le fait de côtoyer plus directement dans leur travail des Européens et des métropolitains favorisent l'alphabétisation en français.

Ainsi, au sein même de la communauté juive, nous retrouvons des différences professionnelles en fonction de l'origine géographique. Les personnes d'origine tunisienne principalement sont majoritairement des artisans. L'accès à la citoyenneté ouvre d'autres perspectives pour les juifs français, et remet en cause les spécialisations héritées de la période ottomane. Les différences ethniques ou géographiques qui se cristallisent sur le marché du travail sont doublées d'une différenciation en terme de genre.

Entre les hommes et les femmes

Un troisième élément structure largement le marché du travail : il s'agit des différences importantes qui existent entre les hommes et les femmes. 64% des femmes de notre échantillon n'ont pas de profession alors que c'est le cas de seulement 2% des hommes. Les femmes sont

surreprésentées parmi les salariés peu qualifiés : 34% des femmes sont dans cette situation professionnelle, alors que c'est le cas de 8,5% des hommes. Les femmes sont donc majoritairement inactives, et même lorsqu'elles sont en activité, elles demeurent tout en bas de la hiérarchie sociale. Ainsi, pour compléter l'analyse de David Prochaska en terme de stratification sociale, il faudrait rajouter les femmes juives, musulmanes, mais aussi, peut être dans une moindre mesure, européennes tout en bas de la hiérarchie sociale. Ces femmes sont victimes de la division sexuelle du travail, en plus des principes de domination ethniques et sociaux.

Tableau 10 : Catégorie professionnelle et sexe (1870-1912)

csp_prof	Femmes	Hommes	Total Résultat	Effectifs
Artisans		31,43%	21,11%	99
Commerçants		17,78%	11,94%	56
Négociants et Propriétaires		10,48%	7,04%	33
Petits commerçants		14,29%	9,59%	45
Professions intellectuelles	0,65%	6,35%	4,48%	21
Salariés peu qualifiés	34,42%	8,57%	17,06%	80
Salariés qualifiés	0,65%	9,21%	6,40%	30
Sans profession	64,29%	1,90%	22,39%	105
Total Résultat	100% (154)	100% (315)	100,00%	469

Dans ce cadre, il est important de noter qu'aucune femme n'exerce une profession dite indépendante. Cependant, les états civils ne reflètent pas forcément la réalité : il est très probable que les femmes de commerçants ou d'artisans qui aident leur mari à la boutique ou à l'atelier ne se déclarent pas comme commerçantes, tailleurs, ou forgeronnes.

Ainsi, le marché du travail à Bône est structuré par trois grand critères : l'origine « ethnique » qui occasionne d'importantes spécificités entre les communautés, l'origine géographique qui joue un rôle moindre à l'intérieur même de ces groupes, et surtout le sexe, question qui sera approfondie dans la partie consacrée aux femmes. Une fois présentée les caractéristiques du marché du travail à Bône, il est nécessaire de s'interroger sur les éventuelles transformations sur la période, plus spécifiquement pour la population juive.

b) Vers une salarisation et une féminisation ?

Une lente mais constante régression du commerce et de l'artisanat

Après avoir décrit de façon assez statique l'organisation du marché du travail à Bône, il est nécessaire de s'interroger sur les évolutions probables sur la période. Puisque d'importantes différences existent selon le sexe, nous avons choisi de nous focaliser d'abord sur les hommes afin d'éviter des biais supplémentaires. Nous avons aussi privilégié dans nos analyses l'année de naissance des travailleurs afin de mettre évidence des évolutions structurelles, plus difficilement perceptibles si l'on considère l'année de la profession. C'est d'autant plus le cas que, contrairement à David Prochaska, nous n'avons pas accès à l'ensemble des professions à une date donnée (sauf en 1930 grâce au rabbin Maurice Eisenbeth), mais ces professions s'échelonnent sur l'ensemble de la période en fonction de la date des actes d'état civil.

Tableau 11 : Catégories professionnelles chez les hommes en fonction de l'année de naissance

	Avant 1850	1851-1870	1871-1880	1881-1890	Total Résultat	Effectifs
Artisans	35,45%	29,08%	27,27%	N.R.	31,05%	99
Commerçants	9,09%	23,40%	20,00%	N.R.	17,65%	56
Négociants et Propriétaires	18,18%	6,38%	7,27%		10,78%	33
Petits commerçants	11,82%	14,18%	18,18%	N.R.	14,05%	45
Professions intellectuelles	8,18%	6,38%	3,64%		6,54%	20
Salariés peu qualifiés	6,36%	7,80%	14,55%	N.R.	8,50%	27
Salariés qualifiés	9,09%	10,64%	7,27%		9,48%	29
Sans profession	1,82%	2,13%	1,82%		1,96%	6
Total Résultat	100% (110)	100% (141)	100% (55)	100% (9)	100,00%	315

L'artisanat et le commerce sont en régression régulière avec le renouvellement des générations. Ainsi, 35,5% des hommes nés avant 1850 sont des artisans, alors que c'est le cas de 27% des individus nés entre 1871 et 1880. Dans le même temps, la proportion de petits commerçant et des salariés non qualifiés augmente sensiblement. Par exemple, le nombre de salariés peu qualifiés masculins a augmenté de 141% ($14,5-6/6 * 100$) entre la génération née avant 1850 et la génération née entre 1871 et 1880. La population juive semble donc connaître une certaine paupérisation. Cette évolution peut s'expliquer en partie par la crise économique qui touche Bône et plus largement l'Algérie à partir de la fin des années 1880. En effet, les cours mondiaux des céréales comme ceux de la viande ont connu une baisse importante durant cette période¹⁹¹, ce

191 Guignard Didier, « Les crises en trompe l'oeil de l'Algérie coloniale des années 1890 », in *Histoire de l'Algérie à la période coloniale (1830-1962)* / sous la direction de Abderrahmane Bouchène, Jean-Pierre Peyroulou, Ouanassa Siari Tengou, La Découverte, Paris, 2014, p. 219.

qui nuit fortement au commerce. De plus, la concurrence avec la métropole pénalise les artisans et les commerçants juifs qui sont en voie de précarisation. Cette crise transparaît dans les comptes rendus de la commission administrative de la communauté israélite de Bône avec par exemple cette déclaration du 5 mars 1893, suite à la quête de la fête de *Pourim*. Le président de la communauté se félicite des sommes réunies malgré les conditions difficiles : « *Ce résultat dit il, est réellement très beau si l'on considère la crise commerciale qui règne sur la place, les coreligionnaires qui ne sont plus en état de contribuer comme par le passé, les faillites qui ont eu lieu parmi certains autres...*¹⁹² ». Nous avons donc ici la confirmation de ces difficultés économiques.

Cette situation semble aussi transparaître à travers les changements de professions. Pour les personnes qui disposent de plusieurs actes d'état civil, il arrive régulièrement qu'un changement de profession intervienne (c'est le cas pour 45 personnes, hommes ou femmes). Il est très difficile d'évaluer le degré de représentativité de tels cas. Malgré cette réserve, il est intéressant de noter que l'instabilité professionnelle ne semble pas toucher toute la population de façon homogène. Parmi les individus qui changent d'emploi, 28% sont des salariés peu qualifiés alors même qu'ils représentent 17,6% de la population totale, 18% sont des petits commerçants alors qu'ils totalisent 9,5% de l'ensemble de l'échantillon. Il semblerait donc que les catégories modestes connaissent une instabilité professionnelle accrue à la fin du XIXe siècle.

Tableau 12 : *Changement de profession selon la catégorie professionnelle (1870-1912)*

	CSP 1	CSP 2	Total Résultat
Artisans	4,44%	6,67%	5,56%
Commerçants	8,89%	13,33%	11,11%
Négociants et Propriétaires	13,33%	4,44%	8,89%
Petits commerçants	17,78%	6,67%	12,22%
Professions intellectuelles	4,44%	4,44%	4,44%
Salariés peu qualifiés	28,89%	26,67%	27,78%
Salariés qualifiés	4,44%	13,33%	8,89%
Sans profession	17,78%	24,44%	21,11%
Total Résultat	100% (45)	100% (45)	100% (90)

Au contraire, certaines catégories professionnelles (souvent plus élevées dans la hiérarchie sociale), sont moins soumises à ce phénomène. Pour ne prendre qu'un exemple, 4% des individus qui changent de profession sont des artisans, catégorie qui représente 21% de la population totale. Il semblerait que les négociants et les propriétaires connaissent une situation particulière. Le nombre non négligeable de négociants qui changent professions pose question. Parmi eux, un négociant devient comptable, et deux autres deviennent représentant de commerce. Il se peut qu'une

¹⁹² AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit., p. 133.

reconversion dans des professions salariées valorisées soient à l'œuvre suite à la crise commerciale. Dans tous les cas, la précarité matérielle semble se doubler pour les catégories les plus modestes d'une instabilité professionnelle importante.

Pour la fin de la période, nous nous appuyons sur le recensement de l'ensemble des professions des juifs à Bône en 1930 (voir annexe 4) réalisé par le rabbin Maurice Eisenbeth¹⁹³. Cette source, assez fiable, est précieuse car nos renseignements s'arrêtent en 1912. Il est cependant nécessaire de concilier une analyse en terme de génération et une étude portant sur une date précise. L'année 1930 semble assez éloignée de 1912 pour supposer qu'un important renouvellement générationnel a eu lieu entre les deux dates. On peut considérer que la plupart des personnes qui travaillent en 1930 sont nées après 1890, date à partir de laquelle nous n'avons plus de renseignements relatifs aux professions. Il est aussi remarquable de noter que le rabbin Eisenbeth a distingué les hommes et les femmes à travers la dénomination des métiers (avec par exemple une catégorie « instituteur » et une autre « institutrice »). Nous ne savons pas si cette distinction a été réalisée de façon systématique, ou bien si des femmes se cachent parmi d'autres professions qui ne changent pas de détermination selon le sexe. Dans tous les cas, nous avons dans un premier temps retiré les femmes visibles de l'analyse. Le fait de ne pas prendre en considération les personnes sans profession rend aussi plus difficiles les comparaisons. A partir de ce recensement, nous avons regroupé les différentes professions selon les catégories professionnelles initialement définies.

Tableau 13 : Catégories professionnelles des hommes en 1930

Catégories professionnelles	Proportion	Effectifs
Artisans	24,29%	136
Commerçants	26,07%	146
Négociants et Propriétaires	4,46%	25
Petits commerçants	10,89%	61
Professions intellectuelles	3,04%	17
Salariés peu qualifiés	7,32%	41
Salariés qualifiés	23,93%	134
Total Résultat	100,00%	560

Nous pouvons constater que la proportion d'artisans continue à diminuer : ils ne représentent plus que 24% de la population active masculine. Ce résultat est d'autant plus édifiant que les personnes sans profession ne sont pas comptabilisées ici alors que c'était le cas précédemment. Les petits commerçants tout comme les salariés peu qualifiés sont proportionnellement moins nombreux représentant respectivement 11% et 7% de la population active masculine. Un phénomène

193 Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord africain... op. cit.*, p. 190-198.

d'ascension sociale est peut être à l'œuvre. Cette hypothèse semble vérifiée par l'augmentation du nombre de salariés qualifiés qui représentent en 1930 24% de la population active masculine (c'est à dire une proportion comparable aux artisans), alors que seulement 7% des personnes nées entre 1871 et 1890 entraient dans cette catégorie. Cependant, si nous prenons aussi en considération les femmes, la proportion de salariés peu qualifiés passe de 7% à 15%. Les femmes sont donc toujours surreprésentées parmi les salariés peu qualifiés.

Tableau 14 : Catégorie professionnelle de l'ensemble de la population en 1930

	Proportion	Effectifs
Artisans	22,11%	136
Commerçants	23,74%	146
Négociants et Propriétaires	4,07%	25
Petits commerçants	9,92%	61
Professions intellectuelles	3,41%	21
Salariés peu qualifiés	14,96%	92
Salariés qualifiés	21,79%	134
Total Résultat	100,00%	615

Dans cette perspective, il est intéressant de se demander quelle est la situation des salariés du secteur public. Comme nous l'avons déjà mentionné, ces salariés sont très peu nombreux à la fin du XIXe siècle, du fait même de l'organisation sociale de l'époque. Dans notre échantillon (1870-1912), nous recensons seulement 4 fonctionnaires (dont 2 instituteurs), qui regroupent moins de 1% des individus. Il semblerait que cette proportion soit fidèle à la réalité puisque dans une enquête du préfet de Constantine relative aux « Israélites et naturalisés exerçant une fonction publique en 1900 » nous apprenons qu'à l'échelle du département de Constantine, il y a seulement 45 juifs fonctionnaires, dont sept à Bône, dix à Sétif et 21 à Constantine même¹⁹⁴. En 1930, on compte 24 fonctionnaires (4 agents de police, 3 douaniers, 6 instituteurs, 4 institutrices, 2 professeurs, et 5 employés de la poste), qui représentent 4% de l'ensemble des travailleurs. Ainsi, entre 1900 et 1930, le nombre de fonctionnaires israélites a été multiplié au moins par trois à Bône. Cette évolution peut être rattachée à la fois à l'ascension sociale d'une partie de la population juive et au processus plus général d'augmentation du nombre de fonctionnaire en France durant cette période.

Salarisation et féminisation de la population active occupée

Les transformations dont nous nous sommes fait l'écho impliquent dans le même temps une salarisation croissante de la population active. Afin de saisir l'ampleur de ce phénomène,

¹⁹⁴ ANOM, 93 20 0004-6, Dossier : « Israélites et naturalisés exerçant une fonction publique en 1900 », Lettre du maire de Constantine au préfet du département le 29 juin 1900.

considérons l'ensemble de la population active (pour faciliter les comparaisons avec les chiffres de 1930).

Tableau 15 : Statut professionnel et date de naissance de l'ensemble de la population active

	<1870	1871-1890	Total Résultat	Effectifs
Indépendants	69,81%	49,48%	64,36%	233
Salariés	30,19%	50,52%	35,64%	131
Total Résultat	100% (265)	100% (99)	100,00%	364

De plus en plus de personnes sont salariées, alors que la proportion d'indépendants tend à diminuer. Nous avons choisi de nous focaliser sur la population qui travaille, cela dans un souci de comparaison avec l'année 1930. Ainsi, 30% des travailleurs nés avant 1870 sont des salariés alors que c'est le cas de 50% des actifs occupés nés entre 1871 et 1890. Mais, en 1930 la proportion de salariés semble avoir diminuée puisqu'ils représentent que 39% de la population active occupée. Tout en considérant une marge d'erreur possible, on peut rapprocher ce phénomène de l'accroissement du nombre de salariés qualifiés. Nous pouvons faire l'hypothèse que la conjoncture économique s'est largement améliorée en 1930, et qu'une partie des salariés peu qualifiés a connu une ascension sociale directe (salariés qualifiés) ou indirecte avec la possibilité d'ouvrir une échoppe ou un commerce ; d'où la diminution relative des salariés. Mais pour aller plus loin, focalisons nous plus directement sur les hommes et prenons en considération les personnes qui ne travaillent pas.

Tableau 16: Statut professionnel et date de naissance pour les hommes

	<1870	1871-1890	Total Résultat	Effectifs
Indépendants	73,71%	75,00%	73,97%	233
Salariés	24,30%	23,44%	24,13%	76
Sans profession	1,99%	1,56%	1,90%	6
Total Résultat	100% (251)	100% (64)	100,00%	315

Si nous nous focalisons sur les hommes, la proportion d'indépendants reste élevée et stable entre ces deux générations (passant de 74% à 75%). Alors comment expliquer ce paradoxe ? Les principales évolutions dans le monde du travail ont lieu chez les femmes.

Tableau 17 : Statut professionnel et date de naissance (population féminine)

Statut	<1870	1871-1890	Total Résultat	Effectifs
Salariés	27,54%	40,96%	34,87%	55
Sans profession	72,46%	59,04%	65,13%	99
Total Résultat	100% (71)	100% (83)	100,00%	154

Les femmes nées entre 1871 et 1890 entrent plus massivement sur le marché du travail. Ainsi, alors que 72,5% des femmes nées avant 1870 n'ont pas d'emploi rémunéré reconnu comme tel dans l'état civil, c'est le cas de 59% des femmes nées entre 1871 et 1890. Or, c'est le travail salarié peu qualifié qui profite directement de cette évolution. Les cigarières, les couturières et les ménagères fleurissent à la fin du XIXe siècle et surtout au début du XXe siècle. La salarisation de la population active que nous avons relevé précédemment est étroitement liée avec une féminisation du marché du travail. Nous pouvons faire l'hypothèse que la plus forte activité des femmes dans cette période soit en lien avec les difficultés économiques durant la période.

En bref, la fin du XIXe siècle est marquée par l'entrée massive des femmes sur le marché du travail, et cela principalement dans le domaine salarié. En parallèle les professions masculines héritées de la période ottomane (en particulier dans l'artisanat) régressent, avec en contrepartie l'expansion d'un salariat peu qualifié, ou de petits commerçants, statuts dans tous les cas marqués par une certaine précarité. En 1930, ces évolutions sont stabilisées : le nombre de salariés peu qualifiés a fortement régressé au profit de travailleurs plus qualifiés, initiant un lent processus d'ascension sociale.

Plus généralement, avec la colonisation, le modèle du salariat tend à être importé en Algérie, en particulier en milieu urbain par le biais des migrants européens¹⁹⁵. Cela se traduit par exemple par l'implantation de syndicats. Avant même la loi de 1884 autorisant les syndicats, il y avait à Bône des embryons d'organisations de travailleurs. Par exemple, en 1882 est créée l'union syndicale bonnoise des ouvriers d'imprimerie et de reliure¹⁹⁶. Au début du XXe siècle, des fédérations de la CGT en Algérie mêlent à la fois défense des intérêts ouvriers et combat contre les différenciations ethniques¹⁹⁷. D'ailleurs, il est intéressant de noter que certains mouvements sociaux sont essentiellement orchestrés par des juifs. Par exemple, il est rapporté dans la *Gazette Algérienne* du 5 mai 1899, ce qui se passe le premier mai de la même année à Alger : « *Lundi soir, un groupe d'une centaine de personnes, composé exclusivement de prolétaires israélites, a parcouru la ville en criant : 'du travail ! Du pain ! A bas les richards !' Devant la demeure du grand rabbin, un groupe*

195 Chaouia Nora, *Mouvement ouvrier, mouvement syndical en Algérie : 1919-1954*, Éd. A.N.R.T., Lille, 1990, p. 32.

196 *Ibid.*

197 Lallement Michel, *Sociologie des relations professionnelles, Repère, La Découverte, Paris, 2008*, p. 15.

s'arrêta, faisant entendre les mêmes cris...¹⁹⁸ ». Il est regrettable que nous n'ayons pas d'informations relatives aux relations professionnelles (participation à des syndicats, relations entre employeurs et salariés) pour l'ensemble de la population à Bône. Cependant, il est possible de se focaliser, à travers les comptes rendus de l'association culturelle israélite, sur les salariés de la communauté qui sont sous l'autorité du consistoire. L'étude des rapports professionnels que nous allons mener à présent illustre qualitativement les évolutions constatées en terme de salarisation de la population active. Après avoir mis en lumière les transformations professionnelles à l'œuvre dans l'ensemble de la population juive, nous allons étudier les conséquences de l'instauration d'un rapport salarial pour les employés de la communauté.

198 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, le 5 mai 1899.

B) Évolution du rapport salarial au sein de l'association culturelle israélite

Nous avons vu précédemment que le salariat tend à progresser parmi la population juive de Bône à la fin du XIXe siècle. Dans ce cadre, il est intéressant de s'intéresser à des professions souvent méconnues, qui dépendent directement de la communauté juive – les rabbins, mais aussi les bedeaux et autres concierges – et de s'interroger sur l'évolution des relations professionnelles dans cette conjoncture. Le concept de relations professionnelles représente : « *l'ensemble des pratiques et des règles qui, dans une entreprise, une branche, une région, ou une économie toute entière structurent les rapports entre les salariés, les employeurs et l'État.*¹⁹⁹ » Il s'agit d'une définition très large qui ne s'applique pas directement aux salariés de la communauté juive de Bône. Il est aussi important de souligner que le terme est apparu tardivement, à la fin du XIXe siècle en Angleterre. Cependant, nous pouvons retenir l'idée de la présence de règles qui régulent la relation entre l'employeur et le salarié, quant bien même ces règles s'appliqueraient uniquement dans le cadre d'une institution restreinte. Dans cette configuration, il nous a alors semblé pertinent d'étudier à une toute autre échelle l'évolution des relations professionnelles au sein de l'organisation communautaire. Qui sont ces personnes assurant la majeure partie des services communautaires? Quel est leur statut, et comment ce dernier évolue-t-il durant la période? En quoi pouvons parler de salariat?

La majeure partie des personnes travaillant pour la communauté sont rabbins. Mais, il existe de nombreuses réalités sous ce qualificatif. Le rabbin n'est en aucun cas dans le judaïsme un intermédiaire entre Dieu et les hommes (comme le prêtre dans le catholicisme) qui pourrait donner l'absolution des péchés ou qui aurait le monopole des sacrements. Il s'agit d'une personne particulièrement pieuse et érudite qui joue le rôle de guide de la communauté. Au Ier siècle le terme *Rabbi* était une expression de respect qui signifie littéralement « *mon maître* »²⁰⁰. Le rabbin peut être défini comme suit : « *Docteur de la loi, reconnu par ses pairs après des années d'études*²⁰¹ », qui exerce aussi des fonctions techniques de jugement, d'enseignement... Selon la zone géographique et le contexte historique ce rôle évolue. Par exemple, ce n'est qu'après l'expulsion des juifs d'Espagne, en 1492 que « *le rabbinat devient une profession rémunérée, et le rabbin un salarié de la communauté.*²⁰² ». Mais Robert Attal souligne qu'à Constantine, encore en 1840,

199 Lallement Michel... *op. cit.* p. 3.

200 Wiqoder Geoffrey (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Éd. du Cerf, Paris, 1993, p. 943.

201 Landau Philippe, « Le budget du culte israélite 1809-1905, la lente marche vers l'égalité religieuse » in Leniaud Jean-Michel (dir.) *Le budget des cultes, actes de la journée d'études du 30 janvier 2006*, École des Chartes, Paris, 2007, p. 47.

202 Allouche-Benayoun Joëlle, Podselver Laurence, *Les mutations de la fonction rabbinique*, Observatoire du monde juif, Paris, 2003, p. 5.

nombre de rabbins exerçaient une activité professionnelle à côté de leur fonction²⁰³. Avec l'émancipation, le rabbin en France métropolitaine perd ses fonctions juridiques et doit s'armer de connaissances laïques afin de jouer le rôle d'intermédiaire entre la communauté et la société civile. Les rabbins français devenus fonctionnaires, doivent remplir un certain nombre de fonctions administratives. A Bône il n'y avait qu'un seul rabbin consistorial : le rabbin Joseph Stora de 1876 à 1892, le rabbin Élie Kahn le remplace jusqu'à son décès en 1927, puis le rabbin Rahmim Nahouri même si nous verrons que suite à la loi de Séparation de l'Église et de l'État, une autre configuration apparaît. Les rabbins consistoriaux, en particulier au début de la présence française, souvent originaires d'Alsace ou de Lorraine, ont peu de chose en commun avec les élites rabbiniques traditionnelles d'Afrique du Nord. Ces différences ne sont pas seulement dues à une rupture culturelle entre « séfarades » et « ashkénazes » dans une approche caricaturale, mais tiennent surtout à l'organisation du culte dans les deux espaces. En effet, l'ordonnance du 9 novembre 1845 qui crée les consistoires départementaux dans la colonie a introduit une nouvelle forme de rabbin en Algérie, important le modèle consistorial, comme le souligne Simon Schwarzfuchs : « *L'ordonnance venait d'introduire en Algérie un type de rabbin qui y était inconnu jusqu'alors. Il ne restait plus de trace de l'ancienne polyvalence des rabbins du Maghreb : les nouveaux grands rabbins et rabbins ne seraient plus sauf exception, des officiants, des chohatim, des mohalim, ou même des enseignants.*²⁰⁴ » Cette situation entraîne une parcellisation des fonctions cultuelles (abattage rituel, circoncision, enseignement) traditionnellement assumées par les rabbins indigènes caractérisés par leur polyvalence. Les tâches sont alors réparties entre le *mohel*, l'enseignant, le *shohet*, sous la houlette de l'autorité consistoriale. Cette évolution est concomitante à une institutionnalisation des communautés qui fonctionnaient auparavant davantage par arrangements successifs, bénévoles. Avec l'influence du judaïsme métropolitain, la relation contractuelle tend à se développer et les cadres communautaires assurent un nombre croissant de services. Bien que le consistoire considérait qu'il n'y avait pas d'élite rabbinique en Algérie²⁰⁵, il usait largement du savoir et des compétences de ces rabbins. S'il est vrai qu'avant même l'arrivée des Français, l'autorité des rabbins algériens était amoindrie du fait des importantes divergences qui existaient entre eux (Assan, 2012), il n'en reste pas moins que ces rabbins avaient un degré de connaissance élevé de la loi juive et du Talmud dont ils mettaient les principes à exécution jusqu'à la suppression des *beth din* par deux phases successives, en 1834 et 1841. De plus, le prestige de ces sages demeure, sous la domination française, très important, car ils avaient dans la plupart des cas le soutien des grands

203 Robert Attal, *op. cit.* p. 23.

204 Schwarzfuchs Simon, *Tlemcen : mille ans d'histoire d'une communauté juive... op. cit.*, p. 86.

205 Danan Philippe, *La communauté juive d'Alger dans les premières années de la présence française*, Mémoire DEA, Paris VIII, 2004, p. 137 : Il rapporte cette remarque du journal Archives israélites concernant les communautés juives d'Algérie : « *Un troupeau sans pasteur dirigé par le fanatisme et l'ignorance* ».

rabbins de Terre Sainte. Malgré des compétences reconnues, les rabbins « indigènes » n'avait pas accès à la direction des communautés, car pour cela il fallait être passé par le séminaire israélite de Paris. Entre 1867 et 1908, seul deux rabbins nés au Maghreb sont sortis diplômés du séminaire israélite : Joseph Stora, né à Alger en 1847, qui devient le rabbin de Bône en 1876 et Joseph Cohen né en 1876 à Tunis et nommé en 1905 rabbin de Sétif²⁰⁶. Les conflits entre les rabbins locaux et métropolitains étaient nombreux, au moins jusqu'en 1870. Par la suite, avec l'accès à la citoyenneté française, l'idéologie de la régénération étant moins prégnante, les relations tendent à se normaliser progressivement. Souvent, une meilleure coopération se développe entre rabbins « indigènes » et le consistoire²⁰⁷, avec l'embauche de rabbins locaux pour certaines tâches. Le statut des rabbins « indigènes » dans la seconde partie du XIXe est donc floue : entre reconnaissance tacite et subordination au consistoire, entre défiance et confiance. Dans ce cadre là, il est intéressant de se demander à l'échelle de la communauté juive de Bône, quelle est la nature de ces relations professionnelles, et comment ces dernières évoluent. Le rapide rappel des éléments connus sur la figure du rabbin au XIXe siècle en Algérie ne doit pas nous faire oublier qu'il n'y a pratiquement aucune étude portant sur ce thème pour le début du XXe, suite à la Séparation de l'Église et de l'État. Qui plus est, les rabbins ne sont pas les seuls salariés des communautés juives en Algérie, et à Bône en particulier. Il existe un nombre croissant de fonctions rémunérées par la communauté. Or, il n'y a pratiquement aucun travail sur ces salariés (*chemachim*, trésoriers, secrétaires...).

a) Les relations difficiles entre ministres du culte et commission administrative dans un système qui allie bénévolat et logique professionnelle (1870-1913)

En premier lieu, il est important de noter que cette étude a porté sur un nombre restreint de ministres du culte. Le caractère discontinu de la source principale ne permet pas d'affirmer que l'ensemble des rabbins, *shohetim*, *mohalim*, *chemachim*, enseignants... de la communauté juive de Bône sur la période soient pris en considération. Néanmoins, pour la période 1887-1912, nous avons répertorié dix sept salariés de la communauté, et 20 entre 1913 et 1928. Ces personnes ne remplissaient pas leur fonction simultanément, et il semble difficile, au moins pour la première période, d'évaluer le nombre de ministres du culte qui fonctionnent en même temps.

206 Assan Valérie, *Les consistoires israélites d'Algérie au XIXe siècle*, op. cit., p. 158.

207 *Ibid*, p. 238 V. Assan prend comme l'exemple à Oran en 1890 d'un certain Saadia Sultan qui fit venir de la farine pour la fabrication des galettes de Pâques (*matsot*) sans payer la taxe consistoriale. Le rabbin du consistoire, Moïse Weil, et ainsi que deux rabbins indigènes l'excommunièrent d'une même voix.

Différences de statuts et interdépendance

S'il est vrai que les rapports entre l'autorité consistoriale et les rabbins indigènes tendent à s'améliorer après 1870, il n'en reste pas moins qu'une coopération pour le moins asymétrique et parfois conflictuelle tend à s'instaurer entre les deux instances. Du fait de l'insuffisance du nombre de rabbins métropolitains, les rabbins « indigènes » furent progressivement inclus au système consistorial. Ils leur étaient soumis hiérarchiquement, et surtout ils étaient payés par la communauté contrairement aux rabbins consistoriaux payés par l'État, et gratifiés de la stabilité de l'emploi. Les salaires des rabbins consistoriaux diffèrent largement selon la taille de la communauté : ainsi au début des années 1860, les salaires des rabbins en métropole sont compris entre 140 et 2 000 francs par mois selon la taille de la communauté²⁰⁸. En 1892 nous apprenons que le salaire du rabbin Joseph Stora (consistorial) est évalué à 300 francs par mois²⁰⁹, alors qu'un rabbin local percevait au maximum 100 francs. Valérie Assan souligne que loin de résister à cette nouvelle situation, les rabbins locaux demandent une reconnaissance de la part du consistoire et du gouvernement dans la mesure où ils voyaient dans le consistoire un appui moral et institutionnel à leur autorité. Surtout, cette situation leur donnait une certaine sécurité matérielle en assurant des revenus plus réguliers, bien que faibles. Les rabbins locaux vivaient malgré tout bien souvent dans la misère. S'il est vrai que les rabbins « indigènes » sont dépendants financièrement du consistoire, ou de son représentant, il semblerait aussi que l'autorité consistoriale soit dépendante de leurs services, voire même de leur coopération, du fait de la pénurie de rabbins métropolitains. Ainsi, la commission administrative bônoise est obligée de surveiller et de pourvoir aux besoins de ces rabbins au risque de voir son autorité contestée. Bien souvent, même lorsqu'ils ne sont pas employés par la communauté ou qu'ils sont licenciés, ces rabbins restent sous le contrôle de la commission. C'est ce qu'énonce ce règlement daté du 21 mars 1889 suite au licenciement de Rebbi El Haïk :

« Tout indigent secouru par la communauté doit au moins suivre les offices à la synagogue et non la désertier pour des oratoires refuges d'exaltés et de turbulents et grossir par ce moyen le nombre des adversaires acharnés du pouvoir régulier. Comment se fait il que le sieur Rebbi Eliaou El Haïk qui est secouru par la communauté ne fréquente pas la synagogue et est au contraire un fidèle fréquentant un oratoire...²¹⁰ »

Il s'ensuit que l'aide versée à ce rabbin passe de 10 francs par semaine à 5 francs. Le soutien financier de la communauté doit donc avoir une contrepartie en terme de soumission à l'autorité jugée légitime, qui s'incarne par la présence à la synagogue, symbole du judaïsme consistorial.

208 Landau Philippe , « Le budget du culte israélite 1809-1905, la lente marche vers l'égalité religieuse »... *op. cit.* p. 55.

209 AN, F 19 11156, Dossier du Rabbin Stora, Extrait du journal *La Démocratie algérienne*, du 25 juillet 1892.

210 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, *op. cit.*, p. 120.

L'existence d'oratoires concurrents à la synagogue crée donc une tension entre d'un côté le « *pouvoir régulier* » qualifié ainsi dans la mesure où l'institution consistoriale est considérée comme le relais de l'État, et de l'autre un pouvoir traditionnel. Le contrôle de la commission administrative dépasse le cadre de la simple relation professionnelle, contractuelle, et semble plus englobant. De même les salariés de la communauté en dehors de leur temps de travail ne sont pas libres de leur mouvement. Le rapport hiérarchique ne s'incarne pas seulement dans un rapport contractuel, mais demeure plus large dans un souci de contrôle des mœurs et pratiques.

Le rapport hiérarchique peut donc prendre deux formes : soit officiel et professionnel, soit imposé comme contrepartie du secours octroyé. Focalisons nous alors sur le rapport professionnel, et sur les emplois qu'il engendre. Les emplois communautaires semblent assez précaires, et impliquent une importante instabilité (c'est aussi le cas pour tous les autres salariés peu qualifiés comme nous l'avons vu). La différence en terme de stabilité de l'emploi entre le rabbin consistorial et les rabbins locaux, et plus généralement l'ensemble des autres salariés de la communauté, est très importante. D'après nos sources la grande majorité des ministres du culte, restent en fonction entre un an et sept ans. Sur les 17 salariés il y a 6 licenciements ou révocations entre 1887 et 1912. Pour les autres autres cas, il s'agit de démissions (dans 3 cas), le reste n'étant pas renseigné. Il est important de noter que ces licenciements sont souvent accompagnés d'indemnités, en particulier pour les rabbins. Ces indemnités se montent à 100 francs en 1888²¹¹, soit approximativement un mois de salaire pour un rabbin qui cumule les fonctions de *shohet*, ministre officiant et instituteur²¹². Le salaire moyen des travailleurs non qualifiés européens²¹³ est de 3,6 francs par jour en 1904. En retirant un jour par semaine, l'estimation du salaire mensuel se monte 93,6 francs, montant qui s'apparente à ce que perçoit un rabbin local « qualifié » à Bône à la fin du XIXe siècle²¹⁴. Les autres salariés de la communauté connaissent une situation encore plus défavorable puisque les concierges et *chemachim* sont payés entre 33 et 40 francs par mois²¹⁵, c'est à dire moins de la moitié du salaire estimé pour un travailleur européen non qualifié. Ainsi, nous voyons que le rapport salarial au sein de la communauté permet une sécurité économique toute relative, et il convient d'explicitier cette situation.

211 *Ibid*, p. 118.

212 *Ibid*, p. 89.

213 Il nous sembla pertinent de prendre en considération cette catégorie car les juifs sont français, mais gardent une place intermédiaire sur le plan social entre les indigènes et les Français, et leur situation peut donc s'apparenter à celle des Européens. Dans tous les cas, pour les travailleurs non qualifiés, les salaires, quelque soit la population, sont très proches : 3,54 F pour un Français et 3,57 F pour un Algérien.

214 D'autant plus que les salaires ont eu tendance à stagner entre 1888 et 1904 du fait de la crise économique.

215 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit, p. 73.

Antagonismes et professions

Il est important de ne pas plaquer des concepts contemporains sur une réalité historique toute autre. Dès lors, il est nécessaire de se demander si les salariés du culte considèrent réellement leurs fonctions respectives comme une profession. Et quelle réalité mettre derrière ce terme « profession »? Cette réflexion nous permettra dans le même temps de saisir les antagonismes qui existent parfois entre les dirigeants de la commission administrative et les salariés. Dans la séance du 27 mars 1887, le président de la commission administrative, Isaac Salfati, se plaint en ces termes du comportement du *chemach* Abadi Sirath :

« ce dernier n'est jamais à son poste qu'il abandonne à des étrangers (...) pour aller s'occuper d'affaires commerciales et autres ainsi que des affaires personnelles de M. Fradjo, qu'il importe pour l'en punir de lui infliger une suspension de service sans rétribution.²¹⁶ »

D'après ces éléments, il semblerait que la fonction de *chemach* ne soit pas totalement considérée par le protagoniste comme un métier mais plutôt comme un service rendu à la communauté. Dès lors, d'autres occupations sont possibles, comme le fait de « *s'occuper d'affaires commerciales* ». C'est d'autant plus le cas que le salaire mensuel dévolu aux *chemachim* en 1887 est très faible. Les différentes conceptions des services communautaires se retrouvent aussi dans les agissements des rabbins locaux. Le 25 décembre 1887, il est rapporté qu' « *un membre [de la commission administrative] expose que nos rabbins ne fonctionnent pas d'une manière exacte comme ils le devraient, que ce soit au Talmud Thora, soit aux offices, ils arrivent toujours en retard...²¹⁷* » La prière quotidienne à la synagogue est collective, et quelqu'un doit nécessairement la mener. Il semble étonnant que des rabbins locaux, connus généralement pour leur piété, soient « toujours » en retard aux offices. Nous pouvons supposer que les rabbins locaux se basent sur les horaires des prières du calendrier hébraïque. La lecture du *Chema* par exemple doit s'effectuer dans le premier quart de la journée après le lever du soleil (c'est à dire le quart du temps écoulé entre le lever et le coucher du soleil). Il s'agit donc d'un horaire fluctuant (avec au moins une heure d'intervalle) selon la saison, en notant au passage que cette question est soulevée en décembre où le soleil apparaît tardivement. Il est donc fort probable que le retard en question soit en réalité une irrégularité de l'heure des offices, qui peut rentrer en contradiction avec le développement d'horaires fixes sous tendu par le développement de certaines professions. Cette hypothèse semble confirmée par la suite de la conversation, car afin de remédier à cette situation, « *M.le Rabbin [Joseph Stora] a fixé les heures des différentes prières ainsi que les heures d'ouvertures du Talmud Thora. Et alors n'ayant*

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, p. 89.

*plus d'excuse à convoquer, les rabbins seront tenus, sous peines disciplinaires, de s'y conformer et d'être toujours exacts à leurs divers postes aux heures réglementaires.*²¹⁸ » Ainsi, les membres de la commission administrative reprochent aux rabbins des retards alors même qu'aucun horaire officiel n'est fixé! Il semblerait que l'accord tacite qui existait soit rompu, et il est probable que ces nouvelles exigences soient en parti dues aux réalités professionnelles de la fin du XIXe à mettre en parallèle avec le développement du salariat que nous avons déjà constaté. Un cadre professionnel nouveau, plus contraignant, semble être appliqué dans un domaine qui, jusque là, ne répondait pas à cette logique. Il s'ensuit des conflits et un durcissement des règles relatives à l'encadrement des rabbins locaux. Ainsi, il est rapporté à plusieurs reprises que les rabbins indigènes salariés de la communauté font de la résistance passive vis à vis de ces normes. Le 22 octobre 1893, il est souligné que : « *M. Frazo [le président] informe la commission que Rebbi Jacob Aziz fait son service avec mauvaise grâce, qu'il a même refusé de faire la prière, obligation qui lui a été imposée par délibération en date du 16 avril dernier.*²¹⁹ » Nous comprenons que la commission a imposé un rôle bien défini à Rebbi Jacob Azziz, et que ce dernier ne se reconnaît pas dans cette fonction. Cette situation ne peut être comprise qu'en se rappelant du caractère éminemment polyvalent de ces rabbins à qui la commission demande de se contenter d'une seule fonction. Un avertissement de la commission administrative est donc énoncé et le dilemme suivant est posé au rabbin : « *accomplir son service d'une manière régulière ou quitter définitivement l'emploi pour lequel la communauté le paie.*²²⁰ » De nombreux autres cas similaires se produisent, avec parfois des phénomènes qui s'assimilent à des grèves. Par exemple le 5 août 1894 il est précisé que les rabbins officiants ont refusé de faire la prière pendant une semaine entière²²¹! Des avertissements sont donc prononcés. Mais là encore, la commission administrative a besoin de ces rabbins pour que la vie religieuse fonctionne, et un savant dosage entre incitation et répression semble nécessaire pour maintenir ce fragile équilibre.

L'influence persistante des rabbins étrangers

Les rabbins locaux ont d'importants liens avec les rabbins tunisiens et même avec ceux de Terre Sainte. Dans un de ces *responsa* relatifs à une question de mariage en février 1861, le rabbin Jacob Parienti (de Bône) demande l'avis des rabbins de Tunis qui entérinent sa décision²²². Nous avons aussi de nombreux cas de rabbins qui vont étudier en Tunisie pour revenir par la suite. Le

218 *Ibid.*

219 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887, op. cit.*, p. 158.

220 *Ibid.*

221 *Ibid.*, p. 195.

222 SIF, Parienti Jacob, *Sheerit Yaakob, recueil des sermons novellae et responsa*, Daf-Press, Jérusalem, 1982, p. 363.

recrutement des rabbins locaux ne s'appuie pas, en apparence du moins, sur des critères objectifs, définis par le consistoire. Parfois, les modes de désignation traditionnelle persistent. Par exemple, le 2 février 1888, le président demande quelles sont les compétences de Rebbi Chebtaï en terme d'abattage rituel et le rabbin Joseph Stora répond que : « *Rebbi Chebtaï possède des titres devant lesquels il faut s'incliner. Ces titres sont la Chemikha signée par les grandes autorités religieuses de Jérusalem attestant la compétence de Rebbi Chebtaï d'abord comme shohet de mérite et ensuite comme excellent rabbin.*²²³ » Cet exemple nous montre que les autorités traditionnelles ont toujours la préséance, en particulier les grands rabbins de Terre Sainte. Nous constatons donc que les autorités religieuses traditionnelles ont gardé leur prestige, et que ce prestige tend à transcender les barrières instaurées par la société coloniale et relayées par le consistoire. Joseph Charvit souligne en effet que les rabbins algériens tiraient en grande partie leur autorité des rabbins de Terre Sainte²²⁴. Ces derniers soutenaient les rabbins locaux dans leur résistance à ce qu'ils considéraient comme des atteintes à la *halakha* organisées par les rabbins « réformés » du consistoire. Cependant, les rabbins de Terre Sainte jouaient aussi l'apaisement, et essayaient autant que possible de concilier la modernité avec les exigences de la *halakha*. Pour Joseph Charvit, c'est grâce à cette intermédiation qu'il n'y a pas eu de déchirements plus importants entre les rabbins locaux et le consistoire, mais aussi au sein des communautés juives. Par la suite, il semblerait que les rabbins locaux soient toujours plus intégrés au système consistorial.

b) Le processus de professionnalisation et de contractualisation des relations professionnelles (1914-1930)

Suite à la définition des nouvelles normes en 1913, le statut des ministres du culte est clarifié mais ne semble pas connaître d'évolution majeure par rapport à la période antérieure. L'association cultuelle prend l'initiative des nominations, et le statut particulier de l'ancien rabbin consistorial est conservé. Le consistoire de Bône (l'association cultuelle est dénommée ainsi désormais) : « *nomme, suspend et révoque les fonctionnaires et employés de l'association, mais aucune mesure ne pourra être prise contre le Rabbin principal sans une décision de l'assemblée générale.*²²⁵ » Nous avons déjà souligné que les éléments de continuité, malgré la loi de Séparation appliquée en Algérie en 1907, sont prépondérants et on retrouve cela dans le statut du « rabbin principal » c'est à

223 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit., p.

224 Charvit Yossef, *La France, l'élite rabbinique d'Algérie et la Terre au Sainte au XIXe, Tradition et Modernité*, H. Champion, Paris, 2005, 446 p.

225 *Ibid*, p. 259.

dire de l'ancien rabbin consistorial dans l'article 23 des nouveaux statuts de 1913 : « *Le rabbin principal doit être de nationalité française et jouir de ses droits civils et politiques.*²²⁶ », reprenant exactement les conditions requises pour devenir salarié de la fonction publique. Pourtant, malgré l'absence de rupture visible dans les statuts, la situation évolue largement sur le plan des relations professionnelles, entre l'association culturelle, et les salariés communautaires.

- *La relation contractuelle devient la norme : compétences, diplômes, mais aussi rapport de force plus équilibré et relations impersonnelles*

En premier lieu, la relation contractuelle semble se renforcer et les relations impersonnelles devenir la règle. Nous pouvons constater ces évolutions à travers trois éléments : l'apparition d'intérêts défendus collectivement, le développement de relations impersonnelles, et enfin l'importance accordée aux qualifications.

Les rabbins « indigènes » commencent à s'organiser pour défendre leurs intérêts. Nous avons souligné dans la précédente période la forte dépendance des rabbins locaux par rapport à la commission administrative. Il semblerait que ce n'est plus tout à fait le cas par la suite. Ainsi, il est rapporté le 21 novembre 1917 que les rabbins employés par l'association culturelle ont demandé une augmentation de salaire d'une seule voix, alors qu'à la fin du XIXe, il s'agissait toujours de demandes personnelles. Qui plus est, cette demande est doublée d'une certaine pression sur les dirigeants de l'association culturelle :

« M. le Président annonce à ses collègues que les Rabbins ont demandé une augmentation de traitement. Il expose de quelle façon cette demande a été faite et constate qu'elle l'a été d'une manière peu correcte car les Rabbins ne se sont pas contentés de demander une augmentation, mais ils ont menacé en cas de refus de cesser le travail. »²²⁷

Finalement, ils obtiennent gain de cause et voient leur rémunération augmenter de 20 francs par mois. Mais ce qui attire notre attention, ce sont les modalités de cette demande qui allie solidarité et pression sur le groupe dirigeant, et il n'est pas sans intérêt de souligner au même moment le développement de syndicats et de logiques revendicatives. D'importantes grèves ont lieu en Algérie, et à Bône dans les années 1920 parmi les cheminots²²⁸, dockers, les ouvriers et balayeurs communaux²²⁹. Et la communauté juive n'est pas imperméable à ce climat.

²²⁶ *Ibid*, p. 263.

²²⁷ *Ibid*, p. 269.

²²⁸ Chaouiya Nora, *op. cit.*, p. 79, L'auteur rapporte que du 3 mai au 12 mai 1920, 1037 cheminots ont fait grève à Bône.

²²⁹ ANOM, ALG, 93/1347, rapports de police quotidiens sur les grèves des dockers, des ouvriers et des balayeurs communaux.

Le second élément qui corrobore notre hypothèse, réside dans le développement de relations impersonnelles et dénuées de déterminants autres (comme la morale religieuse, le « rendre service ») que l'intérêt des deux parties. La grande mobilité des rabbins indigènes, qui était aussi vraie la période précédente, semble faciliter cette évolution. Par exemple il est rapporté que le rabbin Guedj vient d'Aïn Beïda²³⁰, le rabbin Rahmim Atlan de Constantine²³¹... Il est fait mention d'au moins 12 rabbins entre 1913 et 1928. La plupart font un court séjour dans la ville de Bône. Cependant, cette situation change à partir de 1923 comme nous le verrons par la suite. Le 28 novembre 1920, les membres de l'association culturelle, recherchant alors un rabbin, reçoivent une proposition du rabbin Chaloum Guedj originaire d'Aïn Beïda. Ce dernier énonce très clairement ces conditions :

« 1° Engagement pris par le Consistoire de Bône de lui assurer le maintien de son poste pendant 3 ans; 2° Les frais de déplacement à la charge de notre communauté, et enfin de lui procurer un appartement.²³² »

L'association culturelle accepte l'ensemble de ces conditions, ce qui semble aller dans le sens d'une évolution du rapport de force entre les dirigeants communautaires et les rabbins indigènes. Or cette évolution pourrait très bien résulter de la dimension impersonnelle des relations contractuelles. Il est aussi important de souligner la volonté de minimiser le risque que constitue une embauche pour une courte période (moins de trois ans), qui caractérisait largement les emplois des rabbins indigènes à la fin du XIXe siècle. Les mêmes caractéristiques peuvent être relevées dans les cas de démissions. Par exemple, le 8 août 1926, le rabbin Jacob Chouchena demande sa démission juste avant les grandes fêtes d'automne, et la commission refuse. Mais le rabbin ne tient pas compte de cet avis et se retire. La réaction des membres de l'association culturelle est alors la suivante : *« Monsieur le Président répliqua qu'en son âme et conscience il ne pouvait, à la veille des fêtes, priver une Communauté de son Rabbin²³³. »* Nous pouvons ici noter la rencontre de deux logiques distinctes. D'un côté le dévouement pour la communauté et de l'autre le calcul des intérêts matériels en jeu. Il semblerait que cette dernière dimension ait pris de l'ampleur parmi les rabbins locaux alors même que c'était la politique menée par la commission administrative pendant la période précédente. Bien sûr, le bénévolat n'a pas disparu de la sphère communautaire pour autant.

Le troisième argument en faveur de cette hypothèse, réside bien dans l'importance croissante donnée aux diplômes et aux titres rabbiniques. Ainsi Rebbi Haïm Aknine qui a suivi une formation de *shohet* à Tunis doit soumettre son diplôme aux *dayanim* de Constantine qui l'obligent à repasser

230 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit, p. 315.

231 *Ibid*, p. 311.

232 *Ibid*, p. 315.

233 *Ibid*, p. 455.

l'examen. La communauté lui alloue alors une somme de 60 francs pour les frais de déplacement ainsi que le remboursement de son voyage à Tunis pour son précédent examen. Nous pouvons alors supposer que les éléments objectifs d'évaluation du candidat prévalent sur les éléments plus subjectifs, réduisant ainsi les préjugés négatifs et la domination des membres de l'association culturelle vis à vis des rabbins locaux. Les relations professionnelles s'apaisent et les différences tendent à se réduire dans un mouvement de précision des tâches toujours croissant.

- *Une évolution qui entraîne une reconnaissance croissante des rabbins locaux et une acceptation de leur caractère polyvalent, s'accompagnant d'une définition croissante des tâches*

Une définition très précise des affectations de chacun qui agrège spécialisation et polyvalence

S'il est vrai qu'un processus de définition et de réglementation des tâches des différents ministres du culte, s'étend sur la toute la période, l'année 1923 constitue une véritable rupture sur ce plan. Les réglementations touchant les professions ne sont pas nouvelles. Pour ne citer qu'un exemple en 1918 la présence à l'abattoir de deux *shohetim* devient obligatoire, afin qu'ils puissent se contrôler mutuellement²³⁴. Il s'agit d'évolutions globales, progressives. Au contraire, le 2 janvier 1923, un règlement régulant l'ensemble des tâches et des objectifs des rabbins est adopté. Afin que tous les rabbins locaux puissent le comprendre, le règlement est rédigé à la fois en judéo-arabe et en français. A travers ce règlement, nous pouvons relever trois éléments saillants.

Tout d'abord, nous pouvons noter une définition des tâches très minutieuse avec comme corollaire la diminution de l'autonomie des rabbins mais aussi la reconnaissance de leur polyvalence. Par exemple, un tour est organisé pour les ministres officiants : « *chacun de ces rabbins remplira à tour de rôle ces fonctions; il prendra ce service, vendredi soir et le terminera le vendredi soir suivant.*²³⁵ » Chacune des tâches est encadrée, avec par exemple des éléments concernant le nombre de *shohetim* présents à la boucherie (deux) et alors qu'un autre doit abattre la volaille à un autre endroit. Il en est de même dans l'organisation du Talmud Thora : « *A l'ouverture des classes les rabbins sont tenus de faire l'appel des élèves et ils signaleront les absents au Guizbar du Talmud Thora*²³⁶. » L'encadrement des élèves se fait donc sur le modèle des écoles laïques. De même, les horaires auxquels les rabbins doivent abattre les bêtes sont précisés :

« Le vendredi matin un des trois rabbins assurera à tour de rôle le service de l'abattage de la volaille (...) de huit heures à onze heures du matin et de une heure à trois heures du soir pendant la période de Souca à Peçah, et après Peçah jusqu'à Souca de sept heures du matin

234 *Ibid*, p. 272.

235 *Ibid*, p. 359.

236 *Ibid*, p. 361.

*à dix heures et demi du matin et de deux heures à cinq heures du soir.*²³⁷ ».

Nous constatons donc une précision des rôles, mais en même temps une reconnaissance de la polyvalence des rabbins locaux. Les trois rabbins principaux (Rebbi Rahmim Nahouri, Rebbi Jacob Chouchena et Rebbi Meyer Roffé) sont à la fois les *shohet*, les instituteurs, et les ministres officiants de la communauté. Qui plus est, Rebbi Meyer Roffé est aussi *mohel*! La position de Simon Schwarzfuchs²³⁸ semble donc ne pas être tout à fait exacte, au moins pour Bône en ce début de XXe siècle. Nous pouvons alors faire l'hypothèse que le développement de relations professionnelles contractuelles ait entraîné des rapports impersonnels, plus pragmatiques, qui une fois la Séparation de l'Église et de l'État réalisée, ont conduit à reconnaître, exploiter et reproduire une forme de rabbins polyvalents, traditionnels en Algérie.

Deuxièmement, ce document prend la forme d'un contrat qui ne fait plus de réelle distinction entre les rabbins consistoriaux et les rabbins « attachés au consistoire » . Ainsi, il est rapporté que : « *Les rabbins attachés au consistoire sont tenus d'assister à tous les offices, semaines et samedis; si le rabbin de service n'est pas présent à un des offices, un des ses collègues est tenu de le remplacer et ne peut refuser sous aucun prétexte.*²³⁹ » Il est prévu pour les rabbins récalcitrants une amende de 1 franc s'ils ne suivent pas une des quatre prières du samedi et de 50 centimes en semaine. Les cas de maladies et d'indisposition sont aussi encadrés comme suit : « *Si le rabbin de service est malade ou a une excuse valable pour manquer, il doit prévenir un de ses collègues pour se faire remplacer...*²⁴⁰ » Enfin, le règlement se termine par cet avertissement : « *le rabbin qui ne se conformera pas à ce règlement se verra infligé une amende de deux francs au profit de la caisse de la cultuelle.*²⁴¹ » Il semble donc que nous soyons en présence ici d'un véritable contrat de travail et nous allons voir que l'ensemble de ces évolutions impliquent une convergence des situations professionnelles pour le corps rabbinique.

237 *Ibid*, p. 359.

238 En particulier lorsqu'il soutient le fait que l'arrivée des rabbins métropolitains remet en cause durablement le caractère polyvalent des rabbins locaux.

239 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit, p. 359.

240 *Ibid*.

241 *Ibid*, p. 361.

c) Les paradoxes de cette situation

Une convergence des situations professionnelles entre les rabbins

Progressivement, les différences entre les rabbins locaux et le rabbin consistorial disparaissent. Avant de voir que plusieurs éléments attestent cette convergence de statut, il est important de souligner qu'une distinction hiérarchique perdure entre les rabbins locaux et le rabbin consistorial après la Séparation de l'Église et de l'État. L'exemple suivant illustre bien cette idée. Le 21 mars 1922, des parents demandent à ce que le mariage de leur fils soit célébré par le rabbin Jacob Chouchena : « ...et à ce que ce dernier soit autorisé à faire un discours en français, et cela revêtu de la soutane.²⁴² ». La réponse donnée par le rabbin Kahn permet de mieux saisir la relation hiérarchique qui existe encore entre les rabbins locaux et les rabbins consistoriaux :

« Mr. le Rabbin Kahn reprend la parole pour demander (...) à laisser bénir le mariage à la synagogue, mais il demande en outre à ce que le conseil interdise formellement au rabbin Chouchana de prononcer un discours et cela ni en français ni en judéo-arabe. Toutefois le rabbin susnommé est autorisé à faire la bénédiction religieuse mais cela dans son costume civil de samedi...²⁴³ »

Nous pouvons constater ici que d'importantes différences hiérarchiques existent. Le rabbin Chouchana n'a pas la possibilité de porter la soutane et doit se contenter d'un costume « civil ». Il est très intéressant de remarquer que la costume permet de faire la différence entre le chabbat et le reste de la semaine. La soutane est perçue comme un uniforme de travail dans une période où rabbin devient une profession à part entière, d'où la nécessaire distinction, fut elle extérieure.

Les rabbins locaux ont davantage de responsabilités sur le plan de l'application des règlements communautaires. Ainsi, à partir du 5 février 1923²⁴⁴, les rabbins *shohet* ont le droit de pénaliser les bouchers récalcitrants sans passer par l'intermédiaire de l'association culturelle, alors que dans la période précédente, les rabbins locaux contribuaient largement aux différentes insubordinations relatives à la viande casher. Dans la même logique de rapprochement progressif des élites consistoriales et rabbiniques traditionnelles, nous pouvons noter la reconnaissance des différents oratoires de la ville, qui sont mis à contribution en 1924 par les dirigeants communautaires lors de grandes fêtes comme Kippour²⁴⁵. Les dirigeants communautaires font preuve d'une plus grande reconnaissance vis à vis de ces rabbins. Le président souligne les progrès réalisés au *Talmud Thora* le 17 juin 1923 et conclut ainsi : « aussi adressons nous aux rabbins nos

242 *Ibid.* p. 263.

243 *Ibid.* p. 263.

244 *Ibid.* p. 370.

245 *Ibid.* p. 415.

*sincères félicitations et nos meilleures remerciements.*²⁴⁶ » Aucune déclaration de ce type, sur quelque domaine que ce soit ne peut être relevée dans la première période.

Enfin, l'augmentation importante des salaires des rabbins qui cumulent les fonctions d'instituteur, de *shohet* et de ministre officiant atteste également de cette mutation (voir annexe 5). En 1920 le salaire d'un tel rabbin est compris entre 300 et 350 francs par mois²⁴⁷, 500 francs en 1925²⁴⁸ et 600 francs en 1926²⁴⁹. En plus de ces rémunérations, les bouchers devaient donner aux *shohetim*, avant les fêtes religieuses, certains morceaux de viande constituant une sorte de prime en nature²⁵⁰. En bref, le statut des rabbins indigènes s'améliore en partie du fait du développement de relations contractuelles et impersonnelles qui permettent une plus grande stabilité de l'emploi et une reconnaissance de leur caractère polyvalent. Constatons nous la même évolution pour les autres ministres du culte?

Paupérisation des autres ministres du culte et augmentation des inégalités

La situation semble être différente pour les autres salariés de la communauté, en particulier pour les *chemachim* et les secrétaires, tout en bas de la hiérarchie sociale. Avant d'appréhender ces situations spécifiques, nous pouvons noter qu'il existe aussi des situations intermédiaires en terme de rémunération, composées par certaines professions « nouvelles ». Il s'agit par exemple des trésoriers et trésoriers adjoints payés en 1920 entre 200 et 250 Francs par mois²⁵¹, alors qu'en 1899, date de la « naissance » de cette profession au sein de la commission, le trésorier était payé 300 francs par an, soit 25 francs par mois à titre d'allocation en plus son activité personnelle. De même, nous voyons l'apparition en 1928 d'un vendeur d'huile et de bougie à la synagogue de la *Ghriba*²⁵² (où il faut rappeler la présence de nombreux pèlerins) payé 120 francs par mois²⁵³. Plus bas dans la hiérarchie sociale, les *chemachim* ont un salaire mensuel de 55 francs dans les années 1920, avec une augmentation à 75 francs en 1928²⁵⁴, et les concierges de 30 à 40 francs²⁵⁵ pour les mêmes années. Cependant, l'ensemble des *chemachim* peuvent se partager une part de 5% sur les encaissements des places, offrandes et honneurs religieux (*mitsvoth* et *nédarim*) à partir de 1923,

246 *Ibid*, p. 382.

247 *Ibid*, p. 311.

248 *Ibid*, p. 445.

249 *Ibid*, p. 460.

250 *Ibid*, p. 445.

251 *Ibid*, p. 310.

252 Nom du rouleau de la Thora miraculeux (le terme *Ghriba* veut dire étrange en arabe) qui a donné son nom à la synagogue principale de Bône. La tradition veut que suite au naufrage d'un bateau en provenance de Terre Sainte, avec à son bord un *sefer* Thora, le coffret en cuivre contenant le saint parchemin ait flotté sur la mer. Une fois repéré au large de Bône, ce dernier n'a pu être saisi que par un juif qui le plaça dans la synagogue. Depuis, il est vénéré par les juifs mais aussi par certains musulmans. Une fois par an, à la fête de *Lag Baomer*, ce rouleau de la Thora est montré aux fidèles.

253 *Ibid*, p. 484.

254 *Ibid*, p. 493.

255 *Ibid*.

soit 225 francs pour cette année²⁵⁶. Nous ne savons pas exactement combien de *chemachim* il y avait alors, mais nous pouvons évaluer ce chiffre entre deux et trois. Ainsi, alors que les rabbins « indigènes » cumulant plusieurs fonctions ont connu une hausse de salaire de 500% entre 1887 et 1926, les *chemachim* ont vu leur rémunération augmenter de seulement 67% sur la même période. Pour les concierges, l'augmentation est pratiquement nulle. En 1887, le rapport entre le salaire d'un rabbin « indigène » et celui d'un *chemach* est du simple au double, alors qu'en 1926, le salaire du rabbin est 10 fois plus élevé. Ces éléments nous indiquent clairement une hausse des inégalités entre les salariés de la communauté, et renforce l'hypothèse d'une ascension sociale importante des rabbins locaux. La situation économique et sociale des *chemachim* et concierges est alors particulièrement difficile. Si nous avons insisté sur la stagnation de ces salariés, il ne faut pas oublier que dans le même temps, les prix ont flambé. Pour ne prendre qu'un exemple, le prix du pain au kilogramme en Algérie passe de 0,75 F à 0,80 F en avril 1920, puis à 1,30 F en juillet de la même année²⁵⁷. Les événements qui attestent de cette détresse se multiplient durant les années 1920. Par exemple, le 1 décembre 1922, un *chemach* dévolu à la tâche des encaissements utilise à titre privé une somme du budget communautaire et sa justification en dit long sur les problèmes financiers rencontrés :

« Il reconnaît néanmoins qu'il est encore redevable d'une certaine somme à la communauté, mais vu son faible traitement, sa nombreuse famille et la cherté de la vie, il s'est permis de puiser momentanément dans la caisse avec l'idée bien arrêtée de rembourser.²⁵⁸ »

Nous pouvons noter dans ce cadre que les membres de l'association culturelle sont compréhensifs vis à vis de cette situation. La même année 1922, le *chemach* Nessim Taïeb perd son logement et l'association culturelle doit lui verser une aide de 50 francs pour loger à l'hôtel²⁵⁹, ou encore le 2 janvier 1923 une indemnité de 100 francs est votée pour Rahmim Souffir, autre *chemach*, afin qu'il puisse se soigner²⁶⁰. La misère de ces salariés est très importante, et la communauté joue pour eux encore un rôle de soutien. Comment expliquer cette différence flagrante entre l'ascension sociale connue par les rabbins locaux et la paupérisation subie par les *chemachim*? Si la contractualisation des relations professionnelles a permis une amélioration de la situation économique des rabbins indigènes, pourquoi ce n'est pas le cas pour les autres salariés de la communauté? Deux pistes peuvent être soulevées pour répondre à ces questions. Tout d'abord, nous avons vu que la parcellisation des tâches (entre l'instituteur, le *shohet*...) à la fin du XIXe siècle était importante,

256 *Ibid*, p. 365.

257 Ageron Charles-Robert, Julien Charles-André, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, PUF, Paris, 1979, Tome 2, p. 293.

258 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit, p. 354.

259 *Ibid*, p. 352.

260 *Ibid*, p. 362.

alors que ce n'est plus le cas dans les années 1920 où quelques rabbins exercent l'ensemble de ces fonctions. Dès lors, les contrats deviennent plus stables et nous pouvons supposer que la durée de travail augmente sensiblement, ce qui a des répercussions sur les salaires. Dans le même temps, le cumul des fonctions entraîne une hausse automatique des rémunérations. Or, il est rare dans le début de la période de voir un rabbin qui cumule le rôle de *shohet*, d'instituteur et de ministre officiant, alors que c'est la norme à partir de 1923 (cf : le règlement). Au contraire, les *chemachim* n'ont pas connu un enrichissement de leur profession, mais au contraire une parcellisation avec la présence dans les années 1920 d'un *chemach* de la synagogue, un *chemach* des encaissements... La seconde hypothèse que nous pouvons évoquer, mais qu'il est difficile de vérifier, c'est bien la reconnaissance (tardive certes) des compétences et des connaissances importantes des rabbins locaux, corrélée avec la prise en considération de dimensions objectives dans la détermination des salaires, comme les diplômes religieux (la *semikha* par exemple) ou civils (nous avons vu que le diplôme devient gage de compétence, et cette évolution n'est pas indépendante de l'influence coloniale.)

Ainsi, il est frappant de retrouver dans ce microcosme que constitue la sphère communautaire, les mêmes fractures que dans le reste de la société coloniale de Bône. Le facteur ethnique à la fin du XIXe siècle, joue un rôle prépondérant dans la distinction entre les rabbins « indigènes » et les rabbins consistoriaux. Cela se traduit économiquement par d'importantes inégalités salariales. Cependant, après la séparation de l'Église et de l'État, alors que le contrat salarial est réellement institué, les différenciations ethniques tendent à disparaître, et sont substituées par des hiérarchisations en terme de qualification. Il est remarquable de noter que cette évolution coïncide avec le décloisonnement progressif du marché du travail pour les juifs de Bône qui connaissent un processus d'ascension sociale accrue en ce début de XXe siècle. Il était donc important de traduire concrètement, en terme de relations professionnelles, les grandes évolutions que nous avons mises en lumière dans une première partie. Il est alors nécessaire de se demander si ces fractures sociales (aussi bien ethniques qu'économiques), ont un corollaire spatial, à travers l'étude des zones de résidence.

3. Habitat et groupes sociaux

Après nous être arrêté sur les transformations professionnelles au tournant du XIXe et du XXe siècles, il est nécessaire de se demander si ces caractéristiques sociales se reflètent spatialement. La ville de Bône au milieu du XIXe siècle est cloisonnée, divisée en différents quartiers comme l'a très bien montré David Prochaka. Les musulmans et les juifs résident principalement dans la vieille ville, les Français sont surreprésentés dans la ville nouvelle, alors que les reste des Européens, en particulier les Italiens nouvellement arrivés, sont très présents dans le quartier de la Colonne Randon.



Illustration 3: Plan de Bône (1942-1943), réalisé par l'armée américaine.
http://www.lib.utexas.edu/maps/ams/algeria_city_plans/index.html?p=print
A = vieille ville

B = ville nouvelle

C = Colonne Randon²⁶¹

D = Faubourgs

261 A la fin du XIXe siècle, le quartier de la Colonne Randon est encore embryonnaire (voir annexe 6).

L'approche spatiale en milieu colonial se développe depuis le début du XXI^e siècle dans les études dites post-coloniales²⁶². La question de la domination a pour corollaire géographique la ségrégation : « *La ville coloniale est cet espace urbain de la société coloniale marqué de la manière la plus typique par la ségrégation physique de ces groupes ethniques, sociaux et culturels résultant de mécanismes du colonialisme.*²⁶³ » Les premières analyses spatiales dans ces zones géographiques ont mis en évidence le lien étroit qui existait entre les discours coloniaux et l'appropriation de l'espace. Le colonisateur a le pouvoir de nommer les lieux, les rues avec par exemple les noms de généraux français ayant eu un rôle clé dans la conquête de la ville, ou de la région. Ce discours performatif contribue largement à déposséder les « indigènes » de l'espace qui était le leur à l'origine. L'architecture est le second élément qui joue dans ce sens. L'urbanisme colonial est perçu comme une victoire sur le territoire « sauvage » initial²⁶⁴. Les bâtiments administratifs sont le symbole du pouvoir colonial et de la mainmise des Européens. Dans ce cadre, A. Kuno, a mis en évidence que : « *la matérialité de l'espace contribue à la construction des identités sociales*²⁶⁵ ». Les zones d'habitat produisent et incarnent spatialement des différences sociales ou ethniques qui sont visibles à travers l'architecture. La proximité géographique d'une population implique souvent le partage d'une vie quotidienne qui influence inévitablement les pratiques de tous les jours. La ville traditionnelle continue à exister avec ses particularités, souvent parallèlement à la ville européenne. L'espace urbain est donc à la fois l'expression du pouvoir colonial, mais aussi un moyen de résister à ce pouvoir. Dès lors, nous pouvons supposer que la dimension spatiale joue comme révélateur de la stratification sociale basée à la fois sur des principes ethniques mais aussi économiques. Une fois mis en lumière les logiques qui sont traditionnellement à l'œuvre dans les espaces urbains coloniaux, il est nécessaire de repartir des résultats de David Prochaska, afin de réinterroger ces derniers à l'aune de nos propres questionnements.

262 Blais Hélène, « Coloniser l'espace : territoires, identités, spatialité », *Genèses*, 2009/1 n° 74, p. 145-159.

263 King Anthony, *Colonial Urban Development*, London, Rutledge and Kegan Paul, 1976, p. 17.

264 Blais Hélène, *op. cit.* p. 150.

265 *Ibid.* p. 151.

A) Ségrégation urbaine et professions à la fin du XIXe siècle

a) Des quartiers différents pour des populations différentes

La ville de Bône est composée de plusieurs quartiers dont l'apparition suit la croissance démographique de la cité. En 1832, à l'arrivée des Français, la surface de la vieille ville n'est que de 14 ha entourée par des remparts. On y trouve un habitat traditionnel, très dense, souvent insalubre. Encore dans les années 1950²⁶⁶ (mais on peut supposer que la situation n'a pas beaucoup évolué depuis la fin du XIXe siècle), 68% de ces logements n'ont qu'une seule pièce habitable, et le nombre de personnes par logement est en moyenne de 5,65²⁶⁷. Dans 82% des cas, les résidents sont des locataires de longue date²⁶⁸. Lucette Travers décrit ainsi le cœur de la vieille ville : « ...*Les rues se rétrécissent, interdisant souvent toute circulation automobile, se transformant en ruelles qu'un âne chargé suffit à encombrer ; de vieilles maisons, quelques unes sans fenêtres d'où sortent des femmes voilées de noir, des israélites drapées dans de grands châles de couleurs voyantes...* »²⁶⁹ »



Illustration 4: Carte postale. Représentation de la Place d'Armes et la mosquée au cœur de la vieille ville

http://www.cartespostalesafriquedunord.com/algerie_bone_rues.html

Suite à la colonisation, une ville européenne se développe à proximité de la vieille ville. Les rues sont plus larges et entourées d'immeubles avec souvent une boutique au rez-de-chaussée et des appartements à l'étage (voir annexe 7). Les deux espaces sont séparés/réunis symboliquement par le

266 AN F/60/4055 : Société d'économie et de mathématiques appliquées. Aménagements urbains. Étude du développement de la ville de Bône 1959.

267 *Ibid.* p. 9.

268 *Ibid.*

269 Travers Lucette, *La ville de Bône*, Thèse de géographie sous la direction de Dresch Jean, Paris, 1955, p. 19.

Cours Bertagna, l'artère principale de la ville.



Illustration 5: Carte postale. Cours Bertagna

http://www.cartespostalesafriquedunord.com/algerie_bone_rues.html

Le quartier européen est le poumon économique de la ville. Certaines rues sont spécialisées dans une activité particulière comme la rue Mesmer où se concentrent de nombreux vendeurs de tissus²⁷⁰. Le quartier Saint Anne, ou de la Colonne Randon, apparaît au milieu du XIXe siècle, mais prend de l'ampleur surtout à partir de 1870 suite aux vagues d'immigration successives d'Italiens et de Maltais, souvent de condition modeste. C'est ainsi que Lucette Travers décrit le quartier dans les années 1950 : « La 'Colonne' c'est tout ce quartier populaire où voisinent petites villas aux modestes jardins et grands immeubles...²⁷¹ » Les cités Auzas, Chancel (que nous avons agrégé dans notre découpage au quartier de la « Colonne » du fait de l'homogénéité en terme de population) apparaissent au début du XXe siècle. Des populations modestes, principalement musulmanes s'y installent suite à l'exode rural. Les quartiers résidentiels au nord de la ville sont principalement occupés par des Européens. Ils fleurissent dans les années 1910 (La Pépinière, Saint Cloud). Cependant, un nombre croissant de musulmans s'installent en périphérie de la ville, et nous pouvons supposer que rapidement certains quartiers résidentiels jouxtent directement un habitat beaucoup plus pauvre.

270 *Ibid.* p. 75.

271 *Ibid.* p. 21.



Illustration 6: La ville de Bône en 1955 (Travers Lucette, *La ville de Bône*, 1955)

David Prochaska met en évidence que Bône connaît un phénomène de ségrégation non planifiée qui touche particulièrement les juifs. Pour cela, il s'appuie sur les listes nominatives de recensement en prenant en considération l'ensemble de la population. Ses chiffres sont donc très fiables et toute variation de pourcentage peut être interprétée. Si les Européens (dont de nombreux Italiens et Maltais) étaient largement majoritaires dans la ville même, ce n'était pas le cas dans les environs où la population arabe représentait 80% de la population de la « commune de plein exercice » et 96% des communes mixtes (qui englobe la Calle, Beni Salah et Edough)²⁷². En 1876, 90% des juifs habitent la vieille ville, alors que c'est le cas de 52% des Européens et de 54% des musulmans. Les musulmans ne résident généralement pas dans la ville européenne puisqu'en 1876 ils sont 9% seulement à y vivre (comme les juifs), alors que 26% des Européens y habitent²⁷³.

Ainsi, les juifs résident très majoritairement dans la vieille ville, et plus particulièrement dans le quartier qui jouxte la synagogue. Cette ségrégation est encore plus importante qu'à l'époque Ottomane : « les juifs furent davantage victime de ségrégation sous domination européenne que sous les musulmans²⁷⁴ ». En 1872, 75% de tous les juifs de la vieille ville résidaient dans le quartier de la synagogue, et cette situation tend à perdurer jusqu'au début du XXe siècle. David Prochaska en tire la conclusion suivante: « S'il y avait à Bône un ghetto, [le mot étant pris au sens général de forte concentration de gens d'une même ethnie], c'était sûrement ce noyau juif autour de la

272 Prochaska David, *Making Algeria Franch...*, op. cit. p. 141.

273 Prochaska David, « La ségrégation résidentielle en société coloniale, le cas de Bône (Algérie), 1872-1954 » in *Cahiers d'Histoire*, XXV, Lyon, 1980, p. 153.

274 *Ibid.* p. 164.

*synagogue*²⁷⁵ ». Cette concentration spatiale peut être mise en relation avec les prescriptions religieuses : comme l'importance de participer pour les hommes aux offices quotidiens, ou encore l'approvisionnement en viande casher. Le sentiment d'être davantage en sécurité dans ce quartier est aussi partie prenante de ce phénomène dans une période marquée par un fort antisémitisme.

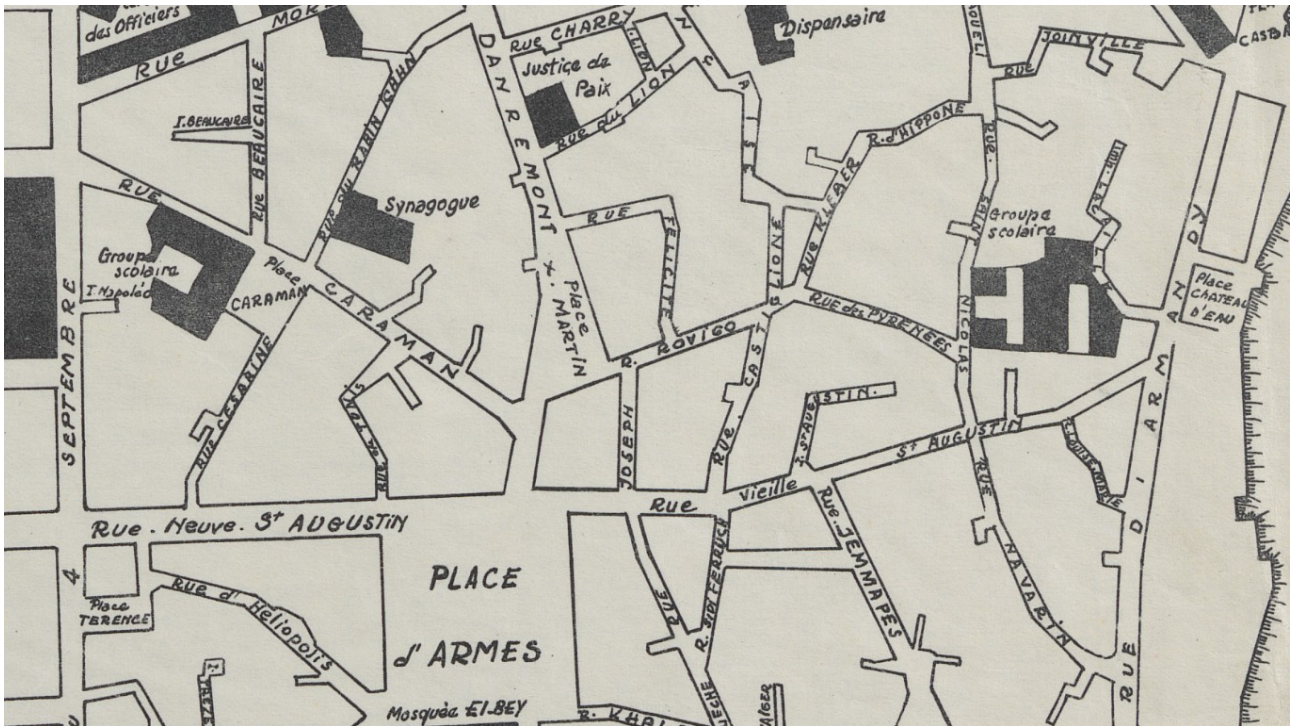


Illustration 7: Vieille ville, rues autour de la synagogue. 1944, BNF, GE B 9167

Il est donc clairement établi que les caractéristiques ethniques jouent un rôle primordial dans ce phénomène de ségrégation. Il est alors intéressant de se demander si des logiques socio-économiques ne seraient pas aussi à l'œuvre dans cette période charnière à la croisée du XIXe et du XXe siècle.

275 Prochaska David, *Making Algeria Franch...*, op. cit. p. 160.

b) Zones d'habitat et catégories professionnelles pour la population juive

Toutes catégories professionnelles confondues, la vieille ville accueille la majorité absolue de la population juive à la fin du XIXe siècle. Au-delà de cette vérité qui renforce l'idée d'une prééminence du caractère ethnique de la ségrégation, il semblerait tout de même que des différences sociales se greffent, à la marge certes, sur cette composante dominante.

Tableau 1 : Catégories professionnelles par quartier (1870-1912)

csp_prof	Colonne Randon	Faubourgs	vieille ville	ville nouvelle	Total Résultat	Effectifs
Artisans	13,64%	0,91%	77,27%	8,18%	100,00%	110
Commerçants	6,67%	1,67%	78,33%	13,33%	100,00%	60
Négociants et Propriétaires	12,82%	5,13%	58,97%	23,08%	100,00%	39
Petits commerçants	14,75%	1,64%	77,05%	6,56%	100,00%	61
Professions intellectuelles	15,79%	5,26%	57,89%	21,05%	100,00%	19
Salariés peu qualifiés	13,73%	2,94%	68,63%	14,71%	100,00%	102
Salariés qualifiés	10,00%		56,67%	33,33%	100,00%	30
Sans profession	11,35%	1,42%	66,67%	20,57%	100,00%	141
Total Résultat	12,28 % (69)	1,96% (11)	70,11% (394)	15,66% (88)	100,00%	562

Ainsi, les petits commerçants, les commerçants, et les artisans résident davantage que les autres catégories dans la vieille ville (à 77 ou 78%). A l'inverse, les salariés qualifiés, les professions intellectuelles ainsi que les négociants et propriétaires habitent moins souvent dans la vieille ville (ils sont entre 57 et 59% à y résider). Symétriquement, ces mêmes catégories sont surreprésentées dans la ville nouvelle, en particulier les salariés qualifiés qui sont 33% à y résider, alors que c'est le cas de 6,5% des petits commerçants. Dans le quartier de la Colonne Randon, toutes les catégories semblent présentes sans profondes différences. Ainsi, les personnes exerçant une profession traditionnelle résident davantage dans la vieille ville que les salariés qualifiés concernés par un phénomène d'ascension sociale récent. Parmi ces catégories professionnelles, certaines professions sont particulièrement présentes dans la vieille ville. Les tailleurs et les cordonniers sont concentrés dans la vieille ville où ils résident à plus de 79%, alors que leur présence se fait discrète dans la ville nouvelle où 8% à 9% d'entre eux résident.

Tableau 2 : Cordonniers et tailleurs juifs selon le quartier

	cordonnier	tailleur	Total Résultat	Effectifs
Colonne Randon	13,21%	11,76%	12,64%	13
vieille ville	79,25%	79,41%	79,31%	76
ville nouvelle	7,55%	8,82%	8,05%	7
Total Résultat	100% (53)	100% (34)	100,00%	87

Il semble donc que le lien entre promotion sociale et mobilité résidentielle soit pertinent dans la ville de Bône, pourtant si marquée par la ségrégation ethnique en cette fin de XIXe siècle. Le cas des négociants et propriétaires l'illustre bien. Cette catégorie constitue une élite traditionnelle, et pourtant ils constituent le second groupe le plus représenté dans la ville nouvelle après les salariés qualifiés : 23% d'entre eux y résident. Le facteur économique joue donc un rôle important. Afin de poursuivre la réflexion, il est nécessaire de réaliser une analyse en terme de statut indépendant/salarié, et de classes sociales (c'est à dire une hiérarchisation en terme de revenus).

Tableau 3 : Quartier et statut indépendant/salarié (1870-1912)

	Indépendants	Salariés	Sans profession	Total Résultat	Effectifs
Colonne Randon	12,22%	13,25%	11,35%	12,28%	69
Faubourgs	1,85%	2,65%	1,42%	1,96%	11
vieille ville	74,81%	64,90%	66,67%	70,11%	394
ville nouvelle	11,11%	19,21%	20,57%	15,66%	88
Total Résultat	100% (270)	100% (151)	100% (141)	100,00%	562

Nous retrouvons, à une autre échelle les oppositions déjà mentionnées. Bien que la population juive habite très majoritairement dans la vieille ville, les salariés sont proportionnellement moins nombreux que les indépendants à y vivre (respectivement 65% et 75%). Il est probable que les salariés soient plus mobiles, et préfèrent habiter à proximité de leur lieu de travail. De même, nous pouvons faire l'hypothèse que les salariés sont plus régulièrement en contact avec la population européenne, et aspirent davantage à adopter son mode de vie. Ce premier clivage indépendant/salarié se double d'une rupture en terme de classes sociales entendues comme le reflet d'une hiérarchisation des revenus.

Tableau 4 : Classes sociales selon le quartier (1870-1912)

	Inférieure	Intermédiaire	supérieure	Total Résultat	Effectifs
Colonne Randon	12,83%	11,18%	12,50%	12,28%	69
Faubourgs	1,97%	1,18%	3,41%	1,96%	11
vieille ville	69,41%	77,65%	57,95%	70,11%	394
ville nouvelle	15,79%	10,00%	26,14%	15,66%	88
Total Résultat	100% (304)	100% (170)	100% (88)	100,00%	562

Sans surprise, les personnes les plus aisées, sont moins nombreuses dans la vieille ville où elles résident à 58% alors que c'est le lieu de villégiature de 70% de l'ensemble de la population juive. Il est clair que le facteur économique joue un rôle dans l'implantation urbaine. Une petite partie des personnes qui en ont les moyens cherchent à quitter les logements précaires de la vieille ville pour s'installer dans la ville européenne ou la périphérie caractérisée par un habitat plus confortable. Il est cependant important de noter que la population juive n'est que peu touchée par cette évolution, qui concerne principalement la population européenne. Entre 1881 et 1901, la population de la vieille ville reste stable, mais alors que 3000 Européens partent, ils sont remplacés par 2000 musulmans²⁷⁶. Les quartiers les plus pauvres et les plus insalubres sont donc délaissés par les Européens, et ce sont les musulmans (population rurale auparavant) qui prennent leur place. Par contre, il est étonnant de remarquer que la catégorie dite « intermédiaire » qui réunit les artisans et les commerçants, est surreprésentée dans la vieille ville (où ils habitent à 78%), alors que les plus modestes connaissent une répartition par quartier plus équilibrée. En effet, cette catégorie intermédiaire est principalement composée de travailleurs « indépendants » qui comme nous l'avons vu sont surreprésentés dans la vieille ville. Ainsi, hormis le facteur ethnique prépondérant, les zones d'habitat de la population juive sont polarisées à la fois par le statut indépendant/salarié des individus et leur place dans la hiérarchie sociale. Après avoir brièvement présenté la répartition de la population juive par quartier à la fin du XIXe siècle et les logiques de ségrégation à l'œuvre, il est désormais nécessaire de se pencher sur les évolutions en cours durant la période.

276 Prochaska David, « La ségrégation résidentielle en société coloniale, le cas de Bône (Algérie), 1872-1954 » *op. cit.* p. 159.

poursuit en précisant qu'en général : « *les juifs étaient plus séparés des Européens qu'ils ne l'étaient des musulmans. Donc après 35 années de citoyenneté française, ils en étaient plus coupés que jamais. Il serait fort intéressant de savoir si – et à quel point – leur situation changea après 1911.*²⁸⁰ ». Le constat est sans appel : les barrières spatiales se sont maintenues entre les communautés jusqu'au début du XXe siècle. Pourtant, il ne faudrait tout de même pas minimiser l'arrivée croissante de juifs dans la ville européenne. Si ce n'est peut être pas le signe d'un rapprochement avec les Européens, il n'en reste pas moins que cette évolution ne touche pas la population musulmane. Alors qu'en 1872, 6% des musulmans habitent la ville nouvelle, cette proportion reste durant toute la fin du XIXe siècle comprise entre 8 et 10% avant de diminuer au début du XXe siècle à 5% en 1926 (tableau 5). La situation des juifs et des musulmans étaient comparables en 1872, mais il semble au vue de ces chiffres qu'une partie de la population israélite a connu une certaine mobilité résidentielle, alors que n'est pas le cas de la population musulmane. Plus encore, en 1906, proportionnellement l'écart entre la population juive et la population européenne dans la ville nouvelle s'est considérablement réduit : seulement 36% des Européens y résident et 24% des juifs ; même s'il faut noter que les Européens totalisent toujours plus de 75% des habitants de la ville nouvelle²⁸¹. On peut alors se demander comment la situation évolue par la suite.

Tableau 5 : Répartition de la population de Bône par quartier (David Prochaska)²⁸²

	Européens				Musulmans				Juifs			
	Vieille ville	Ville nouvelle	Colonne Randon	Faubourgs	Vieille ville	Ville nouvelle	Colonne Randon	Faubourgs	Vieille ville	Ville nouvelle	Colonne Randon	Faubourgs
1872	59,00%	23,00%		18,00%	64,00%	6,00%		32,00%	96,00%	3,00%		1,00%
1876	52,00%	26,00%		22,00%	54,00%	9,00%		37,00%	90,00%	9,00%		1,00%
1881	47,00%	31,00%	16,00%	6,00%	56,00%	10,00%	9,00%	25,00%				
1901	25,00%	40,00%	28,00%	7,00%	56,00%	8,00%	4,00%	32,00%	75,00%	23,00%	1,00%	1,00%
1906	26,00%	36,00%	31,00%	7,00%	55,00%	10,00%	5,00%	30,00%	73,00%	24,00%	3,00%	
1911	26,00%	39,00%	29,00%	6,00%	53,00%	9,00%	9,00%	29,00%	78,00%	21,00%	1,00%	
1926	25,00%	33,00%	34,00%	8,00%	41,00%	5,00%	22,00%	32,00%				
1936	23,00%	25,00%	41,00%	11,00%	30,00%	7,00%	36,00%	27,00%				

Il est tout d'abord important de remarquer que les estimations que nous avons réalisées pour la fin du XIXe siècle diffèrent quelque peu des chiffres proposés par David Prochaska. Il est clair que notre échantillon se basant sur divers actes d'état civil qui s'étalent sur plusieurs années (d'où la division par périodes et non par années), n'a pas la précision d'un recensement exhaustif à une date précise. Si au début de la période les chiffres concordent (plus de 90% de la population juive résident dans la vieille ville vers 1870), par la suite les écarts se creusent, avec une sous représentation des personnes habitant dans la vieille ville dans notre échantillon. Ce déficit ne se fait

280 *Ibid.*

281 *Ibid.* p. 156.

282 *Ibid.* p. 153.

pas au profit de la ville nouvelle (dont la répartition de la population coïncide assez bien avec les chiffres de David Prochaska), mais plutôt en faveur du quartier de la Colonne Randon. A la fin du XIXe siècle, seulement 1 à 3% des juifs habitent ce quartier, alors que nous trouvons des proportions plus élevées, supérieures à 10% voire même à 15%. Nous ne savons pas à l'heure actuelle ce qui se cache derrière ces différences (une divergence en terme de découpage par quartier semble peu probable dans la mesure où la vieille ville et la Colonne Randon sont des quartiers bien distincts).



Illustration 9: Quartier de la Colonne Randon. 1944. BNF GE B 9167

Les juifs naturalisés après 1870 ne sont pas comptabilisés parmi les israélites, mais en fonction de leur pays d'origine. Ainsi, Jacques Taïeb dénombre entre 1872 et 1931, 5238 juifs étrangers non recensés avec le reste de la population juive²⁸³. A Bône, il est probable que la proportion d'étranger parmi la population juive soit assez importante, puisque nombre d'entre eux sont originaires de Tunisie. De plus, les 37 personnes naturalisées sur la période habitent davantage la Colonne Randon que les autres, et il est très probable que ce soit le cas de l'ensemble des juifs étrangers.

283 Taïeb Jacques, « Les juifs d'Algérie, (1830-1962), Démographie et société », in *Archives Juives*, N°29, Liana Lévy, Paris, 1996, p. 101.

Tableau 6 : Zones d'habitat des juifs naturalisés (1870-1930)

quartier	Proportion	Effectifs
Colonne Randon	24,32%	9
Faubourgs	2,70%	1
vieille ville	62,16%	23
ville nouvelle	10,81%	4
Total Résultat	100,00%	37

Nous ne savons pas si David Prochaska a pris en considération les juifs étrangers dans son étude²⁸⁴. Si ce n'est pas le cas, il se pourrait que les différences de chiffres soient partiellement imputables à la population étrangère. Dans tous les cas, ce problème ne se pose pas pour l'année 1942, dans la mesure où nous disposons d'une source qui est, pour ne pas dire exhaustive, du moins très complète.

Tableau 7 : Répartition de la population juive par quartier selon la période

	Avant 1870	1871 1890	1891 1914	1942	Total Résultat	Effectifs
Colonne Randon	8,16%	16,29%	11,64%	20,85%	18,53%	349
Faubourgs			0,94%	8,97%	6,53%	123
vieille ville	91,84%	75,28%	69,81%	44,39%	52,84%	995
ville nouvelle		8,43%	17,61%	25,78%	22,09%	416
Total Résultat	100% (49)	100% (178)	100% (318)	100% (1338)	100,00%	1883

En 1942, il existe une véritable rupture par rapport à la période précédente dans la mesure où seulement 44% des juifs résident dans la vieille ville alors qu'auparavant, la majorité absolue de cette population y habitait. Bien que les juifs soient davantage présents dans la ville nouvelle, c'est plutôt le quartier de la Colonne Randon qui profite de cette désaffection du centre ville traditionnel. Tout laisse à penser que cette évolution est en grande partie due à l'accroissement démographique de la ville. En effet, David Prochaska constate l'expansion très importante du quartier de la Colonne Randon dans les années 1920 et 1930, qui concentre en 1936 36% de la population musulmane et 41% des Européens. Parallèlement, la population juive ne semble plus sous représentée dans la ville nouvelle. Déjà en 1936, David Prochaska soulignait que seulement 25% des Européens habitaient dans la ville nouvelle, et cette proportion tend à baisser, proportion dépassée par la population juive

284 Dans l'article sur la ségrégation résidentielle, il note (page 152) que : « En 1872, la rubrique 'juifs' comprend les naturalisés français (652), plus ceux qui ne le sont pas encore (229) ; par la suite ils le sont tous. » Cette remarque est ambiguë. Pourquoi en 1872 229 personnes ne sont pas encore de nationalité française ? De plus après cette date tous les juifs tunisiens ou d'autres pays du Maghreb ne sont toujours pas français. En réalité, il est probable que les catégories statistiques de l'administration coloniale aient changé après 1872, assimilant les juifs étrangers au reste des étrangers et non plus à la population israélite. Nous comprenons mieux alors la baisse de la population juive entre 1872 (881 personnes) et 1876 (666 personnes), différence qui recoupe exactement le nombre de juifs non naturalisés pour la première période.

qui réside à 26% dans la ville nouvelle en 1942 ! Nous pouvons supposer que dans le même temps, les conditions de logement s'améliorent. En 1930, le rabbin Eisenbeth soulignait que la part des mal-logés dans la population juive de Bône était inférieure à la moyenne des israélites du département de Constantine. Pour le grand rabbin Eisenbeth, les familles touchées par le mal logement sont celles : « ...dont le nombre des membres égale ou est supérieure à celui des pièces habitées²⁸⁵. » Au contraire, les familles bien logées sont celles : « ...qui disposent d'un nombre de pièces supérieur à celui des membres qui les composent. » Ainsi, 73,78% des familles juives de Bône connaissent le mal logement en 1930, alors que c'est le cas de 82,5% des familles juives du département. La création des habitations bon marché (HBM) en 1912, puis la loi Loucheur en 1928 ont contribué à une amélioration qui demeure timide.

Tableau 8 : Logement à Bône et dans le département de Constantine pour la population juive selon le rabbin Eisenbeth en 1930²⁸⁶

	Nombre de familles	Familles bien logées	Familles mal logées
Ville de Bône	534	26,22%	73,78%
Département	4542	17,44%	82,56%

Cependant, la grande majorité des juifs connaissent encore des conditions de logement très défavorables.

Afin de vérifier si la ségrégation spatiale a réellement diminué à cette date, il est nécessaire de recourir à la suite de David Prochaska, aux indices de concentration relative. Ces indices permettent de savoir si une population est réellement surreprésentée ou sous représentée au sein d'un espace, en rapportant sa proportion dans un quartier à son poids relatif dans l'ensemble de la ville.

Méthodologie : Indice de concentration relative.

Pour le calculer (selon la technique utilisée par David Prochaska), il faut diviser le pourcentage d'une communauté dans tel quartier par le pourcentage de la même communauté dans l'ensemble de la population bônoise. Si l'indice est égal à 1, cela indique que les différents groupes sont représentés de la même façon dans toutes les parties de la ville. Un indice supérieur à 1 signifie que le groupe en question est surreprésenté, et enfin un indice inférieur à 1 indique une sous-

285 Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord africain : études démographiques sur les israélites du département de Constantine... op. cit.* p. 97.

286 *Ibid.*

représentation de cette communauté.

Donc pour obtenir l'estimation d'un tel indice pour la communauté juive en 1942, il est d'abord nécessaire de connaître le poids relatif de cette population dans chaque quartier, cela en nous appuyant à la fois sur les données fournies par David Prochaska²⁸⁷ et les chiffres que nous avons produits²⁸⁸.

Pour la vieille ville :

En 1942, 45% des juifs habitent dans la vieille ville, c'est-à-dire 1523 personnes ($3385 \times 45/100$). Or en 1936, 21 869 personnes résident dans la vieille ville. Par chance, cette population est relativement stable, puisqu'en 1954, elle se monte à 26 519 personnes. Nous prenons pour simplifier le chiffre approximatif de 22 000 personnes en 1942. Dès lors, les juifs représentent 6,9% de la population totale de la vieille ville ($1521/22\ 000 \times 100$).

Pour la nouvelle ville :

En 1942, 26% des juifs habitent la ville nouvelle, soit 880 personnes ($3385 \times 26/100$).

En 1936, la population totale du quartier est de 13 612, et cette population est très stable jusqu'en 1954 (13 580 personnes). Par commodité, nous considérons le chiffre de 13 600 personnes en 1942. Les juifs représentent alors 6,5% de la population de la ville nouvelle ($880/13\ 600 \times 100$).

Pour la Colonne Randon :

En 1942, 20,85% des juifs habitent la 'Colonne', ie 706 personnes.

En 1936, la population du quartier se monte à 32 221 individus. Mais cet espace connaît une forte expansion démographique. En 1954, il y a 48 821 personnes, ce qui signifie une augmentation de la population de 51% en 18 ans ($48\ 821 - 32\ 221/32\ 221 \times 100$), soit une hausse annuelle moyenne de 2,8% c'est à dire 902 personnes en plus par an en moyenne. Dès lors, on peut estimer la population de ce quartier à 36 731 personnes en 1942 ($5 \times 902 + 32\ 221$). Les juifs représentent donc 1,9% de la population du quartier ($706/36\ 731 \times 100$).

Pour les Faubourgs :

En 1942, 9% de la population juive y réside, soit 305 personnes ($3385 \times 9/100$).

En 1936, il y a dans les Faubourgs 15 573 individus. Mais ici encore la population augmente fortement puisqu'en 1954 il y a alors 23 090 personnes, soit une augmentation en 8 ans de 48% ($23\ 090 - 15\ 573/15\ 573 \times 100$), et donc un taux de croissance annuel moyen de la population de

287 Tous les chiffres relatifs à la population totale par quartier et dans l'ensemble de la ville sont issues de : David Prochaska, « La ségrégation résidentielle en société coloniale, le cas de Bône (Algérie), 1872-1954 », *op. cit.* p. 152-153.

288 Il s'agit de la population juive par quartier en 1942 et de la population juive totale à la même date.

2,6%. Nous pouvons alors estimer qu'en 5 ans, le quartier a gagné 2000 personnes ($2,6/100 \times 15\,573 \times 5$), soit une population totale de 17 500 individus. Les israélites sont donc 1,7% dans l'ensemble des Faubourgs ($305/17\,500 \times 100$).

Une fois réalisé ce travail, il reste encore à rapporter l'ensemble de ces pourcentages à la proportion de juifs qui habitent Bône en 1942. Nous l'avons déjà dit, les juifs sont 3385 en 1942. Le problème réside désormais dans la détermination de la population de la ville à cette date. En 1936, la population de Bône se monte à 83 27 personnes, contre 112 010 en 1954, soit une augmentation de 34,5% ($112\,010 - 83\,275 / 83 \times 100$) en 18 ans. La croissance annuelle moyenne de la population est donc de 1,9%. Dès lors on peut estimer la population de Bône en 1942 à 91 000 personnes ($1,9/100 \times 83\,275 \times 5$). Les juifs représentent donc en 1942 3,7% de la population totale ($3385/91\,000 \times 100$).

Il suffit alors de diviser le poids relatif de la population juive de chaque quartier par 3,7 (par exemple pour la vieille ville : $6,9/3,7 = 1,83$).

Tableau 9 : Indice de concentration relative en 1872-1942 (David Prochaska)²⁸⁹

Années	Juifs				Européens				Musulmans			
	Vieille ville	Ville nouvelle	Colonne Randon	Faubourgs	Vieille ville	Ville nouvelle	Colonne Randon	Faubourgs	Vieille ville	Ville nouvelle	Colonne Randon	Faubourgs
1872	1,4	0,2			0,95	1,4		0,85	1,03	0,27		1,5
1876	1,67	0,33			0,95	1,26		0,85	1,03	0,45		1,45
1901	2	0,75	0	0	0,73	1,29	1,36	0,5	1,58	0,27	0,19	2,5
1906	2	0,75	0	0	0,72	1,26	1,36	0,52	1,56	0,37	0,22	2,37
1911	2,33	0,67	0	0	0,73	1,33	1,31	0,49	1,47	0,3	0,4	2,23
1936					0,89	1,5	1,06	0,61	1,13	0,41	0,93	1,46
1942	1,83	1,75	0,51	0,46								

L'indice de concentration relative confirme la surreprésentation moins écrasante des juifs dans la vieille ville en 1942, avec le retour à une situation proche de celle de la fin des années 1870. Surtout, cet outil met en lumière un phénomène inédit de surreprésentation des juifs dans la ville européenne. Cette surreprésentation est même plus importante que pour le reste de la population européenne en 1936. Au contraire, la population musulmane reste largement exclue de la ville européenne, et demeure concentrée dans les Faubourgs et la vieille ville. Parallèlement, les juifs sont davantage présents dans la Colonne Randon et dans les Faubourgs même s'ils restent largement sous représentés. Dans tous les cas, il devient plus difficile de parler de ségrégation spatiale au sens strict du terme (au moins pour les juifs) puisqu'ils se sont largement rapprochés des Européens. Le recours à l'indice de dissimilarité utilisé par David Prochaska va dans le même sens.

289 Prochaska David, « La ségrégation résidentielle en société coloniale, le cas de Bône (Algérie), 1872-1954 » *op. cit.* p. 157. Les indices de 1942 sont issus de nos sources.

Méthodologie : Indice de dissimilarité.

Il s'agit d'un indicateur qui permet de dire quelle proportion de personnes devrait théoriquement changer de quartier pour assurer une répartition « égale » de la population. Comme l'explique David Prochaska : « *L'indice peut aller de 1 à 100 : plus il est élevé, plus est forte la ségrégation résidentielle, et plus grande la proportion de de tel ou tel groupe à devoir changer de quartier pour que l'intégration soit assurée*²⁹⁰ ».

On le calcule grâce à la formule suivante : $A_i/A - B_i/B * 100$.

Où : (Exemple : juifs/Européens dans la vieille)

A = le nombre total de personnes du groupe A dans la ville : Pour les juifs en 1942 : 3385.

B = le nombre total de personnes du groupe B dans la ville : 45 048 Européens : nous reprenons le chiffre de 1936 dans la mesure où il n'y pas pratiquement pas de changement par rapport à 1954 : (avec 46 004 personnes).

A_i = le nombre de personnes du groupe A dans le quartier étudié : 1523 juifs dans la vieille ville.

B_i = le nombre de personnes du groupe B dans ce même quartier. 10 421 Européens en 1936 et nous prenons 10 500 pour simplifier... (faible tendance à la hausse).

L'indice de dissimilarité pour la vieille ville est donc : $(1523/3385) - (10500/45048) * 100 = 23\%$ (estimation)

Il suffit alors de répéter l'opération pour chaque quartier. Dans ce cadre, nous nous appuyons sur la population par quartier déjà déterminée précédemment. Pour ce qui est de la population européenne, il a fallu en déterminer le nombre pour chaque quartier.

Dans la ville nouvelle :

En 1936, il y a 11 037 Européens. La population est stable, voire en baisse jusqu'en 1954. Nous considérons le nombre de 11 000 Européens en 1942.

Indice de dissimilarité : $(880/3385) - (11\ 000/45\ 048) * 100 = 24\%$

Colonne Randon :

Il y a 18 434 Européens en 1936, et la population est stable jusqu'en 1954 (19 829 Européens en 1954). On considère donc la population de 18 500 Européens en 1942.

Indice de dissimilarité : $(706/3385) - (18\ 500/45\ 048) * 100 = 20\%$

Faubourgs :

5156 Européens résident dans les Faubourgs, avec une diminution de leur population (3641 en 1954). Nous considérons le nombre de 5000 personnes en 1942.

Indice de dissimilarité : $(305/3385) - (5000/45048) * 100 = 2\%$

290 *Ibid.* p. 169.

Tableau 10 : Indices de dissimilarité (David Prochaska) : 1872-1911²⁹¹

	Européens/musulmans	juifs/musulmans	juifs/Européens
1872	22	36	44
1876	33	47	39
1901	59	46	51
1906	54	44	52
1911	53	54	57

Alors qu'en 1911, l'indice de dissimilarité entre juifs et Européens à l'échelle de la ville se montait à 57, il est compris entre 20 et 24 pour la plupart des quartiers de la ville en 1942. Cela signifie que 23% des habitants juifs (ou Européens) de la vieille ville doivent se déplacer pour obtenir une hypothétique homogénéité de peuplement entre juifs et Européens. Cela irait donc dans le sens d'une réelle convergence de l'implantation spatiale de ces deux groupes, même si des différences demeurent.

Tableau 11 : Indices de dissimilarité juifs/Européens en 1942 selon le quartier :

Quartiers	1942
Vieille ville	23
ville nouvelle	24
Colonne Randon	20
Faubourgs	2

Malheureusement, nous ne disposons pas de chiffre entre 1911 et 1942, pour évaluer les différentes étapes de ce processus. Nous pouvons cependant supposer qu'une part importante de cette mobilité résidentielle est relative à une certaine mobilité sociale. Nous avons vu précédemment le lien entre salarisation, revenus élevés et propension à habiter dans la ville nouvelle. Or, il s'avère qu'en 1930, la proportion de salariés qualifiés augmente fortement par rapport à la période précédente, (elle passe de 7% chez les hommes nés entre 1871 et 1880 à 24% en 1930), et tout porte à croire que ce processus s'est poursuivi jusqu'en 1942. L'installation d'un nombre croissant d'israélites dans la ville nouvelle en est peut être le résultat.

291 *Ibid.* p. 170.

b) La mobilité intergénérationnelle principale vecteur de cette évolution

Une fois démontrée l'existence d'une certaine mobilité résidentielle à la fin de la période, il est nécessaire de se demander quels en sont les acteurs. Ce faisant, nous serons davantage en mesure d'expliquer en profondeur ce phénomène. Dès lors, nous raisonnerons en terme de génération. Repartons du constat de David Prochaska. Ce dernier met en lumière que les enfants des juifs naturalisés sont moins représentés que les naturalisés dans la vieille ville, ce qui ne témoigne pas pour autant d'une ascension sociale ou d'un rapprochement avec les Européens. En effet, nous savons que de nombreux critères pèsent sur les phénomènes de mobilité, dont le plus important : la croissance démographique de la ville. C'est d'autant plus le cas que la vieille ville a une capacité de logement réduite, plutôt stable alors que la population de la ville augmente fortement. Il n'en reste pas moins que nous avons montré précédemment que cette mobilité n'était pas seulement mécanique, elle touchait les communautés mais aussi les milieux sociaux de façon différenciée. De plus, depuis au moins le début du XXe siècle, la population de la ville nouvelle est aussi relativement stable et ses frontières assez rigides, se retrouvant dans une situation similaire à la vieille ville sur ce point (ce qui n'est pas le cas de la Colonne Randon). Dès lors, la mobilité résidentielle est davantage en lien avec des trajectoires personnelles. Une fois clarifiés ces éléments, nous pouvons recourir à une analyse générationnelle du peuplement des quartiers de Bône.

Tableau 12: juifs des deux générations par grands espaces urbains en 1906 puis en 1911 (David Prochaska²⁹²)

	1906	vielle ville	ville nouvelle	Colonne Randon	Faubourgs	Nombre
Juifs naturalisés français (1870)		77,00%	19,00%	3,00%	1,00%	1071
Enfants des Juifs naturalisés français		66,00%	32,00%	2,00%		591
1911						
Juifs naturalisés français (1870)		88,00%	10,00%	1,00%	1,00%	707
Enfants des Juifs naturalisés français		64,00%	35,00%	1,00%		547

David Prochaska met bien lumière à deux dates successives, la différence entre les naturalisés français et leurs enfants. En 1906, 77% des juifs naturalisés habitent dans la vieille ville, alors que c'est le cas de 66% de la seconde génération. Les différences se sont encore creusées en 1911 où

²⁹² *Ibid.* p. 169.

seulement 10% des naturalisés demeurent dans la ville nouvelle alors que c'est le cas de 35% de leurs descendants. Plus globalement, et à notre modeste niveau, nous avons essayé de reproduire cette expérience en y incluant aussi la troisième et la quatrième génération. Puisque nous travaillons toujours sur les mêmes chiffres, nous retrouvons cet important déséquilibre concernant la proportion des habitants juifs de la Colonne Randon. La principale rupture intervient entre les personnes nées avant 1870 et la seconde génération comme l'a déjà souligné David Prochaska. Alors que 72% des juifs nés avant 1870 résident dans la vieille ville, cette proportion diminue à 57,5% pour les personnes nées entre 1871 et 1890. Parallèlement, 13% des juifs naturalisés en 1870 habitent dans la ville européenne, alors que c'est le cas de 19,5% de la seconde génération. Ce processus se poursuit par la suite, entre la seconde et la troisième génération. 26% des personnes nées entre 1891 et 1912 habitent dans la ville nouvelle, et 45% d'entre eux seulement sont implantés dans la vieille ville. Cependant, pour les personnes nées après 1912, l'implantation urbaine paraît très proche de la troisième génération. Il est vrai qu'une partie non négligeable de ces personnes sont encore jeunes en 1942 et résident chez leurs parents, d'où une forte ressemblance entre les deux structures.

Tableau 13 : Zones de résidence en fonction de l'année de naissance (1870-1940)

quartier	<1870	1871-1890	1891-1912	Après 1912	Total Résultats	Effectifs
Colonne Randon	14,10%	16,77%	20,02%	22,71%	18,53%	349
Faubourgs	0,96%	6,21%	8,50%	7,42%	6,53%	123
vieille ville	72,12%	57,56%	45,40%	44,54%	52,84%	995
ville nouvelle	12,82%	19,46%	26,08%	25,33%	22,09%	416
Total Résultat	100% (312)	100% (483)	100% (859)	100% (229)	100,00%	1883

Nous pouvons noter aussi que le quartier de la Colonne Randon connaît une importante croissance, regroupant 14% des juifs nés avant 1870 contre pratiquement 23% des individus nés après 1912. Ainsi, il semblerait que l'accès à la citoyenneté française ait contribué au désenclavement spatial de la population juive. Cependant cette évolution fut progressive et a principalement touché la seconde et la troisième génération. Dans ce cadre, nous pouvons faire le lien, toute proportion gardée, avec l'analyse du sociologue américain Louis Wirth dans *The Ghetto*²⁹³, qui porte sur le quartier juif de Chicago. La ségrégation des juifs à Chicago au début du XXe siècle comme à Bône n'est pas planifiée par l'État. Les juifs de ce quartier sont souvent des migrants venus d'Europe, et qui se regroupent dans ce quartier dans le but de poursuivre une vie juive. Louis Wirth explique ce phénomène par l'importance des institutions juives dans la cohésion du groupe transplanté, en

293 Wirth Louis, *The Ghetto*, Chicago, 1928.

particulier de la synagogue mais aussi du boucher casher, du circonciseur... Cependant il met en avant qu'il s'agit d'une « aire de transition » : c'est à dire que la seconde génération tend à partir de ce quartier. Ces juifs se trouvent alors entre deux mondes, et ils n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre. L'atmosphère protectrice du quartier protège et en même temps peut étouffer les ambitions d'ascension sociale. Le quartier représente, plus qu'un lieu de résidence, un « état d'esprit ». Bien que nous soyons dans un contexte très différent, une grande partie de cette analyse reste pertinente. Le facteur premier ici n'est pas la migration impliquant la confrontation à un monde nouveau, mais bien l'accès à la citoyenneté française qui ouvre de nouvelles perspectives à la population juive sur le plan économique, social et politique. Si les naturalisés, tout comme les migrants, restent largement fidèles à la vieille ville, les générations suivantes partent plus facilement du quartier traditionnel.

Ainsi, nous avons pu constater que la ségrégation résidentielle se base principalement sur des facteurs ethniques, enrichis de déterminations sociales. Dès lors, il n'est pas étonnant de constater de petites évolutions en terme d'implantation spatiale à la fin de la période, corollaire des changements dans la sphère professionnelle. David Prochaska a largement mis l'accent sur la stabilité (voire le renforcement) de la ségrégation qui touche les différentes populations de la ville. Nous savons à présent que la situation commence à évoluer pour les juifs de Bône en 1942, même s'il s'agit d'un processus très lent de décloisonnement qui se traduit par une plus grande proximité avec les Européens.

A travers cette progression : de l'alphabétisation aux professions, et des professions aux zones de résidence, nous avons essayé de mettre en lumière l'importante imbrication de ces différents indicateurs sociaux. Si l'ensemble des évolutions constatées convergent dans le même sens, leur temporalité diffèrent largement. Ainsi, alors que l'alphabétisation progresse rapidement dès les années 1870, suite au rôle de l'école, les mutations professionnelles dans le sens d'une féminisation et d'une salarisation croissante de la population active, interviennent plus tardivement, au tournant du XIXe et du XXe siècle. L'ascension sociale d'une partie importante de la population juive prendrait forme davantage à la fin des années 1920. Une inertie encore plus prégnante caractérise la mobilité résidentielle. La ségrégation spatiale demeure élevée pendant tout le XIXe siècle et le début du XXe siècle. A la toute fin de la période les juifs entrent plus massivement dans la ville européenne, traduisant peut être sur le plan spatial une meilleure intégration sociale.

Pour enrichir encore l'analyse, nous avons remarqué que ces temporalités diffèrent aussi selon les groupes sociaux en jeu. Bien sûr, la position dans la hiérarchie sociale joue, mais ce n'est peut être pas le plus important. Le fossé entre les salariés et les indépendants, qui sépare très

schématiquement d'un côté les professions « nouvelles » et de l'autre les professions plus anciennes, semble encore plus structurant en terme de pratiques sociales. Les salariés, (en particulier les plus qualifiés), sont toujours soumis de façon privilégiée aux transformations sociales précitées. Au contraire, les artisans et commerçants sont davantage dans la conservation d'un modèle ancré dans le monde arabo-berbère, d'où des évolutions plus lentes. Une fois ces constats réalisés, il est bien difficile d'apporter une explication univoque. Il est très probable que l'accès à la citoyenneté a joué un rôle clé dans ces évolutions, en particulier à travers l'école, et l'accès facilité à de nouvelles professions. Mais dans tous les cas, seul un faisceau de causes permet d'appréhender ces configurations complexes. Il est donc nécessaire de poursuivre l'étude dans un milieu plus intime : celui de la famille. La transformation des structures sociales ne nous apprend pas beaucoup sur le ressenti des individus et sur leurs représentations.

Annexes de la première partie

Annexe 1 : Enseignement secondaire masculin²⁹⁴ et part de la population juive à Bône²⁹⁵ (1873-1930).

Années	Français	Israélites	Européens	Musulmans	% d'élèves juifs	% des Juifs dans la population globale de Bône
1873	139	5	2	9	3,00%	5% en 1872 selon David Prochaska.
1874	162	7	5	10	4,00%	
1875	130	10	32	9	6,00%	3% en 1876 selon David Prochaska.
1902	164	4	5	5	2,00%	4% en 1901 selon le rabbin Maurice Eisenbeth.
1903	160	4	3	4	2,00%	
1904	180	4	5	6	2,00%	4% selon David Prochaska.
1910	217	16		4	7,00%	
1911	253	14		10	5,00%	3% selon David Prochaska 3,6% pour le rabbin Eisenbeth
1912	273	13		16	4,00%	
1913	281	16	4	21	5,00%	
1914	279	18	5	33	6,00%	
1915	271	15	8	31	5,00%	
1916	265	13	7	35	4,00%	
1917	270	16	13	38	5,00%	
1918	300	24	14	22	7,00%	
1919	340	17	15	29	4,00%	
1920	371	24	13	28	6,00%	
1921	363	18	9	30	4,00%	4% selon le rabbin Maurice Eisenbeth.
1922	352	18	2	32	5,00%	
1924	331	23	7	41	6,00%	
1925	341	27	8	37	7,00%	
1926	365	23	8	47	5,00%	
1927	336	20	8	42	5,00%	
1928	318	17	9	48	4,00%	
1929	336	32	8	45	8,00%	
1930	382	24	9	48	5,00%	3,6% en 1931 selon le rabbin Maurice Eisenbeth.

294 L'ensemble de ces tableaux relatifs à la scolarisation dans le secondaire est tiré de : Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord-africain : études démographiques sur les Israélites du Département de Constantine*, Arno Natanson, Paris, 1932, p. 201.

295 Ces chiffres sont issus de :

- Prochaska David, *Making Algéria French, colonialism in Bône, 1870-1920*, Cambridge University Press, p. 151.

- Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord-africain : études démographiques sur les Israélites du Département de Constantine*, Arno Natanson, Paris, 1932, p. 174-177.

- Eisenbeth Maurice, *Les Juifs d'Afrique du Nord, Démographie et onomastique*, Imprimerie du lycée, 1 rue Eugène Robe, Alger 1936, 191 p. (Pour l'année 1931 uniquement).

Annexe 2 : Enseignement secondaire féminin à Bône au début du XXe siècle

Année	Français	Israélites	Européens	Musulmans	% d'élèves juives au collège
1903	121	1	3		1,00%
1904	121	2	4		2,00%
1905	146	4	4		3,00%
1906	155	2	4		1,00%
1920	256	50	2		16,00%
1921	248	50	1	3	17,00%
1922	259	20		1	7,00%
1923	243	34	21	2	11,00%
1924	216	29	58	2	9,50%
1925	301	24	10	3	7,00%
1926	295	22	3	3	7,00%
1927	244	22	6	3	8,00%
1928	219	17	7	2	7,00%
1929	251	18	10	2	6,00%
1930	251	23	5	4	8,00%

Annexe 3 : Professions et catégories professionnelles pour la population juive (1870-1912)

Négociants et propriétaires (classe supérieure) 1²⁹⁶	Commerçants (classe moyenne) 2	Artisans (classe moyenne) 3	Petits commerçants/marchands (classe inférieure) 4	Salarié qualifiés (classe supérieure) 5	Salariés peu qualifiés (classe inférieure) 6	Professions intellectuelles (classe supérieure) 7
négociants	commerçants ²⁹⁷	cordonnier	barbier	employé de commerce ²⁹⁸	employé de chemin de fer	greffier du tribunal de commerce
propriétaires	mercier	bijoutier	cocher	commis	garçon de café	ingénieur chimiste
	marchand de tissu	ferblantier	coiffeur	commissionnaire	garçon limonadier	instituteur
		horloger	perruquier	commis négociant	peintre	interprète
		menuisier	marchand forain	comptable	cigarière	principal clerc de notaire
		tailleur	marchand ambulant	agent d'affaire	employé	instituteur au collège de Bône
		tapissier	colporteur	agent d'assurances	coupeur de tabac	élève en pharmacie
		teinturier	loueur de voiture	représentant de commerce	fondeur	écrivain public
		couvreur	fripier	typographe	ménagère	architecte
			marchand fripier	employé à la direction des domaines	journalier	clerc d'avocat
			cafetier	garde général des forêts	couturière	clerc d'avoué
			revendeur	directeur de messagerie		clerc d'huissier
			brocanteur			rabbin
			marchand			
			fabricant de cigarettes			
			matelassier			
			boulangier			

296 Les 4 premières catégories constituent les indépendants, les 3 autres les salariés.

297 Cette mention apparaît souvent ainsi dans les états civils sans plus de détail. Il est difficile de savoir quelle réalité cela recouvre.

298 Cette profession ainsi les autres représentants de commerce et commis sont à la limite entre salariés et indépendants. Cependant il nous a semblé que leurs caractéristiques sociales s'apparentaient davantage aux autres salariés.

Annexe 4 : Les professions des juifs de Bône en 1930 (Maurice Enseibeth²⁹⁹)

Professions	Catégorie	Nombre de personnes
Agent de police	salariés qualifiés	4
Agriculteurs et colons		7
Avocats	professions intellectuelles	2
Directeur de banque	professions intellectuelles	1
Bedeaux	salariés peu qualifiés	2
Bijoutiers	artisans	34
<i>Bonnes et ménagères</i>	salariés peu qualifiés	46
Bouchers	petits commerçants	3
Bouchonnier	artisans	1
Boulangers	petits commerçants	2
Brocanteurs	petits commerçants	1
Chaisiers	petits commerçants	2
Chauffeurs	petits commerçants	3
<i>Cigarières</i>	salariés peu qualifiés	3
Clers d'avoué	salariés qualifiés	1
Cochers	salariés peu qualifiés	1
Coiffeurs	salariés peu qualifiés	30
Commerçants (céréales)	commerçants	5
Commerçants (denrées coloniales)	commerçants	2
Commerçants (tissus indigènes)	commerçants	11
Commerçants divers	commerçants	144
Comptables	salariés qualifiés	21
Concierges	salariés peu qualifiés	4
Cordonniers	artisans	29
Couturiers	salariés peu qualifiés	6
<i>Couturières</i>	salariés peu qualifiés	2
Débitants	petits commerçants	3
Douaniers	salariés qualifiés	3
Ébénistes	artisans	2
Électriciens	petits commerçants	5
Employés d'administration	salariés qualifiés	25
Employés de commerce	salariés qualifiés	45
Ferblantiers	artisans	13
Forgerons	artisans	2
Fripiers	petits commerçants	2
Horlogers	artisans	3
Huissiers	professions intellectuelles	2
Imprimeurs	salariés qualifiés	3
Ingénieurs	professions intellectuelles	2
Instituteurs	professions intellectuelles	6
<i>Institutrice</i>	professions intellectuelles	4
Interprètes	professions intellectuelles	1
Journaliers	salariés peu qualifiés	26
Livreur	salariés peu qualifiés	1
Maçon	salariés peu qualifiés	2
Marbrier	salariés peu qualifiés	1
Marchands forains	salariés peu qualifiés	1
Mécaniciens	salariés peu qualifiés	1
Médecine	professions intellectuelles	1
Menuisier	artisans	4
Miroitiers	artisans	1
Modistes	petits commerçants	2
Parfumeur	petits commerçants	1
Pâtissier	petits commerçants	1
Peintres	salariés peu qualifiés	3
P.T.T. Employés	salariés qualifiés	5
Professeurs	professions intellectuelles	2
Rabbins	salariés qualifiés	6
Représentants de commerce	salariés qualifiés	17
Sculpteurs	artisans	1
Tabacs (manufacturiers)	salariés peu qualifiés	2
Tailleurs	artisans	41
Tapissiers	petits commerçants	1
Teinturier	petits commerçants	1
Tourneurs	petits commerçants	1
Tripier	petits commerçants	1

299 Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord africain : études démographiques sur les israélites du département de Constantine... op. cit.* p. 290-298. En gras : les travailleurs de la fonction publique, en italique : les emplois spécifiques aux femmes.

Annexe 5 : Évolution des rémunérations mensuelles des salariés de la communauté

Fonctions	1887-1888	Évolutions	Fin de la période
Chemach de la synagogue	33 F	1893 : 38 F (p. 151) Avant 1928 : 55 F	1928 : 75 F (p. 493)
Concierge de la synagogue			1928 : hausse de 30 à 40 F par mois. (p. 493)
Concierge du <i>Talmud Thora</i>	40 F par mois et avec le logement compris. (p. 73)	Pas d'évolution majeure	1928 : 40 F (p. 493)
Trésorier et trésorier adjoint	Pas rémunéré	1899 : 300 francs par an, à titre d'allocation, 25 F par mois (p. 203)	1920 : hausse de 200 à 250 F par mois. (p. 310)
Rabbin, 2 fonctions cumulées	80 F (p. 83)	1925 : Hausse de 240 à 400 F (p. 445)	1926 : 500 F (p. 447)
Rabbin, 3 fonctions cumulées (Instituteur, ministre officiant et <i>shohet</i>)	100 F (p. 89)	1920 : entre 300 et 350 F (p. 311) 1925 : 500 F (p. 445)	1926 : 600 F (p. 460)
Rabbi 1 seule fonction : (<i>shohet</i>)	75 F	1893 : 85 F (p. 151) 1912 : entre 100 et 150 F (p. 233)	
Rabbin 1 fonction <i>chaliah tzibbour</i>	Pas rémunéré	1894: 500 F par an, 42 F par mois, mais refus de traitement. (p. 179)	
Vendeur d'huile et de bougies	Profession qui n'existe pas		1928 : 120 F (p. 484)

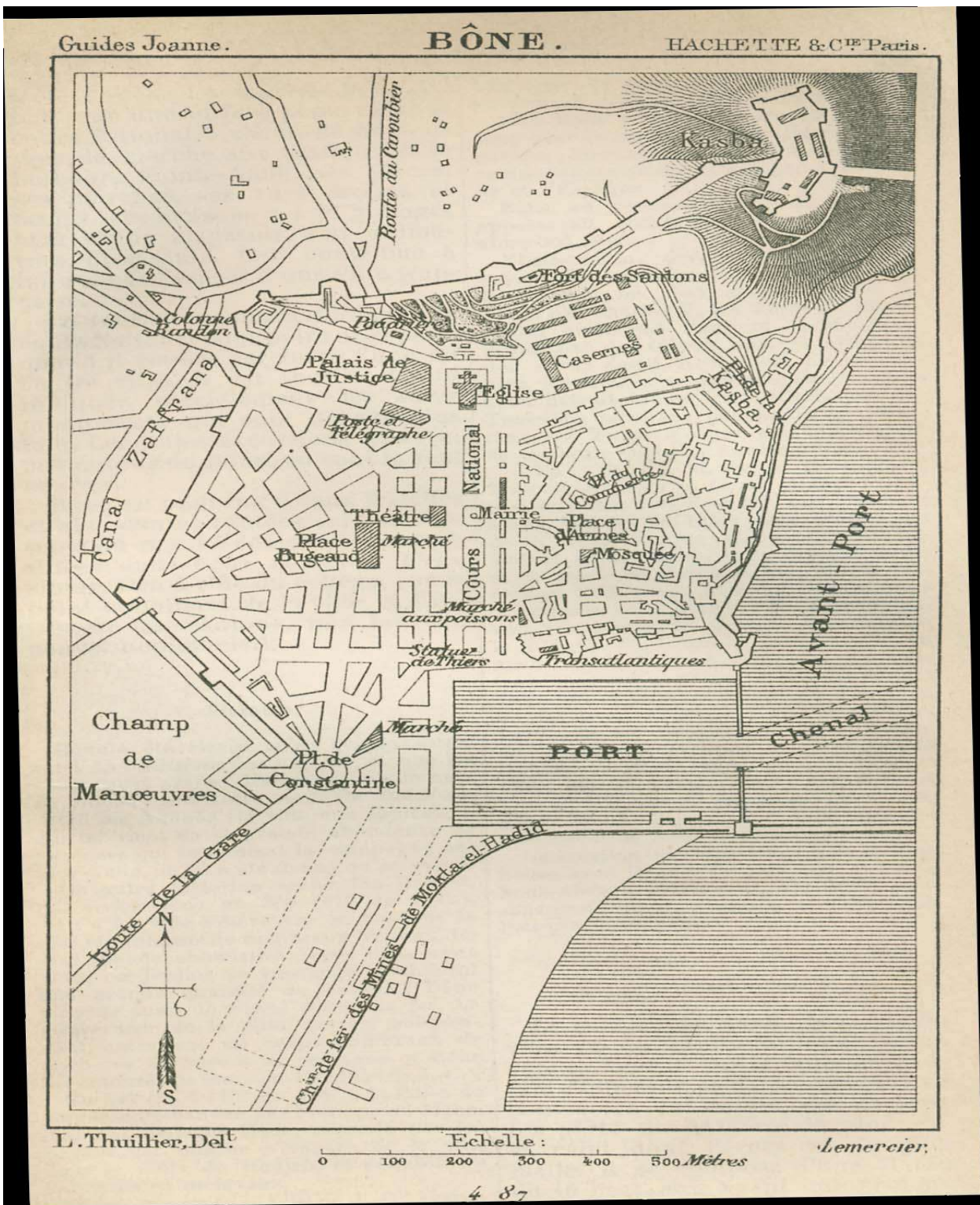


Illustration 10: <http://jeanlouis.ventura.free.fr/bone/PAGE.htm>

Annexe 7 : Carte postale. Photographie de la rue Bugeaud au cœur de la ville nouvelle



Illustration 11: http://www.cartespostales-afriquedunord.com/algerie_bone_rues.html

III] Mutations au sein de la famille

L'alphabétisation, les professions et même les zones d'habitat sont en partie liées aux transformations des conditions économiques de la ville. Ces indicateurs nous donnent à voir la position sociale des juifs dans la société coloniale bônoise et son évolution. Mais il est difficile d'en déduire à partir de là les mutations relatives aux mœurs et aux représentations, autres dimensions non moins importantes dans le processus d'acculturation. L'étude de la famille vise à mieux cerner ces éléments, souvent difficilement perceptibles. Si l'infrastructure reflète la superstructure, il est probable que la famille connaisse dans le même temps certaines mutations. La « famille », est cependant un bien grand mot pour désigner les quelques indicateurs qui sont à notre disposition : en particulier l'âge au mariage et le type de prénom. Nous regrettons de ne pas avoir davantage d'informations relatives aux enfants (le nombre d'enfants par femme, ou encore l'âge au premier enfant). Les états civils ne permettent pas d'avoir des informations précises sur la natalité puisque certains actes de naissance ne sont pas renseignés, et qu'il est impossible de savoir si telle personne a déjà eu des enfants avant. Dès lors, nous ne prétendons pas ici faire le panorama des caractéristiques de la famille juive bônoise. Il s'agira davantage de mettre à jour des indices qui nous renseignent sur la formation du lien conjugal, ou encore sur les représentations (principalement avec les prénoms) : c'est à dire des éléments qui ont trait directement avec le vécu des individus, pas seulement avec leur insertion professionnelle dans un contexte économique particulier. La famille est à la base de la vie religieuse dans le judaïsme. La femme y joue un rôle prépondérant dans la gestion du ménage et l'éducation des enfants. Ce caractère est largement renforcé en Afrique du Nord où les femmes sont très dépendantes de leurs pères, frères et maris. Pour faire le lien entre ces deux mondes (professionnel et familial) si différents et si dépendants l'un de l'autre, il est nécessaire de s'arrêter plus longuement sur la condition féminine. L'étude des structures sociales réalisée précédemment est d'abord l'étude des structures sociales masculines. Les femmes sont moins visibles et se pencher sur la sphère familiale permet aussi de leur redonner une place plus importante. Qui plus est, le parallélisme entre leur statut dans le monde professionnel et leur place dans la famille explique en grande partie leur condition.

1. Évolution du statut de la femme : vers une plus grande autonomie

L'expansion coloniale a très majoritairement été le fait des hommes. Le statut de la femme, dans la symbolique coloniale, joue le rôle d'indicateur du caractère civilisé ou non civilisé d'un peuple³⁰⁰. Pourtant, les « Lumières » en Europe n'ont que très peu modifié le statut des femmes qui restent dominées et principalement reléguées dans le domaine privé. La puissance, le courage et la capacité à gouverner demeurent des caractéristiques d'hommes. Cependant, ces mêmes Européens considèrent que la femme des colonies est maltraitée. Ce critère prouve en grande partie à leurs yeux la condition inférieure des colonisés³⁰¹. Il s'agit donc d'un enjeu important pour une population, comme les juifs d'Algérie, amenée à acquérir en masse la citoyenneté française. Il est vrai que traditionnellement les femmes juives et surtout les femmes musulmanes sont principalement, pour ne pas dire exclusivement, les gardiennes du foyer. Dès lors, leur engagement professionnel tout comme leur place dans la communauté sont fortement corrélés à leur rôle dans la famille. Les femmes, à travers l'éducation des enfants, sont aussi les principales actrices de la socialisation primaire, et nous pouvons supposer qu'une partie non négligeable des transformations dont nous sommes témoins passent par elles. Enfin, les sources historiques qui parlent explicitement des femmes sont relativement rares, et il nous a semblé plus pertinent de les traiter ensemble.

A) Professions et rôle dans le processus d'acculturation

Revenons brièvement dans un premier temps sur les caractéristiques professionnelles de la population féminine. Les femmes juives, nous l'avons déjà mentionné, ont un positionnement particulier sur le marché du travail à la fin du XIXe siècle caractérisé par un fort taux d'inactivité et une spécialisation dans les emplois salariés peu qualifiés. Plusieurs difficultés apparaissent ici.

En premier lieu, le cycle de vie (mariage, naissance...), influence largement le parcours professionnel des femmes. Il ressort de notre étude des états civils que les femmes changent régulièrement d'activité. Bien souvent, les professions dont nous nous faisons le relais sont mentionnées dans les actes de mariage, alors que les femmes sont encore jeunes. Beaucoup d'entre elles abandonnent cette profession suite à la naissance d'un ou de plusieurs enfants, et parfois la

300 Leduc Claudine et Fine Agnès, « Femmes du Maghreb », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 9 | 1999 p. 160.

<http://clio.revues.org/280>

301 *Ibid.* p. 161.

réinvestissent dans un second temps. Ce type d'informations est difficilement quantifiable, d'où notre méconnaissance de l'ampleur du phénomène.

En second lieu, il est probable que certaines femmes ne déclarent pas leur activité professionnelle dans les actes d'état civil. Cette situation est nettement apparue en 1871 à travers une pétition à laquelle les femmes européennes ont largement participé. Ces dernières ont exceptionnellement précisé leur profession. Il en ressort que ces femmes participent très souvent à l'activité professionnelle de leurs époux puisque les mentions : pâtissière, boulangère, cordonnière... reviennent régulièrement, alors que cela n'apparaît pas dans les états civils³⁰². Nous pouvons rajouter à cela que le phénomène de sous déclaration de l'activité professionnelle des femmes est aussi motivé par la volonté de cacher cette vie active, vécue comme un déshonneur par les époux.

Enfin, certaines dénominations de professions dans l'état civil laissent planer le doute quant à la réelle activité de la personne. La mention « ménagère » est particulièrement ambiguë. Claudine Robert-Guichard a mis en évidence que selon la région, cela peut signifier soit femme au foyer, ou alors femme de ménage rémunérée. Pour le département de Constantine (contrairement à celui d'Oran) du fait de la fréquence de la mention « sans profession », Claudine Robert-Guichard en déduit que « ménagère » constitue bien une profession. Elle n'inclut cependant pas les ménagères dans le taux d'activité professionnel, ce qui rend les comparaisons avec notre échantillon difficiles.

Les taux d'activité varient largement d'une région à l'autre ainsi qu'entre les espaces ruraux et urbains. Ces derniers concentrent une proportion plus importante de travailleuses. Dans tous les cas, le taux d'activité féminin tend à augmenter. En 1911 en Algérie, 8,9% des femmes européennes de plus de 14 ans travaillent, alors que c'est le cas de 22,25% d'entre elles en 1936. En métropole, ces proportions atteignent respectivement 55,1% et 47,7% pour les dates mentionnées³⁰³. Entre 1870 et 1912, 64% des femmes juives de notre échantillon n'ont pas de profession. Leur taux d'activité est donc de 36%. Sans les ménagères, cette proportion tombe à 18%... Pour les femmes européennes (au moment de leur mariage), à Bône tout au long du XIXe siècle, le taux d'activité (sans les ménagères) se maintient autour de 30%³⁰⁴. A travers les actes de décès, le taux d'activité des européennes se monte à 43% en 1895³⁰⁵. Les femmes juives semblent moins travailler que les européennes d'Algérie à la fin du XIXe siècle, même s'il faut rester prudent car la comparaison n'est pas aisée. Cette situation évolue cependant. Nous avons déjà mentionné l'entrée plus massive des femmes sur le marché du travail au début du XXe siècle. Seules 27,5% des femmes nées avant 1870 travaillent, alors que c'est le cas de 41% des personnes nées entre 1871 et 1890.

302 Robert-Guichard Claudine, *Européennes en situation coloniale... op. cit. p. 178.*

303 *Ibid.* p. 154.

304 *Ibid.* p. 152.

305 *Ibid.* p. 153.

Tableau 1 : Activité professionnelle et date de naissance (1870-1912)

Statut	<1870	1871-1890	Total Résultat	Effectifs
Activité rémunérée	27,54%	40,96%	34,87%	55
Sans profession	72,46%	59,04%	65,13%	99
Total Résultat	100% (69)	100% (85)	100,00%	154

Nous pourrions considérer cette évolution comme la preuve d'une amélioration de la condition sociale des femmes. En réalité, cela s'apparenterait davantage, dans un premier temps du moins, à une contrainte économique imposée par la pauvreté.

Tout d'abord, les femmes qui travaillent occupent des emplois très mal payés, aux conditions de travail difficiles. Ces femmes sont principalement ménagères (à 51%), couturières (à 33%), ou encore cigarières (à 13%). Dans tous les cas, il s'agit de métiers pas ou très peu investis par les hommes. Même lorsque certains métiers sont partagés, les salaires des femmes sont largement inférieurs à ceux des hommes dans l'Algérie coloniale. En 1865 dans une filature de coton en Oranie, le salaire journalier des hommes était en moyenne de 2,5 F, contre 2 F pour les femmes réalisant le même travail³⁰⁶. Qui plus est les législations sociales en Algérie s'appliquent avec retard : par exemple l'interdiction du travail de nuit pour les femmes, et la limitation du travail à 10h par jour datant de 1892, n'est pas encore appliquée en 1901 dans certains ateliers de confection³⁰⁷.

Tableau 2 : Professions des femmes (1870-1912)

intitulé_prof	Proportion	Nombre
cigarière	12,73%	7
commise de magasin	1,82%	1
couturière	32,73%	18
élève en pharmacie	1,82%	1
ménagère	50,91%	28
Total Résultat	100,00%	55

La situation des femmes juives de Bône est comparable à celle de l'ensemble des travailleuses européennes. Dans l'Algérie coloniale, les européennes ont majoritairement des métiers relatifs au tissu, aux soins personnels et domestiques, et dans le « commerce hôtellerie ». Si l'on ajoute l'agriculture, ces quatre domaines totalisent 73% des femmes actives à la fin du XIXe siècle³⁰⁸. Les domestiques qui sont appelées ici « ménagères », constituent une catégorie, qui va de la femme de ménage à l'infirmière à domicile, en passant par la nourrice. Ce sont souvent de jeunes femmes (dès

306 *Ibid.* p. 182.

307 *Ibid.*

308 *Ibid.* p. 155-156.

12 ans) qui arrêtent de travailler à leur mariage³⁰⁹.

Les métiers « du chiffon » (couturières, modistes, culottières, giletères, brodeuses, tricoteuses, blanchisseuses, lingères, repasseuses...) sont aussi très nombreux parmi les femmes. Claudine Robert-Guiard note qu'en 1865 à Alger, il s'agit de l'activité qui revient le plus souvent dans les actes d'état civil : les couturières représentent alors 62% des jeunes mariées actives³¹⁰. Le plus souvent ces couturières travaillent à domicile, ou parfois dans un local. Alors que les métiers du commerce et de l'hôtellerie sont aussi investis par les femmes européennes, nous n'en avons pas trace dans notre échantillon pour la population juive. Claudine Robert-Guiard met en avant que cette réalité professionnelle ne transparait pas dans les actes de mariages (qui constituent notre source principale), ce qui pourrait expliquer cette situation. Enfin dans le secteur secondaire, les industries du tabac, du textile de la poudre et des allumettes concentrent le plus grand nombre de femmes, et c'est aussi le cas à Bône avec les cigarières. En bref, les travailleuses juives tout comme les européennes sont très présentes dans des métiers aux conditions de travail difficiles et aux salaires très bas.

Nous pouvons supposer que l'entrée dans ces professions dépend aussi de la situation financière du ménage. En comparant les professions des époux, nous constatons que plus l'homme a un emploi marqué par la précarité, plus la femme est amenée à travailler. Par exemple, 30% des petits commerçants ont une épouse qui travaille, alors que cette catégorie représente seulement 21% de l'ensemble des travailleurs. Parmi les salariés non qualifiés, représentant 10% de l'ensemble des travailleurs, 19% ont une femme active. Au contraire, parmi les catégories plus favorisées, en particulier les professions intellectuelles et les négociants, les femmes sont moins amenées à travailler. Les femmes entrent donc d'abord sur le marché du travail par nécessité économique, comme soutien financier du ménage.

Tableau 3 : Catégories professionnelles des hommes mariés par rapport à l'activité de leurs épouses

csp_prof	femmes inactives	femmes actives	Total hommes mariés	Effectifs hommes
Artisans	28,41%	31,91%	29,63%	40
Commerçants	23,86%	10,64%	19,26%	26
Négociants et Propriétaires	11,36%		7,41%	10
Petits commerçants	15,91%	29,79%	20,74%	28
Professions intellectuelles	6,82%		4,44%	6
Salariés peu qualifiés	4,55%	19,15%	9,63%	13
Salariés qualifiés	6,82%	6,38%	6,67%	9
Sans profession	2,27%	2,13%	2,22%	3
Total Résultat	100,00%	100,00%	100,00%	135

309 *Ibid.* p. 172.

310 *Ibid.*

Ce premier constat est renforcé par l'étude de l'alphabétisation. A travers les signatures des actes d'état civil, il apparaît que les femmes qui ne travaillent pas sont plus souvent alphabétisées en français que les autres. La faiblesse de l'alphabétisation des femmes qui travaillent montre que les femmes actives sont moins instruites que les inactives. Alors que 86% des femmes actives ne savent pas signer, c'est le cas de seulement 44% des femmes qui ne travaillent pas. Cet écart important porte à croire que le fait de ne pas travailler serait l'indice d'une position sociale plus favorable, caractérisée par un niveau d'étude supérieur. Le facteur générationnel est totalement gommé : la proportion de femmes actives est plus importante dans les dernières générations, censées mieux maîtriser le français. Au vue de ce que nous avons montré précédemment, l'homogamie sociale paraît répandu. Les femmes issues de milieux modestes épousent donc prioritairement des hommes situés en bas de la hiérarchie sociale, et inversement.

Tableau 4 : Profession des femmes et signature (1870-1912)

csp_prof	français	ne sait pas	Total Résultat
Actives	13,64%	86,36%	(23) 100%
Sans profession	56,00%	44,00%	(50) 100%
Total Résultat	43,06%	56,94%	100,00%
Effectifs	32	41	73

Dès lors, il est probable que l'influence européenne se manifeste de diverses façons selon le milieu social. Si les femmes juives : « *...furent, plus que les 'gardiens de la tradition', des 'portiers' de la modernité au sein des famille³¹¹* », pour reprendre la formule de Allouche Benayoun, ce rôle fut rempli de différentes manières selon la place dans la hiérarchie sociale. Pour les femmes des milieux aisés, cette influence est directe avec la volonté affichée de reproduire les us et coutumes de la bourgeoisie européenne. Dans le même temps, elles ont davantage accès à l'éducation comme nous l'avons vu à travers l'alphabétisation, et sont donc plus familières des codes culturels français. Les femmes de milieux défavorisés entraient en contact avec les populations européennes à travers leur travail : beaucoup sont femmes de ménage dans les maisons de riches français, ou même de juifs aisés dont les pratiques ne se distinguaient pratiquement plus de celles des Français. Allouche Benayoun montre aussi qu'une certaine admiration se développe parmi ces femmes modestes vis à vis des populations européennes. Elles essayent progressivement de reproduire, avec les moyens à leur disposition, certaines pratiques vestimentaires, culinaires... La honte d'être jugée « moins évoluée » peut se développer. Le sentiment de dénigrement de soi joue particulièrement lors du processus d'acculturation. Les hommes sont moins soumis à cette influence dans la mesure où la

311 Trigano Shmuel, Allouche Benayoun, *L'identité des juifs d'Algérie*, éditions du Nadir, 2003, p. 110.

majorité d'entre eux sont artisans ou commerçants, et côtoient d'abord des personnes de leur milieu. Lorsque des rapports commerciaux se développent avec les Européens, il est d'abord question d'affaires, la vie privée filtre peu. Le milieu dans lequel évoluent les femmes les influence donc profondément, ce qui n'est pas sans inquiéter les autorités religieuses. Dans une lettre du consistoire de Constantine au consistoire centrale en date du 18 mars 1899, nous pouvons constater que le phénomène est une source de préoccupation :

« Quant aux jeunes filles pauvres et sans instruction qui n'ont pas d'autres ressources qu'à s'employer comme bonnes chez leurs coreligionnaires aisés ou des Européens, afin de les détourner de l'oisiveté et des travaux du dehors qui aboutissent souvent au dérèglement des mœurs, il aurait lieu de créer des ouvriers et des ateliers dans lesquels elles apprendraient les travaux de couture.³¹² »

Ce document vient à l'appui des hypothèses formulées jusqu'ici. Le risque réside donc pour les dirigeants communautaires, dans la trop grande proximité entre ces jeunes filles et les familles qui les emploient. Malgré leur position sociale défavorable, ce type d'emploi amoindrit le contrôle des hommes, et plus globalement de la communauté sur ces femmes. Le « dérèglement des mœurs » dont il est fait mention peut aussi faire référence à un phénomène qui touche une partie non négligeable des plus pauvres : la prostitution³¹³. Germaine Aziz³¹⁴, prostituée juive à Bône en 1943 (à seulement 17 ans), décrit la pauvreté de la vieille ville qui pousse certaines jeunes filles (juives et musulmanes) à se prostituer. Elle souligne aussi le silence complaisant des autorités coloniales et la violence extrême subie par ces femmes victimes d'une triple domination : masculine, de classe et de race.

312 Attal Robert, *op. cit.* p. 101.

313 Taraud Christelle, « La prostitution féminine juive dans l'Algérie coloniale. Entre fantasmes et réalités (1830-1962) », *Archives Juives*, 2011/2 Vol. 44, p. 77-85.

314 Aziz Germaine, *Les chambres closes : Histoire d'une prostituée juive d'Algérie*, Nouveau Monde éditions, Paris, 2007, 221 p.

B) Précarité économique et dépendance vis à vis des hommes

Bien que l'entrée plus massive des femmes juives sur le marché du travail au début du XXe siècle ne rime pas avec une amélioration de leur condition sociale, il n'en reste pas moins que cette évolution joue un rôle important dans le processus d'acculturation, en particulier pour les plus modestes. Cependant, les femmes demeurent largement dépendantes de leurs maris sur le plan économique. Cette dépendance se traduit par une importante précarité, en particulier lorsque la figure du mari (ou de l'homme plus généralement) disparaît.

Dans les comptes rendus de l'association culturelle, nous retrouvons à de nombreuses reprises des femmes, souvent seules, qui demandent l'aide de la communauté pour survivre. Le 4 décembre 1887, la concierge du Talmud Thora, Gracia Ben Hamou (divorcée ou veuve) demande une aide financière à la communauté. Dans les débats, il est mis en avant que son fils qui la soutient matériellement en général est parti faire son service militaire. La commission lui octroie une aide de 2,5 F par semaine³¹⁵. Bien plus tard, le 8 mai 1922, une certaine Mlle Guily connaît d'importantes difficultés pour payer l'enterrement de son père qui la plonge dans la pauvreté³¹⁶. De nombreux autres exemples pourraient être développés qui vont tous dans ce sens.

La précarité matérielle et la dépendance économique vis à vis des hommes, s'accompagnent souvent d'une soumission au mari, encouragée par les instances communautaires qui jouent parfois le rôle de médiateur entre les deux parties. Ewa Tartakowsky³¹⁷ souligne, en étudiant des ouvrages rédigés par des femmes juives dans la période qui précède la décolonisation, que la division sexuelle des tâches entre le mari et l'épouse demeure très importante parmi les juifs du Maghreb. Les hommes sont tournés vers l'extérieur, alors que les femmes sont les gardiennes de la maison. De même, l'autorité du père comme celle du frère aîné restent incontestées.

Pour ne prendre qu'un exemple, le 24 juin 1894³¹⁸, une femme se plaint devant la commission administrative des mauvais traitements infligés par son mari :

« Monsieur le président entretient la commission d'une affaire de famille : la désertion du toit conjugal d'une femme mariée suivant notre rite, par suite de mauvais traitements et inconduite de son mari. M. Guieg fils est introduit. Interrogé il répond que sa femme l'avait quitté sans raisons sérieuses, les motifs de son départ sont des plus

315 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887...*, op. cit. p. 86.

316 *Ibid.* p. 345.

317 Ewa Tartakowsky, « Femmes juives du Maghreb », *Hommes et migrations*, 1299 |2012.

<http://hommesmigrations.revues.org/1862>

318 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887...*, op. cit. p. 192-193.

futiles. Un jour, dit-il, (...) il était à court d'argent et n'avait pu remettre à sa femme de quoi acheter un déjeuner... »

Il semblerait que la femme, qui a « déserté » le domicile conjugal suite aux conseils de ses parents, soit plus coupable que le mari qui est jusqu'à preuve du contraire, l'accusé. Il est important de noter que nous n'entendons pas parler directement la femme contrairement au mari : « *La femme est aussi introduite et se défend faiblement.* » La commission administrative réaffirme le primat de l'autorité du mari mis à mal par ce départ impromptu, en raccompagnant l'épouse à son domicile :

« Enfin, la commission administrative, jugeant que rien de bien grave n'étant survenu dans ce ménage, il fallait faire une réconciliation et trancher enfin le différent. Après quelques bons conseils de paix prononcés par M. Frazo, président, Rebbi Lévy fut prié d'opérer la réconciliation en accompagnant la femme au domicile conjugal... »

Nous comprenons à travers cet exemple que les femmes sont largement contrôlées en particulier par leurs époux et frères, mais aussi par l'ensemble de la communauté qui légitime cette situation.

Ainsi, précarité matérielle, dépendance financière et soumission au mari sont trois facteurs qui se renforcent mutuellement. Dans ce cadre, il est probable que le nombre croissant de femmes qui travaillent, et surtout leur entrée dans de nouvelles professions à la fin des années 1920 contribuent à atténuer cette dépendance.

Si à la fin du XIXe siècle, et même au début du XXe siècle, la plupart des femmes actives sont des salariées non qualifiées, les choses commencent à changer pour certaines par la suite. Les sources manquent pour la ville de Bône, mais nous pouvons constater ce phénomène à l'échelle du département de Constantine. Les bonnes et ménagères, tout comme les couturières et autres métiers précaires restent largement majoritaires. Mais dans le même temps, des métiers plus qualifiés, qui assurent une plus grande sécurité matérielle se développent.

Tableau 5 : Professions des femmes selon la zone géographique en 1930³¹⁹

Professions	Effectifs dans le reste du département	Effectifs à Constantine	Effectifs à Bône
Avocate		1	
Blanchisseuse		4	3
Bonnes-ménagères	158	520	46
Boutonnères		3	
Chanteuse		1	
cigarière			3
Concierge		1	
Chimiste	8	12	
Corsetière		1	
Couturières	51	164	2
cuisinières	1	1	
Dactylos	8	46	
Gilotières		15	
Institutrices	10	3	4
Lingères		2	
Modistes	4	2	
Plisseuse		1	
Remailleuse		1	
Sages-femmes	1	5	
Tricoteuses		5	
cuisinières		1	
Dactylos		46	
Gilotières		15	
Lingères		2	
Modistes		2	
Plisseuse		1	
Remailleuse		1	
Sages-femmes		5	
Tricoteuses		5	
Total	246	786	55

Quatre institutrices juives exercent à Bône en 1930 et dix dans tout le département de Constantine. Depuis 1919, l'égalité (au moins théorique) entre hommes et femmes dans la fonction publique est assurée³²⁰, impliquant une plus grande sécurité matérielle. Le corps enseignant en Algérie connaît une importante féminisation depuis la fin du XIXe siècle : en 1896 55% des institutrices, adjointes, monitrices... sont des femmes, alors que 45% des hommes exercent ces fonctions. En 1938, les femmes représentent 67% du personnel laïc dans les écoles primaires³²¹. De plus, alors que les instituteurs n'avaient pas de classe de filles, en 1935, 30% des classes de garçons d'Algérie étaient tenues par des institutrices³²². La population juive est donc aussi concernée dans une certaine mesure par cette évolution. De même, il y a en 1930, 46 dactylos juives à Constantine. Cette profession est en pleine expansion depuis la Première Guerre mondiale. Ainsi, en 1936 en Algérie : « presque la moitié des employés de banque, d'assurance et de gestion d'entreprises sont des femmes européennes...³²³ ». Nous pouvons même noter une avocate dans le département de Constantine. Bien sûr, il s'agit d'un micro-phénomène, mais le seul fait que cette tendance existe doit être relevé. Si sur le plan professionnel et familial les transformations semblent modestes, il semblerait, au vu des faibles éléments qui sont à notre disposition, que les femmes participeraient davantage à la vie communautaire.

319 Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord-africain... op. cit.* p. 190.

320 Robert-Guiard Claudine..., *op. cit.* p. 221.

321 *Ibid.* p. 216.

322 *Ibid.* p. 219.

323 *Ibid.* p. 184.

C) Intégration croissante des femmes dans la vie communautaire

Dans les comptes-rendus de l'association culturelle, les femmes sont absentes des débats. Aucune femme ne siège dans la commission, et elles sont en général peu incluses dans la vie communautaire. Traditionnellement, en Afrique du Nord les femmes se rendent rarement à la synagogue, sauf lors de certaines fêtes. La marque de leur infériorité se perçoit dans de nombreux domaines. Par exemple, le grand rabbin Isidor met en avant que les femmes n'ont pas le droit aux nombreux éloges funèbres particulièrement importants pour les hommes dans les communautés d'Afrique du Nord. Il déclare ainsi relativement à ces cérémonies : « *la femme n'y a aucune part, elle garde jusque dans la tombe la marque de l'infériorité qui est son lot dans la famille orientale.*³²⁴ » Bien sûr, nous retrouvons dans la bouche de ce grand rabbin métropolitain les préjugés coloniaux en vigueur à l'époque. Il n'en reste pas moins que les femmes sont souvent laissées à l'écart dans le cadre du culte public. Il est difficile d'évaluer la place que ces dernières occupent au sein de la communauté. Les seuls indices à notre disposition sont les règlements communautaires relatifs à la population féminine. Seulement, ces derniers sont très rares (il y en a trois principaux), mais ils vont tous dans le sens d'une inclusion accrue des femmes dans la vie communautaire. Nous pouvons ici en faire une brève chronologie. En 1887, une société de bienfaisance dirigée par des femmes est créée :

« Monsieur le Président propose à la commission la création d'une société qui sera composée de Dames; nous avons dit-il, à Bône bon nombre de ces dernières dont les sentiments de charité et de piété, ne demandent qu'à se manifester par de bonnes œuvres...

La commission (...) décide en principe la création d'une société des dames de charité...³²⁵ »

La création d'une telle institution s'inscrit dans le développement des sociétés de dames israélites en Algérie depuis le milieu du XIXe siècle³²⁶. Il s'agit d'une pratique importée de métropole, souvent à l'initiative des épouses ou des filles des rabbins consistoriaux. Par exemple, Anna Charleville, la fille du grand rabbin du consistoire d'Oran, créa en 1865 la Société de l'enfance israélite dans le but de procurer des vêtements aux enfants pauvres. De même, la femme du grand rabbin Isaac Bloch mit sur pied en 1886 à Alger la 'Charitable Israélite' pour visiter les femmes malades ainsi que les jeunes mamans. Bien que les juifs métropolitains soient en général à l'initiative de ces associations, de nombreux locaux y participent. A Bône, en 1887, les membres de la commission administrative à

324 Shwarzfuchs Simon, « Le rapport Isidor »... *op. cit.* p. 72.

325 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887...*, *op. cit.* p. 70.

326 Assan Valérie, « Charité et philanthropie dans les communautés juives d'Algérie au XIXe siècle », in *Les Cahiers de Framespa*, avril 2014, <http://framespa.revues.org/2828>

l'origine de ce projet sont pratiquement tous d'Algérie (y compris le rabbin Joseph Stora). Valérie Assan remarque ainsi que : « *ces petites sociétés comptaient également de nombreux juifs « indigènes », ce que l'on peut interpréter comme un signe du progrès des idées nouvelles au sein des judaïcités algériennes.* » L'entrée des femmes dans le domaine des œuvres caritatives a deux répercussions majeures. Cela manifeste bien sûr l'influence du modèle métropolitain, mais aussi le rapprochement des femmes de la sphère religieuse. Il ne faut pas oublier en effet que rendre visite aux malades, comme aider les plus pauvres sont des commandements divins dans le judaïsme. La position des femmes dans la communauté connaît un tournant le 1 avril 1913, suite à la transformation des statuts de l'association culturelle israélite. Tous les individus d'au moins 21 ans, hommes ou femmes qui payent une cotisation, sont considérés sur un même pied d'égalité au sein de l'association culturelle et peuvent voter : « *Les femmes sont admises au même titre et dans les mêmes conditions que les hommes.*³²⁷ » En effet, la Séparation de l'Église et de l'État s'est accompagnée d'un élargissement du collège électoral du consistoire : avec la participation des femmes et des étrangers (après une année de résidence)³²⁸. Le droit de vote pour les femmes de la communauté reflète aussi la perpétuation de la politique des consistoires algériens dans leur volonté de concilier « religion et civilisation ». Ces informations « administratives », ne nous donnent cependant pas d'indices sur la participation effective des femmes aux offices religieux ou à d'autres pratiques. Mais l'inclusion plus forte de la population féminine semble avoir une contrepartie inattendue : un contrôle accru de leur vie religieuse. Les pratiques jugées hétérodoxes, issues des croyances partagées avec les berbères et les arabes sont davantage combattues. Nous en avons un exemple le 17 juin 1923, les dirigeants communautaires sont en émoi car certaines femmes sont allées « en pèlerinage aux marabouts » :

« *Chers frères,*

Je porte à votre connaissance qu'il se produit au sein de notre communauté des faits très regrettables auxquels il faut remédier d'urgence. Certaines femmes israélites vont en pèlerinage aux marabouts, notamment au lieu dit : « Sidi-Hameïda » où elles font le sacrifice d'un coq, ce qui est contraire à notre sainte religion. (...) Aussi décidons nous afin d'enrayer ce mal, qu'à l'avenir quiconque se rendra en pèlerinage à Sidi Hameïda, à Bouna ou autres marabouts, ou autorisera sa femme, sa fille, ou sa sœur à y aller, ne sera plus considéré comme membre actif de l'association consistoriale... D'autres parts, si un malheur venait à le frapper il n'aura droit (...) à aucun honneur religieux concernant la sépulture. S'il s'agit d'un indigent, le secours hebdomadaire et tout autre lui sera supprimé³²⁹. »

327 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887...*, op. cit. p. 255.

328 Landau Philippe, « Zadoc Kahn face à la loi de séparation », op. cit. p. 229.

329 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887...*, op. cit. p. 381.

Les marabouts sont des ascètes musulmans, auxquels sont accordés des pouvoirs spécifiques. Après leur mort, ils conservent un pouvoir d'intercesseur entre l'homme et Dieu. De fait, des pèlerinages sont organisés sur leurs tombes. Le pèlerinage sur les tombes des Saints est une coutume largement partagée par les juifs et les musulmans comme l'a bien montré Paul Fenton dans son étude sur les rites de circumambulation³³⁰. Il existe aussi une certaine porosité entre les cultes. Certains grands rabbins sont vénérés par les musulmans, et parfois des sages musulmans jouissent de l'estime de la population juive comme c'est le cas ici. Sidi Hameïda se trouve à quelques kilomètres au sud de Bône³³¹. Le marabout du même nom y est enterré. Il semble particulièrement vénéré puisque Abdel Kader lui-même serait venu se recueillir sur le site.

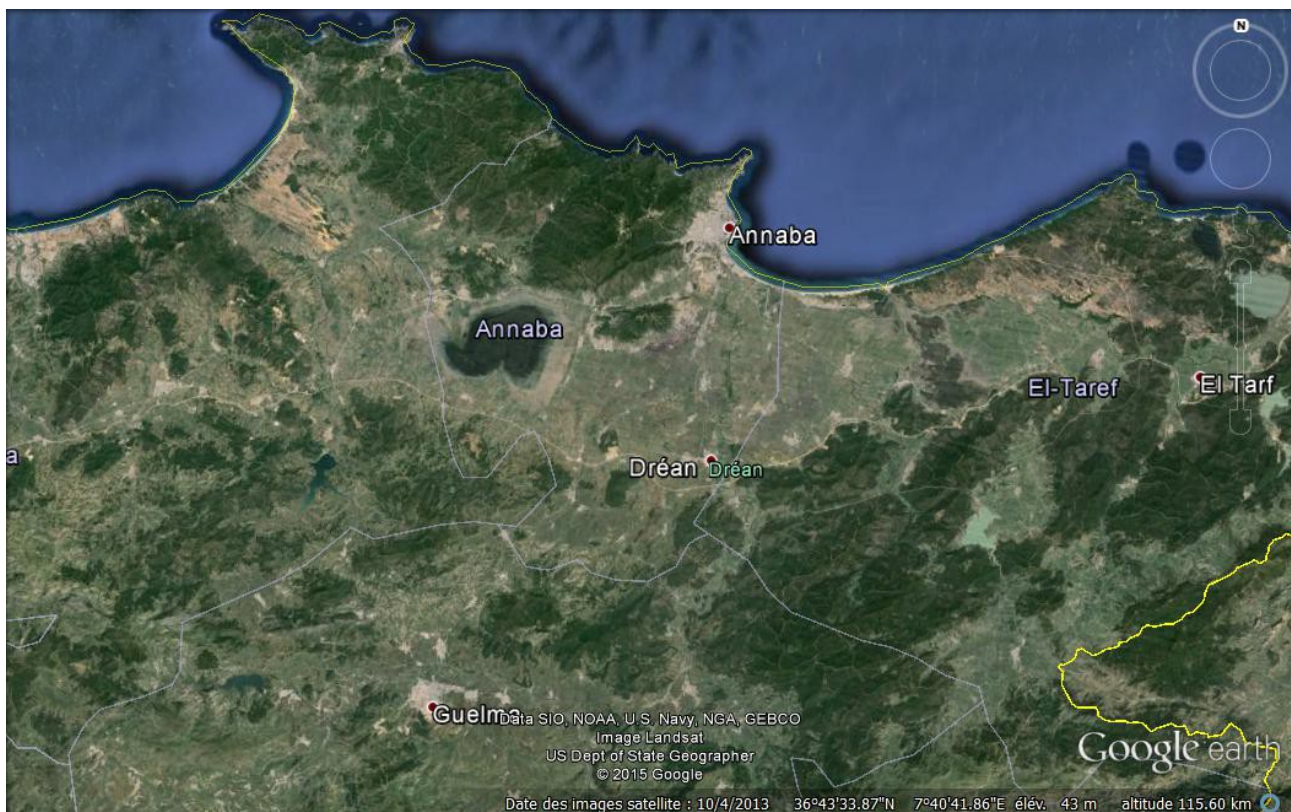


Illustration 12: Le marabout se trouve à proximité de la ville de Dréan, au sud-est dans les montagnes

Les pèlerins amènent des victuailles, des bougies, ou des vêtements. Il est remarquable de noter que les femmes juives mentionnées se conforment à ce rite en apportant des coqs qu'elles égorgent sur place. Le terme sacrifice utilisé vise peut être à répudier une telle pratique puisque dans le judaïsme les sacrifices d'animaux sont prohibés depuis la destruction du Temple de Jérusalem. Cependant, une exception subsiste : il s'agit de la cérémonie des *Kaparot* la veille de Kippour qui consiste à égorger rituellement un coq, reportant sur l'animal les mauvais décrets du ciel vis à vis de l'homme

330 Fenton Paul, « Le symbolisme du rite de la circumambulation dans le judaïsme et dans l'islam ». In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 213 n°2, 1996. p. 161-189.

331 Ces informations ont été recueillies sur le site suivant : mondovi.eklablog.com/le-marabout-sidi-hameda-p36110. La documentation paraît détaillée, mais il est difficile d'en mesurer la fiabilité.

pour la nouvelle année. La nature de l'animal n'est peut être pas fortuite : ces femmes tout en se conformant aux pratiques musulmanes, souhaitent tout de même rester dans des pratiques connues au sein de leur culte en apportant un coq... Il est surprenant de constater que ce type de syncrétisme religieux survive dans les années 1920 dans l'Algérie septentrionale fortement marquée par l'influence française. En effet, suite à l'action du consistoire, beaucoup de coutumes partagées par les musulmans et les juifs sont progressivement gommées dans les communautés juives. Or il s'avère que ce patrimoine culturel commun est d'abord l'apanage des femmes. Cela est vrai dans de nombreux domaines. Par exemple, le grand rabbin Isidor s'insurge contre une pratique qui a déjà pratiquement disparu à la fin du XIXe siècle en Algérie : les scarifications et les manifestations publiques de deuil lors des enterrements :

« Il est de notre devoir (...) de désapprouver hautement un usage barbare qui oblige les femmes, parentes ou amis des trépassés, non seulement à pousser des cris sauvages au moment de la levée du corps, mais encore à se déchirer la figure jusqu'au sang avec leurs ongles; véritable coutume païenne, formellement interdite par Moïse(Deutéronome 14,1)³³². » De même, la croyance dans les *Djoun* reste fortement ancrée, ainsi que les rites visant à les neutraliser. Ces rites protecteurs s'inscrivent dans un climat particulièrement anxiogène (avec par exemple une mortalité infantile qui reste élevée). Les croyances hétérodoxes semblent davantage réservées aux femmes dans la mesure où ces dernières étaient largement dispensées des obligations religieuses³³³. On comprend dès lors que la participation plus active des femmes à la vie communautaire s'accompagne d'une lutte contre ces pratiques peu orthodoxes.

Suite aux transformations économiques et aux difficultés financières de leurs époux, les femmes juives, majoritairement au foyer jusque là, entrent plus massivement sur le marché du travail à la fin du XIXe siècle. La précarité reste importante, ainsi que la dépendance vis à vis des hommes. Malgré tout, l'activité croissante des femmes les rend perméables à l'influence européenne, cela particulièrement dans les milieux modestes plus éloignés du mode de vie occidental. De plus, une petite minorité d'entre elles connaît une réelle ascension sociale qui, on peut le supposer, se double d'une autonomie économique accrue. Parallèlement, les évolutions sur le plan communautaire paraissent plus nettes. Leur place au sein de la communauté jusque là marginale, devient plus centrale. En 1913, elles obtiennent l'égalité de droit avec les hommes dans les élections consistoriales. Ce tournant majeur qui tranche radicalement avec leur situation économique et

332 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887...*, op. cit. p. 381.

333 David Nadjari, « L'émancipation à « marche forcée » : les juifs d'Algérie et le décret Crémieux », *Labyrinthe*, 28 | 2007 (3), mis en ligne le 01 octobre 2009.

sociale porte la marque du consistoire centrale encore pétri par l'idéologie du progrès. L'alliance de la « civilisation et de la religion » décrite par Valérie Assan continue à porter ses fruits après la loi Séparation de l'Église et de l'État. Une fois réalisé ce tour d'horizon, nous pouvons envisager plus sereinement les transformations à l'échelle de la famille. Les transformations relatives au statut de la femmes ont elles un impact sur les pratiques matrimoniales ?

2. Âge au mariage comme indicateur des comportements matrimoniaux ?

Après avoir esquissé à grands traits la condition féminine sur le plan professionnel et communautaire, il est alors plus aisé d'aborder les questions relatives au lien conjugal, et à la formation du couple. Nous allons ici, principalement à travers l'âge au premier mariage, mais aussi de la différence d'âge entre les conjoints, essayer de mettre au jour certaines évolutions structurelles qui auraient potentiellement touché la population juive durant cette période. Bien sûr, ces indicateurs, bien qu'importants ne suffisent pas, et nous les enrichirons de comparaisons avec d'autres variables (comme le nombre d'enfants) issues de sources secondaires, ou portant sur d'autres zones géographiques. L'inconvénient de ce type d'approche réside dans l'invisibilité des célibataires. Il se pourrait cependant que cette population soit très réduite parmi la population juive, en particulier à la fin du XIXe siècle, avec peut être une expansion par la suite. Kamel Kateb souligne que si le célibat est présent parmi les Européens, il ne touche pratiquement pas les musulmans : 97% à 99% d'entre eux se marient au moins une fois³³⁴.

Si l'on souhaite aborder la question de la famille juive par ce prisme, il est nécessaire de présenter le contexte démographique plus global. De nombreux éléments influent sur l'âge au premier mariage.

Premièrement, la balance différentielle des sexes connaît certains déséquilibres en milieu colonial, et joue sur l'âge au premier mariage. Jusqu'au milieu du XIXe siècle chez les Européens, les hommes étaient plus nombreux que les femmes à Bône. De même, la tranche d'âge 15-46 ans, à même de travailler durement, était surreprésentée. Au contraire, dans la population arabe, la population féminine était majoritaire car beaucoup d'hommes avaient quitté Bône pour trouver du travail³³⁵.

Deuxièmement, la fin du XIXe siècle est marquée en Algérie comme en métropole par la transition démographique qui touche principalement les Européens. A partir de 1870, les taux respectifs de mortalité et de natalité des Européens tendent à baisser. Pour les musulmans, la situation ne change pas, et le taux de mortalité connaît même une petite hausse. Les juifs connaissent une position pratiquement semblable à celle des Européens. Ils enregistrent des taux de natalité plus élevés que le reste de la population européenne, mais leurs taux de mortalité sont

334 Kateb Kamel, *Européens, "indigènes" et juifs en Algérie (1830-1962)... op. cit.* p. 143.

335 Prochaska David, *Making Algéria French... op. cit.* p. 142.

similaires.

Troisièmement, le contexte culturel influence l'âge au mariage. Un élément est partagé par toutes les communautés : les femmes se marient en général plus jeunes que les hommes. Mais alors que ces différences sont de quelques années pour les Européens, les écarts se creusent pour les musulmans. Les jeunes filles musulmanes se marient très tôt, et une partie d'entre elles se retrouvent veuves par la suite ou bien sont répudiées. Au contraire les hommes se marient plus tard. La polygamie, (qui concerne une petite minorité d'hommes en Algérie) est possible grâce à ce système qui implique mécaniquement un nombre plus important de femmes que d'hommes sur le marché matrimonial. Traditionnellement, les juifs, et surtout les juives se mariaient très jeunes tout comme les populations musulmanes. Dans la période pré-coloniale les femmes israélites se mariaient entre 15 et 18 ans et les hommes vers 20 ans³³⁶. Une prescription talmudique encourage à se marier jeune, norme fortement relayée dans la culture arabo-berbère environnante. Tout l'enjeu est donc de déterminer les évolutions (et les permanences) en cours entre 1870 et 1940, en admettant évidemment que d'importantes mutations ont lieu déjà avant l'accès à la citoyenneté.

La situation professionnelle est le quatrième facteur qui pourrait avoir une répercussion sur l'âge au mariage. Mais nous interrogerons plus directement cette variable dans le cœur de l'analyse.

Suite à l'importante hétérogénéité de notre échantillon, la population pour laquelle l'âge au mariage est renseignée n'est pas totalement similaire à celle étudiée dans le cadre des professions. De plus, nous avons davantage de renseignements relatifs aux différences d'âge entre les conjoints. Il est donc nécessaire de montrer en quoi cette nouvelle sous-population est bien représentative. Pour cela, nous comparons à nouveau les zones de résidence et les prénoms (variables de contrôle) de trois populations : les personnes dont nous connaissons l'âge au mariage (335 personnes), les conjoints pour qui la différence d'âge au mariage est renseignée (349 personnes), et l'ensemble de la population née avant 1913 (1556 personnes).

Tableau 1 : répartition selon le quartier

quartier	Personnes nées avant 1913	échantillon âge mariage	Différences âge conjoints
Colonne Randon	17,96%	13,63%	12,23%
Faubourgs	6,41%	5,03%	5,02%
vieille ville	53,99%	60,38%	63,1
ville nouvelle	21,64%	20,96%	19,65
Total Résultat	100,00%	100,00%	100,00%
Effectifs	1556	322	349

336 Taïeb Jacques, « Les juifs d'Algérie, (1830-1962), Démographie et société », *op. cit.* p. 107.

Tableau 2 : Types de prénoms

	Personnes nées avant 1913	échantillon âge mariage	Différences âge conjoints
européen	39,52%	34,33%	29,30%
hébraïque	37,98%	43,28%	45,27%
judéo-arabe	22,49%	22,39%	29,23%
Total Résultat	100,00%	100,00%	100,00%
Effectifs	1556	322	349

Pour les deux variables certaines différences voient le jour. En général, les caractéristiques héritées de la période ottomanes (prénoms hébraïques, habitat dans la vieille ville) sont surreprésentées dans nos sous-échantillons, en particulier pour la variable « différences d'âge entre les conjoints ». Cela s'explique aisément par une différence générationnelle : dans notre sous-échantillon, les personnes nées entre 1891 et 1912 sont proportionnellement moins nombreuses que dans l'échantillon total. Or comme nous l'avons vu, le facteur générationnel est primordial. Cependant, cela ne devrait pas interférer dans nos analyses, et cela pour deux raisons. Tout d'abord, dans une première partie, nous nous intéressons uniquement aux personnes qui se sont mariées avant 1912, le biais disparaît alors de lui même³³⁷. De plus, dans une seconde partie, nous étudions justement les évolutions de ces deux variables sur l'ensemble de la période en prenant en considération séparément les différentes générations.

337 L'effectif total sera plus faible dans cette partie : les personnes trop jeunes pour se marier en 1912 n'y figurant pas. L'effectif total sera donc de 177 personnes pour la variable « âge au mariage » et de 272 personnes pour la variable « différence d'âge entre les conjoints ».

A) Âge au mariage, sexe et professions (1870-1912) : famille et déterminations sociales

Avant de se pencher sur les évolutions de l'âge au mariage en tant que tel entre 1870 et 1940, il est nécessaire de mettre en évidence que la formation du lien conjugal, et plus généralement toutes les caractéristiques de la cellule familiale, s'insèrent dans des structures sociales qui les dépassent.

a) Des différences hommes-femmes particulièrement prégnantes

Tout au long de cette étude, le sexe fut un facteur discriminant pour pratiquement l'ensemble des thèmes abordés. L'âge au mariage n'échappe pas à la règle, bien au contraire. Ces différences apparaissent principalement pour les personnes qui se marient avant l'âge de 20 ans, ou alors après 30 ans. Ainsi, 41% des femmes se marient avant 20 ans, alors que c'est le cas de seulement 1% des hommes entre 1870 et 1912. Au contraire, plus de 30% des hommes se marient après 30 ans, alors que c'est le cas de 5% des femmes sur la même période.

Tableau 3 : Âge au mariage en fonction du sexe : (1870-1912)

Tranche_age_mariage	sexe		Total Résultat	Effectifs
	F	M		
15-20	40,74%	1,04%	19,21%	34
21-25	44,44%	36,46%	40,11%	71
26-30	13,58%	39,58%	27,68%	49
31-35		14,58%	7,91%	14
Plus de 35	1,23%	8,33%	5,08%	9
Total Résultat	100% (81)	100% (96)	100,00%	177

Les disparités en terme d'âge au mariage entre les hommes et les femmes se doublent très logiquement d'importantes différences d'âge entre les conjoints (6 ans en moyenne). Dans la quasi totalité des cas, se sont les femmes les plus jeunes. Nous pouvons constater ce phénomène en croisant les deux données : l'âge au mariage et la différence d'âge entre les conjoints. Pour les couples qui n'ont pas ou peu de différences d'âge, l'âge au mariage moyen est tardif pour les femmes : autour de 25 ans, et précoce pour les hommes : en moyenne 26 ans. Lorsque l'écart d'âge se creuse entre les conjoints, l'âge moyen au mariage diminue pour les femmes (20 ans en moyenne pour les couples qui ont entre 6 et 10 ans de différences) et augmente pour les hommes (28 ans en moyenne pour 6-10 ans de différences).

Tableau 4 : Age moyen au 1er mariage selon la différence d'âge entre les conjoints et selon le sexe³³⁸

Tranche_différence_mariage	F	M	Effectifs	
0_2		25	26	53
3_5		23	26	61
6_10		20	28	87
Plus de 10		22	35	29
Effectifs		119	111	230

Par comparaison avec la période pré-coloniale, nous constatons que l'âge moyen au mariage s'est considérablement élevé dans les années 1870 : passant pour les femmes de 16-18 ans à 20 ans, et pour les hommes de 20 ans à 28 ans³³⁹. Il est important de remarquer que ces âges sont similaires à ceux des Européens en Algérie (autour de 20 ans pour les Européennes dans les années 1870³⁴⁰), mais plus précoces qu'en France. Selon Jacques Taïeb, la mise en place du service militaire obligatoire pour les juifs en 1876 explique en partie le recul de l'âge au mariage pour les hommes. Cependant, nous pouvons arguer que le service militaire en Algérie ne dure qu'un an. De plus, il ne semble pas y avoir de différences d'âge au premier mariage avant et après 1876 pour les hommes. La seconde explication qu'il rapporte est d'ordre économique. La nouvelle donne économique suite à la colonisation a rallongé la période d'instabilité professionnelle (et peut être de formation) pour la population juive. La situation stable propice à l'établissement d'un couple arrive plus tardivement. Les hommes, principaux garants de la viabilité financière du ménage, ont été les premiers touchés par cette évolution, et ce, depuis les années 1830. Nous pouvons alors nous demander si les différences professionnelles expliquent encore à la fin du XIXe siècle, certains écarts d'âge au mariage.

b) De légères différences d'âge au mariage selon la catégorie professionnelle et la place dans la hiérarchie sociale

La situation professionnelle semble n'avoir aucune répercussion sur l'âge au mariage des femmes, mais joue davantage pour les hommes. Mais ce constat n'est pas étonnant puisqu'il faudrait en réalité prendre en considération la profession de l'époux, afin de connaître la réelle place de la femme dans la hiérarchie sociale. Il est très probable que les femmes instruites se marient plus

338 Exceptionnellement, nous prenons en considération l'ensemble des personnes pour qui l'âge au mariage ainsi que les différences d'âge entre les conjoints sont renseignés entre 1870 et 1940.

339 Taïeb Jacques, « Les juifs d'Algérie, (1830-1962), Démographie et société »... *op. cit.* p. 107.

340 Robert-Guiard Claudine, *Européennes en situation coloniale...* *op. cit.* p. 105.

tardivement. Il est difficile de le vérifier à travers notre échantillon, cependant, à titre d'illustration (car pour ce tableau, la représentativité n'a pas été contrôlée), nous pouvons noter que les femmes qui signent les actes d'état civil en français se marient en moyenne à 21 ans, un an après les personnes qui disent ne pas savoir signer.

Tableau 5 : Âge moyen au premier mariage en fonction de l'alphabétisation et du sexe (1870-1912)

type_signature_l	sexe		Effectifs
	F	M	
français	21	27	92
hébreu		27	6
ne sais pas	20	27	41
Effectifs	61	78	139

Dès lors, nous nous focaliserons d'abord sur les hommes dans cette partie. Les artisans comme les négociants se marient plus jeunes que les autres : respectivement à 26 et 27 ans en moyenne. La formation précoce du lien conjugal pour ces catégories professionnelles irait dans le sens de Jacques Taïeb qui fait le lien entre instabilité de l'emploi, précarité économique et mariage plus tardif pour les hommes. Les artisans héritent en général du métier, et de l'outil de travail de leur père. Les négociants le sont bien souvent de père en fils, et héritent de la fortune des aïeux. Dès lors, leurs situations respectives sont caractérisées par une certaine stabilité, d'où un mariage plus précoce. Au contraire, les professions intellectuelles, tout comme les salariés qualifiés suivent des formations plus longues et se marient donc plus tardivement (entre 28 et 29 ans en moyenne).

Tableau 6 : Âge moyen au mariage selon la catégorie professionnelle :1870-1914

csp_prof	sexe		Effectifs
	F	M	
Artisans		26	15
Commerçants		29	20
Négociants et Propriétaires		27	13
Petits commerçants		28	17
Professions intellectuelles		29	7
Salariés peu qualifiés	21	26	35
Salariés qualifiés	N.R.	28	13
Sans profession	21	N.R.	57
Effectifs	81	96	177

Cependant, ces hypothèses ne permettent pas d'expliquer pourquoi les salariés peu qualifiés se marient en moyenne vers 26 ans alors que leur statut est marqué par la précarité. Il semblerait donc ici que ces divergences reflètent aussi la proximité de ces groupes respectifs au « monde européen ». Nous avons déjà noté à plusieurs reprises que les artisans représentent le groupe le plus proche du monde arabo-berbère depuis l'époque ottomane. Pour ce qui est des salariés peu qualifiés,

leur éloignement avec les groupes dominants s'expliquent davantage sur le plan économique que sur le plan culturel. En général, plus on monte dans la hiérarchie sociale, plus les mariages sont tardifs et inversement. Cyril Grange ³⁴¹ dans son étude sur l'âge au mariage des israélites parisiens entre 1875 et 1914 l'a bien montré. Il réalise des comparaisons entre les milieux sociaux. Pour cela, il s'appuie sur les différents niveaux de décoration de la synagogue en fonction du prix et de l'honneur social.

Dans cette prestigieuse synagogue parisienne grande bourgeoisie et population plus modeste se côtoient. Bien sûr, d'importantes divergences apparaissent avec notre population bônoise. Déjà au XVIIIe siècle, l'âge moyen au mariage des juifs parisiens ne se différencie pratiquement pas du reste de la population française. Les hommes se marient en moyenne à l'âge de 28 ans et pour les femmes entre 22 et 24 ans (ce qui correspond à l'âge au mariage à Bône à la fin du XIXe siècle)³⁴². Au XIXe siècle, les écarts entre les hommes et les femmes dans la communauté parisienne se creusent : l'âge moyen au mariage pour les hommes est de 31,1 ans, pour les femmes de 22,8 ans. Lorsqu'on s'élève dans la hiérarchie sociale, les mariages sont plus tardifs pour les hommes, alors que l'inverse est vrai pour les femmes.

Tableau 7 : Âge moyen au premier mariage pour les israélites parisiens selon la classe de mariage (1875-1914)³⁴³

Classe du mariage	Hommes	Femmes	Effectifs
Upper-upper	31,01	22,17	558
Upper-middle	31,04	22,36	325
Middle-lower	30,55	23,38	241

A Bône aussi les catégories les plus favorisées se marient en moyenne plus tard. Les différences d'âge sont d'ailleurs plus importantes qu'à Paris, mais la faiblesse des effectifs dans chacune de nos catégories professionnelles invite à la prudence. Afin d'étayer ces hypothèses, il convient désormais d'évaluer les différences d'âge entre les conjoints en fonction de la catégorie professionnelle.

341 Grange Cyril, « Calendrier et âge au mariage des israélites parisiens, 1875-1914 : entre prescriptions bibliques et conformité sociale », *Annales de démographie historique*, 2003/2 n°106, p. 131-154.

342 *Ibid.* p. 143.

343 *Ibid.* p. 142.

Tableau 8 : Différence moyenne d'âge au mariage (en années) selon le sexe et catégorie professionnelle

csp_prof	F	M	Effectifs
Artisans		7	38
Commerçants		7	28
Négociants et Propriétaires		5	14
Petits commerçants		4	21
Professions intellectuelles		6	7
Salariés peu qualifiés	6	5	65
Salariés qualifiés	N.R.	6	14
Sans profession	6	5	85
Effectifs	133	139	272

Les métiers du commerce et de l'artisanat concentrent en moyenne les plus grands écarts d'âge entre hommes et femmes. Les artisans et les commerçants ont en moyenne 7 ans d'écarts avec leurs épouses. Au contraire tout en bas de la hiérarchie sociale comme à son sommet, les écarts entre les époux se resserrent. Pour les plus modestes, cela est dû, nous l'avons vu, au fait que les hommes se marient plus jeunes. Il se pourrait aussi que l'âge au mariage des femmes augmente dans les milieux modestes comme c'est le cas pour les juifs parisiens selon Grange Cyril. Les petits commerçants et les salariés ont en moyenne entre 4 et 5 ans de plus que leurs épouses. Au contraire, pour les classes supérieures (négociants, professions intellectuelles et mêmes salariés qualifiés), les différences d'âge entre les conjoints se réduisent aussi, alors même que les hommes se marient plus tard que dans d'autres catégories. Dès lors, nous sommes amenés à supposer que ces femmes se marient plus tard (c'est aussi cela qui ressort de la comparaison entre l'âge au mariage et les différences d'âge entre les conjoints), contrairement à ce qui se passe dans la communauté parisienne.

Tableau 9 : Différence moyenne d'âge entre les conjoints selon la classe sociale (1870-1912)

Classe	F	M	Effectifs
Inférieure	6	4	171
Intermédiaire	N.R.	7	66
supérieure	N.R.	5	35
Effectifs	133	139	272

Ainsi, les catégories professionnelles jouent de façon subtile sur l'âge au premier mariage et les différences d'âges entre les conjoints. Les nombreux facteurs d'influence rendent l'analyse plus difficile. En bref, plus on s'élève dans la hiérarchie sociale, plus l'âge au premier mariage recule, en particulier pour les hommes. Au contraire, les différences d'âge entre les conjoints atteignent des

sommets pour les artisans et les commerçants. Aux deux extrémités de la stratification sociale, ces différences se réduisent, mais pour des raisons différentes. Après avoir mis au jour les différents facteurs d'influences relatifs à la formation du lien conjugal, nous pouvons nous interroger sur les évolutions de ces indicateurs, et plus globalement de la famille entre 1870 et 1940 à l'échelle de la communauté juive de Bône.

B) Évolution des structures familiales (1870-1940)

a) Mutations de la famille à l'échelle de l'Algérie

Avant de s'interroger directement sur l'âge au mariage et son évolution sur la période dans la communauté juive de Bône, il est nécessaire de bien comprendre les évolutions en cours à l'échelle de la famille en Algérie. Jacques Taïeb met en évidence que la transition démographique débute pour les juifs peu de temps après le début de la colonisation. Ainsi, trois phases majeures peuvent être dégagées. Entre 1830 et 1850, forte natalité et forte mortalité sont toujours de rigueur. A partir de 1850 et jusqu'en 1896, s'amorce un lent recul de la mortalité, alors que le taux de natalité reste constant. Enfin, la période qui s'étire de 1896 à 1950 est marquée par un important recul de la mortalité comme de la natalité. Concrètement, au sein des communautés juives d'Algérie, dans les années 1840, pour 1000 personnes, il y avait entre 40 et 45 naissances, le taux de natalité était encore de 39‰ en 1880, mais plus que de 31,4‰ entre 1896 et 1906, et de 27‰ entre 1906 et 1914³⁴⁴. Par la suite, entre 1929 et 1931, cette proportion se stabilise à 25‰³⁴⁵. La natalité demeure donc très élevée jusqu'au début des années 1890, avant de réaliser une brusque chute de 10 points en une décennie, puis de poursuivre sa baisse plus lentement jusque dans les années 1930.

La population européenne d'Algérie connaît une diminution de la natalité comparable dans la même période. En 1851, les européennes avaient en moyenne 6,79 enfants en Algérie³⁴⁶. Cela s'explique en grande partie par des unions très jeunes mais aussi par l'importante fécondité des femmes d'origine italienne, espagnole et maltaise³⁴⁷. Les Italiens avaient en moyenne en 1884 sept enfants par femmes, les Maltais six, les Espagnols 6,8 et les Français avec 4,4 enfants par femme étaient proches de la situation en métropole (3,8 enfants par femme)³⁴⁸. Les différences sociales

344 Taïeb Jacques, « Les juifs d'Algérie, (1830-1962), Démographie et société »... *op. cit.* p. 103.

345 *Ibid.* p. 104.

346 Robert-Guiard Claudine, *Européennes en situation coloniale...* *op. cit.* p. 139.

347 *Ibid.* p. 140.

348 *Ibid.*

entre ces groupes expliquent en partie ces écarts. Par la suite la natalité baisse fortement : en 1890 on dénombre 38 naissances pour 1000 personnes (comme pour la population juive), mais 33‰ en 1895, et 22‰ en 1934³⁴⁹. L'importance de la natalité en Algérie même pour les populations européennes est sans commune mesure avec les taux de natalité enregistrés en métropole qui passent déjà sous la barre des 30‰ en 1830, et diminue encore pour atteindre 18‰ en 1914 et 14‰ en 1939³⁵⁰. La transition démographique connaît donc certaines spécificités sur le sol algérien.

La transition démographie s'opère quasiment simultanément pour les populations juives et européennes. Ces évolutions impressionnantes sont dues selon Jacques Taïeb à la progression des idées malthusiennes conjuguée au développement régulier des méthodes contraceptives. De fait, des différences voient le jour en fonction du milieu social, et de la zone géographique. Ainsi, en 1900-1901, alors que dans les départements d'Alger et d'Oran qui concentrent une population juive relativement aisée et occidentalisée, les taux de natalité sont respectivement de 32‰ et 34‰, dans le département de Constantine, il grimpe à 43‰³⁵¹. Les pratiques contraceptives, qui concernent d'abord les classes moyennes, semblent moins fréquentes dans le département de Constantine dont une grande partie de la population juive reste fortement attachée aux prescriptions religieuses. Il est important de noter que la contraception était surtout utilisée à partir de 30 ans, et la proportion de naissances à un âge élevé peut nous indiquer la fréquence d'une telle pratique. Ainsi, entre 1900 et 1902, dans le département d'Alger 4% des naissances se produisaient après 40 ans, proportion qui passe à 15% dans le département de Constantine³⁵². Le recours inégal à la contraception selon la zone géographique est donc attesté à travers cet exemple. Nous pouvons alors nous demander ce qu'il en est pour la communauté juive de Bône, car bien qu'étant dans le département de Constantine, elle est aussi marquée par l'influence côtière.

349 Taïeb Jacques, « Les juifs d'Algérie, (1830-1962), Démographie et société »... *op. cit.* p. 108-110.

350 Robert-Guiard Claudine, *Européennes en situation coloniale...* *op. cit.* p. 138.

351 Taïeb Jacques, « Les juifs d'Algérie, (1830-1962), Démographie et société »... *op. cit.* p. 106-107.

352 *Ibid.* p. 107.

b) Une baisse de la natalité qui semble plus nette à Bône

Plus spécifiquement, pour la ville de Bône, les sources d'information relatives à la natalité sont rares. L'étude des actes d'état civil tout au long du XIXe siècle nous donne à voir une natalité très dynamique, accompagnée d'une importante mortalité infantile. De nombreux couples ont plus de cinq enfants, voire même huit, dont certains décèdent dans l'année. Pour ne prendre qu'un exemple, le couple Cohen Aaron (tailleur, né à Alger en 1837) et Cohen Rachel (née en 1844 à Alger, sans profession) ont eu au moins 8 enfants : Messaouda (1866-1886), Danina (en 1869), Esther (1873), Mariem (en 1875 et qui décède la même année), Rosa (en 1876 et qui décède la même année), David (1881-1882), Messaoud (en 1883). Trois d'entre eux décèdent avant l'âge de deux ans. L'intervalle des naissances est compris entre un et quatre ans. Nombre de familles, qu'elles soient juives, européennes ou musulmanes connaissent une situation comparable à la fin du XIXe siècle. Nous ne pouvons cependant pas réaliser un traitement quantitatif de ces informations. Dans les 183 actes de naissances répertoriés, la mention « né au domicile des parents » apparaît. Si dans les années 1890, un nombre croissant de femmes accouchent à l'hôpital en particulier dans les villes comme Bône, Claire Fredj³⁵³ note cependant que cette évolution ne touche qu'une petite minorité d'européennes. A la fin du XIXe siècle aucune musulmane n'accouche à l'hôpital. Entre 1901 et 1911, seulement 3% des patientes des maternités algériennes sont musulmanes³⁵⁴. Le faible nombre de sages femmes à domicile formées aux techniques de l'hygiène dans cette période explique en partie l'importante mortalité infantile. La population juive ne fait pas exception, et semble assez proche de la population musulmane.

En bref, tout porte à croire que la natalité des juifs de Bône comme dans le reste de l'Algérie est très élevée au milieu du XIXe siècle, s'accompagnant d'une forte mortalité infantile. Le grand rabbin Eisenbeth souligne que la population juive de Bône connaît une forte expansion dans la seconde moitié du XIXe siècle. Ainsi, il note qu'il y a en moyenne entre 1866 et 1911 37 naissances pour 21 décès, soit un accroissement naturel de 76%. Par la suite, le taux de mortalité semble baisser plus vite que le taux de natalité puisque sont recensés 67 naissances pour 25 décès, soit un accroissement naturel de 168% $(67-25/25*100)^{355}$. Si on se fie à ces chiffres, l'excédent de naissance pour les Européens est beaucoup plus faible : respectivement pour les deux périodes de 1,09% et 43,3%³⁵⁶. Malgré la simultanéité de la transition démographique pour les juifs et les Européens, la

353 Fredj Claire, « Encadrer la naissance dans l'Algérie coloniale. Personnels de santé et assistance à la mère et à l'enfant « indigènes » (XIXe-début du XXe siècle) », *Annales de démographie historique*, 2011/2 n° 122, p. 169-203.

354 *Ibid.* p. 175.

355 Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord africain, op. cit.* p. 66.

356 *Ibid.*

population juive connaît des taux de natalité supérieurs.

Pourtant, la natalité à Bône diminue plus rapidement que dans le reste du département. En 1929, le grand rabbin Eisenbeth recense le nombre d'enfants dans 372 familles juives de Bône. Bien qu'il soit difficile de saisir exactement ce qu'il entend par famille, il est probable qu'il s'agisse du couple et non du foyer (qui peut abriter plusieurs familles). En effet, en supposant qu'il s'agisse de l'homme et de la femme, en multipliant 372 par deux on parvient à 744 personnes. Il reste ensuite à ajouter le nombre d'enfants : $(1 \cdot 97 + 2 \cdot 87 \dots)$, c'est à dire approximativement 1100 personnes. La population juive bonnoise recensée peut alors être estimée à environ 1850 personnes. Or, d'après le grand rabbin Eisenbeth, en 1931 la population israélite à Bône est de 2390 âmes³⁵⁷. En sachant que les personnes qui n'ont pas d'enfants ainsi que les personnes âgées n'ont pas été pris en compte, l'estimation est plausible et tend à valider l'hypothèse première (le décompte par couples).

Tableau 10 : Nombre d'enfants par famille juive à Bône et dans le département de Constantine en 1929³⁵⁸

Nombre d'enfants	Effectifs Bône	Proportion Bône	Effectifs département	Proportion département
1	97	26,08%	809	20,36%
2	87	23,39%	758	19,07%
3	65	17,47%	687	17,29%
4	49	13,17%	571	14,37%
5	42	11,29%	534	13,44%
6	14	3,76%	299	7,52%
6<	18	4,84%	316	7,95%
Total	372	100,00%	3974	100,00%

En 1929, contrairement à la situation qui prévaut au XIXe siècle, le nombre d'enfants par femme semble relativement faible puisque 33% des familles juives de Bône ont quatre enfants ou plus, alors que 49% d'entre elles ont un ou deux enfants. Le nombre moyen d'enfants par femme est seulement de 2,9 (1089/372) à Bône, alors qu'il grimpe à 3,5 (13 614/3874) dans l'ensemble du département. De même, dans le département de Constantine en 1929, 43% des familles juives ont au moins quatre enfants. La ville de Bône connaît probablement une position intermédiaire entre Constantine et Alger en terme d'influence française, ce qui explique en partie cette natalité plus faible. Les changements relatifs à la natalité semblent donc profonds, mais nous n'avons pas les moyens de les évaluer systématiquement et périodiquement. Nous pouvons alors nous demander dans ce contexte de bouleversements démographiques, comment évoluent l'âge au mariage, ainsi que la différence d'âge entre les conjoints entre 1870 et 1940. Les deux variables pourront peut être nous en dire plus sur la chronologie des ces mutations.

357 Eisenbeth Maurice, *Les juifs d'Afrique du Nord, Démographie et onomastique*, Imprimerie du lycée, 1 rue Eugène Robe, Alger 1936, 191 p.

358 Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord africain, op. cit.* p. 188.

c) Recul de l'âge au mariage et diminution progressive des différences d'âge entre les conjoints

Au tournant du XIXe siècle et du XXe siècle, l'âge au mariage tend à reculer, alors que les différences d'âges entre les conjoints s'amenuisent. Une proportion croissante d'individus se marient après 25 ans. C'est le cas de 22% des mariés entre 1871 et 1890, et de 46% d'entre eux entre 1915 et 1930. Réciproquement, entre 1871 et 1890, 32% des mariés avaient moins de 21 ans, âge de la majorité civile. Cette proportion diminue par la suite entre 10 et 20% au tournant du XIXe et du XXe siècle, avant de chuter à 3% après 1930. La dernière estimation pour la période postérieure à 1930 n'est cependant pas fiable dans la mesure où peu de personnes nées avant 1912 peuvent se marier à ces âges précoces. La structure de l'échantillon ne rend pas visible les personnes qui se marient avant 21 ans à partir de 1932. Il est donc préférable de ne pas tenir compte de cette dernière estimation. Dans le même temps, l'âge moyen à la maternité pour la population juive algérienne recule logiquement : il est à un peu moins de 29 ans en 1900³⁵⁹, âge comparable à la moyenne métropolitaine.

Tableau 11 : Âge au mariage selon l'année de célébration de l'union (1870-1940)

Tranche_age_mariage	Avant 1870	Période_source				Total Résultat	Effectifs
		1871 1890	1891 1915	1915 1930	Après 1930		
15-20	N.R.	32,20%	12,35%	19,00%	2,99%	15,84%	51
21-25	N.R.	45,76%	35,80%	35,00%	29,85%	36,65%	118
26-30	N.R.	11,86%	39,51%	29,00%	35,82%	30,12%	97
31-35	N.R.	10,17%	3,70%	9,00%	20,90%	10,56%	34
Plus de 35			8,64%	8,00%	10,45%	6,83%	22
Total Résultat	100% (15)	100% (59)	100% (81)	100% (100)	100% (67)	100,00%	322

Simultanément, les différences d'âge entre les conjoints se réduisent. La proportion de couples qui ont moins de trois ans de différences d'âge connaît une progression de 97% (29-14,7/14,7*100) entre les personnes nées avant 1870 et les générations postérieures à 1890. Les écarts de plus de 10 ans entre l'homme et la femme ne concernent plus que 7,5% des personnes nées entre 1891 et 1912. Nous retrouvons un processus similaire pour l'ensemble de la population européenne d'Algérie : au début du XXe siècle, les hommes tendent à se marier plus tôt, alors que les femmes se marient plus tard. En 1894, 73% des Européennes se marient avant 25 ans, et 63% des hommes avant 30 ans, alors qu'en 1938, ces proportions sont respectivement de 58% et 67% des hommes³⁶⁰.

359 Taïeb Jacques, « Les juifs d'Algérie, (1830-1962), Démographie et société »... *op. cit.* p. 107.

360 Robert-Guiard Claudine, *Européennes en situation coloniale...* *op. cit.* p. 107.

Tableau 12 : Différences d'âge au mariage en fonction de l'année de naissance (1870-1940)

Tranche_différence_maria	Période_naissance			Total Résultat	Effectifs
	<1870	1871-1890	1891-1912		
0_2	14,73%	22,83%	29,03%	21,49%	75
3_5	29,46%	24,41%	27,96%	27,22%	95
6_10	41,86%	33,07%	35,48%	36,96%	129
Plus de 10	13,95%	19,69%	7,53%	14,33%	50
Total Résultat	100% (129)	100% (127)	100% (93)	100,00%	349

Au vu de ces éléments, nous pouvons constater que les évolutions sont progressives, sans rupture majeure. Mais le fait d'agréger dans une même analyse les hommes et les femmes gomme en partie l'ampleur de ces mutations. En effet, les femmes semblent particulièrement touchées par le phénomène. Entre 1871 et 1890, elles se mariaient en moyenne à 20 ans, à 23 ans entre 1891 et 1930, et à 24 ans après 1930. Ces estimations concordent avec les chiffres donnés par Jacques Taïeb pour qui l'âge moyen au premier mariage des juifs d'Algérie entre 1894 et 1901 est de 22 ans pour les femmes et 28 ans pour les hommes³⁶¹. Les changements en cours sont donc relativement rapides, et interviennent surtout dans les années 1890. L'augmentation de l'âge au premier mariage marque une différence croissante entre les femmes juives et musulmanes. Bien que que les estimations divergent, il semblerait que la grande majorité des musulmanes se marient entre 16 et 20 ans entre 1905 et 1930 à l'échelle de l'Algérie. En 1911, 50% des musulmanes de moins de 17 ans seraient déjà mariées³⁶². Le recul de l'âge au premier mariage pour les juives est un phénomène principalement algérien, qui touche en premier lieu les grandes villes côtières. A titre de comparaison, l'âge moyen au mariage des juives du Maroc est compris entre 16 et 17 ans dans les années 1940, comme pour les populations musulmanes. Il se situe encore dans les années 1960 entre 20 et 21 ans³⁶³. La progression de l'instruction des femmes joue un rôle central dans cette évolution. L'accroissement du nombre d'actives salariées à la toute fin du XIXe siècle peut aussi jouer dans ce sens. Pour les hommes, la stabilité prévaut. Ils se marient en moyenne entre 28 et 29 ans sur l'ensemble de la période, presque comme leurs homologues musulmans (entre 27 et 30 ans entre 1905 et 1930) et Européens (entre 25 et 30 ans)³⁶⁴.

361 Taïeb Jacques, « Les juifs d'Algérie, (1830-1962), Démographie et société »... *op. cit.* p. 107.

362 Kateb Kamel, *Européens, "indigènes" et juifs en Algérie (1830-1962)*... *op. cit.* p. 143.

363 Tartakowsky Ewa, « Femmes juives du Maghreb », *Hommes et migrations* [En ligne], 1299 | 2012, p. 6.
<http://hommesmigrations.revues.org/1862>

364 Kateb Kamel, *Européens, "indigènes" et juifs en Algérie (1830-1962)*... *op. cit.* p. 143-145.

Tableau 13 : Âge moyen au mariage selon l'année du mariage et le sexe (1870-1940)

	Femmes	Hommes	Effectifs
Avant 1870	20	29	15
1871 1890	20	28	59
1891 1915	23	28	81
1915 1930	23	28	100
Après 1930	24	29	67
Effectifs	143	179	322

Il est donc attesté que les transformations en cours touchent principalement les femmes. Ce phénomène est frappant si l'on considère l'âge au premier mariage des femmes en fonction de leur date de naissance. 46% des femmes nées avant 1870 se marient entre 15 et 20 ans, alors c'est le cas de seulement 24% des femmes nées entre 1891 et 1912, soit une diminution d'environ 48% ($24/46 \times 100$). Au contraire, 7,5% des mariées nées avant 1870 avaient plus de 25 ans alors que cette proportion est comprise entre 26 et 29% pour les personnes nées entre 1871 et 1912.

Tableau 14 : Âge au mariage en fonction de la date de naissance pour les femmes (1870-1940)

Tranche_age_m	<1870	1871-1890	1891-1912	Total Résultat	Effectifs
15-20	46,15%	33,33%	23,88%	32,37%	45
21-25	46,15%	42,42%	50,75%	47,48%	66
26-30	7,69%	24,24%	16,42%	15,83%	22
31-35			8,96%	4,32%	6
Plus de 35		N.R	N.R	N.R	4
Total Résultat	100% (39)	100% (36)	100% (68)	100,00%	143

Nous pouvons noter dans ce cadre que les femmes juives de Bône connaissent une situation différente de leurs compatriotes européennes. A la fin du XIXe siècle, à l'échelle de l'Algérie, 29% des Européennes ont moins de 20 ans à leur mariage, alors que c'est le cas de 21% des métropolitaines³⁶⁵. De plus, Bône est une des rares villes où une part croissante d'Européennes se marient avant 20 ans tout au long du XIXe siècle. Ainsi, en 1840, 20% des mariées européennes avaient moins de 20 ans, 35% en 1863 et 45% en 1890³⁶⁶. La tendance est donc totalement inversée par rapport à la population juive. Cela s'explique en grande partie par des facteurs démographiques. Au début de la période, les femmes sont très peu nombreuses, en particulier dans le constantinois, ce qui explique à la fois les mariages jeunes, mais aussi les mariages à un âge avancé pour les

365 Robert-Guiard Claudine, *Européennes en situation coloniale... op. cit.* p. 105-106.

366 *Ibid.*

femmes qui arrivent tardivement en Algérie³⁶⁷. Cette situation de déséquilibre des sexes perdure. De fait, à la seconde génération, les Européennes se marient très tôt comme nous pouvons le constater à Bône. Au contraire, à Alger en 1895, seulement 11% des Européennes se marient à moins de 20 ans. De plus, si en général nous considérons par commodité ensemble tous les Européens, d'importantes différences existent entre les Italiens, les Maltais, les Espagnols et les Français, en particulier au niveau de l'âge au mariage. Dans le monde méditerranéen, le mariage est précoce : les Maltais et les Italiens se mariaient très jeunes en Algérie comme dans leur pays d'origine³⁶⁸. Or, nous savons que ces deux populations sont majoritaires parmi les Européens à Bône, ce qui peut contribuer à expliquer la précocité des mariages des européennes. L'équilibre des sexes à Bône s'établit autour de 1900³⁶⁹. Le phénomène nous renseigne aussi sur la faiblesse des mariages mixtes (entre Européens et juifs comme entre Européens et musulmans), car si de telles unions avaient existé à une grande échelle, la balance différentielle des sexes n'aurait pas eu cette influence sur l'âge au mariage des Européennes. Dans tous les cas, c'est seulement à partir de 1900 que des comparaisons pertinentes (c'est à dire libérées d'une surdétermination démographique) peuvent être réalisées entre Européennes et juives. En 1910, seulement 20% des mariées européennes ont moins de 20 ans à Bône, et cette proportion se stabilise à 21% jusqu'en 1938 comme en métropole³⁷⁰. La population juive connaît alors une situation comparable puisque 23,5% des femmes nées 1891 et 1912 se marient avant 21 ans.

Un paradoxe évident apparaît sous nos yeux. Alors même que les Européennes se marient très tôt tout au long du XIXe siècle pour des raisons démographiques, les femmes juives qui se mariaient avant 20 ans au début de la période, voient leur âge au premier mariage reculer. Bien qu'il soit probable que l'instabilité économique explique en parti l'expansion des unions plus tardives, il n'est pas à exclure que ce processus soit en lien avec l'affaiblissement de certaines traditions, et l'influence de la métropole. A partir de là, nous pouvons constater que le processus d'acculturation ne passe pas seulement par la reproduction des pratiques des groupes socialement, politiquement et culturellement dominants, mais plutôt par l'imprégnation de valeurs, de façons de voir le monde qui influencent à terme les pratiques. Les représentations sont donc indispensable pour la bonne compréhension de ces phénomènes au sein de la famille, c'est pourquoi nous allons nous pencher sur la question des prénoms dans une prochaine partie.

367 *Ibid.* p. 107.

368 *Ibid.* p. 108.

369 *Ibid.*

370 *Ibid.* p. 107.

3. Prénoms et mutations des représentations au sein de la famille

Après s'être arrêté sur les caractéristiques démographiques de la famille, il est nécessaire de se demander si ces mutations s'accompagnent d'une transformation en profondeur des représentations. Les indicateurs relatifs à ces représentations sont cependant rares, et l'attribution des prénoms nous a semblé la meilleure façon d'aborder la question. Déjà en 1932, Marc Bloch soulignait que : « *Le choix même des noms de baptême, leur nature, leur fréquence relative sont autant de traits, qui convenablement interprétés, révèlent des courants de pensée ou de sentiment*³⁷¹ ». Dans cette perspective, nous suivons les traces d'Elizabeth Friedman, dont le chapitre « *The Jewish family and Presentation of self*³⁷² » nous a ouvert des pistes fécondes. Elle se demande concrètement comment la famille juive s'inscrit dans la culture française. Pour cela elle étudie les vêtements, les prénoms, le langage, et l'éducation. Bien que le choix du prénom apparaisse comme très personnel, O. Galland souligne que « *ces choix n'ont rien de purement individuels, qu'agrégés à la statistique ils révèlent des régularités, et donc des représentations collectives produites par les actions et réactions entre les esprits individuels qui forment la société.*³⁷³ » Cependant, les logiques à l'œuvre sont très différentes d'un individu à l'autre, et dans ce sens l'attribution du prénom reflète la complexité du social. Le prénom contribue largement à l'intégration d'un individu dans une communauté, qu'elle soit religieuse, ethnique ou familiale³⁷⁴. Au cours du XIXe siècle, le rôle du prénom semble évoluer. En France, il était en général hérité d'un grand parent, règle qui connaît de plus en plus d'exceptions avec l'apparition de prénoms de mode. Pour les juifs d'Algérie, la situation est différente. Dans le judaïsme, le prénom donné lors de la circoncision revêt une importance particulière : il ancre l'individu dans une communauté religieuse, une alliance. En général, les prénoms hébraïques sont privilégiés, en particulier pour les hommes, du fait de leur plus ample implication dans la sphère religieuse. Le prénom n'est pas accompagné d'un nom de famille, mais de la dénomination « *ben* » (fils) suivie du prénom hébraïque du père. Nous retrouvons parfois ce mode de désignation à travers les états civils jusque dans les années 1850. Par la suite, l'administration coloniale impose à travers l'état civil l'adoption de patronymes, comme se fut le cas pour tous les juifs d'Europe au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle. Napoléon décrète même le 20

371 Bloch Marc, « Noms de personne et histoire sociale », *Annales d'histoire économique et sociale*, n°4, 1932, p. 67-69.

372 Friedman Elizabeth, *op. cit.* p. 123.

373 Galland Olivier, « Le prénom : un objet dukheimien ? » in *Revue européenne de sciences sociales*, vol. XLII, n°129, 2004, p. 130.

374 Coulmont Baptiste, *Sociologie des prénoms*, Repères, La Découverte, 2011, p. 35.

juillet 1808, l'obligation de porter un nom et un prénom fixes³⁷⁵. Dans ce contexte « d'intégration à marche forcée³⁷⁶ », une part croissante des juifs adopte des prénoms européens. En Algérie, il semblerait que les incitations des autorités coloniales soient plus discrètes, d'autant plus que, jusqu'en 1870, si des juifs sont répertoriés dans les actes d'état civil, cela ne constitue pas une démarche obligatoire puisqu'ils ne sont pas citoyens français. Dans tous les cas, une majorité écrasante de juifs conservent dans les premières décennies de la colonisation, des prénoms traditionnels. Ces derniers se segmentent entre les prénoms hébraïques issus de la Thora ou de l'hébreu (comme Haïm qui signifie vie en hébreu), et les prénoms judéo-arabes très régulièrement partagés avec les musulmans comme Maklouf, Messaoud, Zorah... Ces prénoms ont souvent des significations précises relatives à la chance ou à la protection. Enfin, un nombre croissant de prénoms européens (et pas seulement français), apparaissent. Dans notre étude, nous avons repris ces trois catégories bien qu'elles appauvrissent une réalité complexe. Ainsi, nous avons choisi de considérer les prénoms bibliques francisés comme des prénoms hébraïques (par exemple Salomon au lieu de Shlomo en hébreu), dans la mesure où le lien avec la tradition persiste malgré le changement orthographique, changement peut-être dicté par un employé de l'état civil, ou préféré par les parents par commodité. De même, il aurait peut-être fallu faire la distinction entre des prénoms européens utilisés par les juifs de longue date (en particulier Alexandre, en souvenir des bonnes relations entretenues entre les juifs et Alexandre le Grand), et la majorité des autres adoptés depuis peu.

375 *Ibid.* p. 18.

376 Nadjari David, « L'émancipation à 'marche forcée' », *op. cit.*

A) Prénoms comme révélateurs de l'espace social à la fin du XIXe siècle (1870-1912)

a) Prénoms hébraïques pour les hommes, judéo-arabes pour les femmes

Le prénom est une carte d'identité de l'individu. Il nous donne différentes informations sur la personne, en premier lieu son sexe. S'il n'y a rien d'étonnant à ce que les prénoms diffèrent entre les hommes et les femmes, il est intéressant de noter qu'il existe aussi d'importantes divergences relatives au type de prénom (européen, hébraïque ou judéo-arabe). Parmi les personnes nées avant 1891, 67% des hommes avaient un prénom hébraïque alors que c'est le cas de seulement 20,5% des femmes. A l'inverse, les femmes sont 47% à porter un prénom judéo-arabe, phénomène qui touche 17% des hommes. L'usage des prénoms hébraïques et judéo-arabes a trait à la place que les individus occupent au sein de la communauté religieuse. Les hommes sont fortement impliqués dans la sphère religieuse et reçoivent donc logiquement le prénom des personnages bibliques. On décompte ainsi sur les 792 personnes 29 Isaac, 24 Joseph et 23 Moïse pour ne prendre que les plus fréquents (voir le tableau en annexe). Joëlle Bahloul explique bien ce phénomène :

« Les femmes sont donc plutôt prénommées en judéo-arabe, les hommes plutôt en hébreu : les premières eurent très rarement accès à l'étude et à la connaissance des textes hébraïques, leur naissance et l'attribution de leur prénom sont très peu ritualisées, contrairement à celles des garçons dont la circoncision, au cours de laquelle se fait la nomination, constitue l'acte d'agrégation' par l'entrée dans l'ordre masculin et sacré, l'alliance avec le Dieu des pères : la nomination sacralisée et ritualisée des garçons ne peut donc se faire que dans la langue sacrée, l'hébreu. C'est l'hébreu qui consacre également la transmission patrilinéaire du nom, du prénom et de l'autorité familiale³⁷⁷ ».

Au contraire, comme nous l'avons déjà souligné, les femmes jouent un rôle moindre dans le culte public, et sont dispensées de toutes les prescriptions religieuses relatives au temps. Elles connaissent par contre les remèdes, les formules magiques contre les *Djnoun* et autres pratiques hétérodoxes, savoirs partagés avec le reste des populations musulmanes. Le recours plus fréquent aux prénoms judéo-arabes n'est donc pas étonnant. Symboliquement, cela traduit aussi une plus grande proximité culturelle entre les femmes juives et les musulmanes.

377 Joëlle Bahloul, « Noms et prénoms juifs nord-africains », *Terrain* [En ligne], 4 | mars 1985, § 22.

Tableau 1 : Type prénom en fonction du sexe pour les personnes nées avant 1891

type prénom	sexe		Total Résultats	Total Résultat
	Femmes	Hommes		
européen	32,59%	16,08%	22,60%	179
hébraïque	20,45%	67,22%	48,74%	386
judéo-arabe	46,96%	16,70%	28,66%	227
Total Résultat	100% (313)	100% (479)	100,00%	792

A travers une approche ethnographique, Joëlle Bahloul indique que les prénoms judéo-arabes visent souvent à protéger le nouveau né sur fond de forte mortalité infantile : « *Le prénom est alors en quelque sorte propitiatoire ; on voit apparaître et se reproduire des générations de « bienheureux » — Mesaoud, Mesaouda —, de « chéris » — 'Aziz, H'biba —, de « joyeux » et d'« allègres » — Semah, Semha —, mais aussi de reines et de princesses — Rena, Soltana.*³⁷⁸ » Nous retrouvons ces prénoms dans notre échantillon, avec par exemple 16 Messaouda (voir dans le tableau en annexe). Il est cependant important de remarquer que le premier prénom féminin est « Esther » : 31 femmes portent ce prénom. De même, si les femmes sont généralement nommées avec des prénoms judéo-arabes, elles sont aussi plus nombreuses que les hommes à avoir des prénoms européens : c'est le cas de 32,5% d'entre elles, alors que cette proportion tombe à 16% des hommes. Bien que ce constat soit réel, il convient de le nuancer dans la mesure où les femmes sont surreprésentées à la fin de la période pour laquelle les prénoms européens sont plus nombreux. En bref, le prénom est un révélateur du sexe et par extension de la place occupée dans la sphère religieuse. Le prénom dépend cependant d'autres facteurs, en particulier de l'origine géographique, qu'il convient d'invoquer à présent.

³⁷⁸*Ibid.* §20.

b) Lieu de naissance, nationalité et type de prénom

Si le contact avec les Français et les Européens jouent un rôle dans la transformation des représentations, nous le verrons plus directement en comparant les prénoms des personnes nées à Bône, et plus globalement en Algérie, et ceux des juifs originaires d'autres pays d'Afrique du Nord.

Tableau 2 : Type de prénom en fonction du lieu de naissance (personnes nées jusqu'en 1912)

type prénom	Autres Afrique du Nord		Autres villes en Algérie		Bône		Département Constantine		Total Résultat
	F	M	F	M	F	M	F	M	
européen			5	2	9	8	4		28
hébraïque	1	33	2	11	6	55	5	8	121
judéo-arabe	6	2	1		32	8	9	5	63
Total Résultat	7	35	8	13	47	71	18	13	212

Bien qu'il s'agisse ici d'une étude indicative dans la mesure où les informations à notre disposition sont loin d'être exhaustives, ni même représentatives, nous pouvons constater certaines divergences selon l'origine géographique des individus. Ainsi, pratiquement la totalité des juifs nés dans d'autres pays d'Afrique du Nord (principalement en Tunisie) ont un prénom hébraïque pour les hommes (33 sur un total de 35 personnes) ou judéo-arabe pour les femmes (6 sur 7). Dans tous les cas, les prénoms européens sont totalement absents chez ces populations. Cette situation est proche des populations juives originaires du département de Constantine moins touché par l'influence française que le reste du pays. Les personnes nées à Bône, tout comme les individus originaires des autres villes d'Algérie (Oran ou Alger), ont davantage de prénoms européens, et un peu moins de prénoms hébraïques ou judéo-arabes. S'il faut rester prudent, nous pouvons tout de même mettre en avant l'impact du lieu d'origine, et par extension du plus ou moins grand éloignement à la culture européenne, dans l'explication de ces légères différences. Nous retrouvons le même phénomène pour les personnes naturalisées après 1870. En effet, 73% des naturalisés après 1870 ont un prénom hébraïque, alors que c'est le cas de seulement 49% de l'ensemble des personnes nées avant 1891, et de 67% des hommes de la même génération (les femmes sont en minorité parmi les individus naturalisés).

Tableau 3 : Type de prénom des juifs naturalisés

type prénom	Proportion	Effectifs
européen	11,36%	5
hébraïque	72,73%	32
judéo-arabe	15,91%	7
Total Résultat	100,00%	44

Malgré certaines différences, l'élément déterminant réside bien dans la prégnance, à la fin du XIXe siècle, des traditions qui conservent le mode de désignation ancestral.

c) Faible influence de la stratification sociale sur le type de prénom

Malgré certaines divergences à la marge, la grande majorité des prénoms sont hébraïques ou judéo-arabes quelque soit le milieu social. Le prénom est peu influencé par la position dans la structure sociale. Cependant, l'opposition entre les salariés et les travailleurs indépendants l'influence légèrement. Ainsi, pour la population masculine, alors que 77% des indépendants ont un prénom hébraïque, c'est le cas de 71% des salariés. De même, une rupture entre les femmes sans profession et les femmes actives apparaît : alors que 25% des femmes qui travaillent ont un prénom européen, c'est le cas de seulement 14,5% des salariées. Ces chiffres semblent aller dans le sens de l'hypothèse préalablement énoncée (dans la partie sur la condition féminine) selon laquelle les femmes qui ne travaillent pas appartiendraient à un milieu social plus élevé, plus proche du monde colonial (contrairement aux femmes actives).

Tableau 4 : Type de prénom en fonction du statut et du sexe pour les personnes nées avant 1891

type prénom	Indépendants	Salariés		Sans profession		Total Résultat	Effectifs
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes	Hommes		
européen	8,58%	14,55%	11,84%	25,25%	N.R.	13,65%	64
hébraïque	76,82%	18,18%	71,05%	22,22%	N.R.	57,14%	268
judéo-arabe	14,59%	67,27%	17,11%	52,53%	N.R.	29,21%	137
Total Résultat	100% (233)	100% (55)	100% (76)	100% (99)	100% (6)	100,00%	469

L'approche en terme de « classes sociales » s'avère plus fructueuse. Plus on s'élève dans la hiérarchie sociale, plus les prénoms européens semblent privilégiés, alors que proportionnellement les prénoms hébraïques reculent.

Tableau 5 : Type de prénoms masculins en fonction de la classe sociale pour les personnes nées avant 1891

type prénom	Classe			Total Résultat	Effectifs
	Inférieure	Intermédiaire	supérieure		
européen	5,13%	7,10%	19,51%	9,84%	31
hébraïque	76,92%	79,35%	64,63%	74,92%	236
judéo-arabe	17,95%	13,55%	15,85%	15,24%	48
Total Résultat	100% (78)	100% (155)	100% (82)	100,00%	315

Parmi la « classe intermédiaire », 79% des individus ont un prénom hébraïque alors que c'est le cas de 65% dans la « classe supérieure ». Dans notre classification, le statut et la position sociale se cumulent pour la catégorie « intermédiaire » qui est composée d'artisans et de commerçants. Sans surprise, parmi les artisans et les commerçants, les prénoms hébraïques sont particulièrement bien implantés. Il est probable que les effets d'imitation soient beaucoup plus présents dans la classe supérieure que dans le reste de la population. Il semblerait que les prénoms européens se diffusent « en cascade ³⁷⁹ », touchant d'abord les milieux les plus aisés puis les populations plus modestes. Dans tous les cas, par le truchement des prénoms, la carte des positions sociales semble complétée : aussi bien sur le plan de l'éducation, des professions, de l'habitat, que de la famille et de ses représentations, la communauté juive de Bône connaît certaines polarisations qui influencent les changements à venir.

379 Coulmont Baptiste, *Sociologie des prénoms*, op. cit. p. 46.

B) Mutations des prénoms et évolution des représentations (1870-1940)

a) Une francisation marquée des prénoms, surtout après 1890

Le prénom, carte d'identité sexuelle et sociale, et marqueur communautaire, connaît de profondes transformations au tournant du XIXe et du XXe siècle aussi bien pour les hommes que pour les femmes.

Tableau 6 : Type du prénom et date de naissance (1870-1940)

type prénom	<1870		1871-1890		1891-1912		Après 1912		Total Résultat	Effectifs
	F	M	F	M	F	M	F	M		
européen	21,52%	8,68%	36,32%	23,63%	66,75%	47,07%	87,74%	83,59%	45,53%	815
hébraïque	26,58%	77,69%	18,38%	56,54%	12,37%	41,76%	2,83%	14,84%	34,25%	613
judéo-arabe	51,90%	13,64%	45,30%	19,83%	20,88%	11,17%	9,43%	1,56%	20,22%	362
Total Résultat	100% (79)	100% (242)	100% (234)	100% (237)	100% (388)	100% (376)	100% (106)	100% (128)	100,00%	1790

Alors que 78% des hommes nés avant 1870 avaient un prénom hébraïque, c'est le cas de seulement 15% des hommes nés après 1912. La francisation des prénoms masculins concerne surtout les générations nées après 1912 : encore 42% des garçons nés entre 1891 et 1912 ont un prénom hébraïque. Dans le même temps, les prénoms européens se généralisent : 47% des garçons nés entre 1891 et 1912 ont un prénom européen, alors que c'est le cas de 83,5% des personnes nées après 1912. Les femmes connaissent une évolution comparable, mais peut être plus rapide. Déjà 21,5% des filles nées avant 1870 avaient un prénom européen, proportion qui se monte à 36% pour la génération 1871-1890, à 67% pour les personnes nées entre 1891 et 1912, et enfin à 88% dans les générations nées après 1912. Ici, la principale rupture a lieu dans les années 1890. La francisation des prénoms s'accompagne d'une convergence du type de prénom entre les hommes et les femmes. Ce processus s'incarne de plusieurs manières. Tout d'abord, les prénoms bibliques utilisés fréquemment par les Européens sont privilégiés : c'est le cas de Joseph, Simon... La seconde possibilité réside dans l'adaptation des prénoms hébraïques ou judéo-arabes au français, comme le souligne Joëlle Bahloul :

« Les Soltana deviennent Irène, les Isaac et les Jacob deviennent Jacques, les Michaël se transforment en Michel, les Mesaouda en Fortune ou Fortunée, les petites filles des Joseph se féminiseront en Josette ou Josiane, celles des Hayim — « vie » en hébreu —

deviendront des Viviane — deux fois « vie » — ; les Abraham sont traduits en Albert et les Ruben en Robert.³⁸⁰ »

Alors que la plupart des autres mutations socio-culturelles touchent d'abord les hommes, il est surprenant de constater que les femmes semblent plus rapidement concernées par la francisation des prénoms. Cela s'explique en grande partie par le sens religieux des prénoms masculins dans le judaïsme. Les prénoms féminins sont moins encadrés dans un réseau de croyance ; les prénoms judéo-arabes jouent le rôle de simple « porte bonheur ». Au contraire, les prénoms hébraïques masculins sont d'abord le signe d'une appartenance à une communauté religieuse. D'ailleurs, les prénoms hébraïques ne disparaissent pas suite à ces évolutions, ils sont utilisés comme deuxième prénom. Le deuxième prénom n'existe pas traditionnellement parmi la population juive, mais tend à se répandre progressivement comme le souligne Joëlle Bahloul pour l'ensemble des juifs du Maghreb :

« Jusqu'à la fin des années 30, les juifs du Maghreb n'étaient dotés que d'un seul prénom, prénom d'usage, de désignation et d'appellation des individus dans des communautés qui vivent et travaillent le plus souvent en milieu clos. Ce sont les générations nées vers la fin des années 1930, juste avant la guerre, qui commenceront à recevoir deux prénoms, conformément à l'usage déjà répandu en France.³⁸¹ »

Il semblerait que le second prénom apparaisse à la toute fin du XIXe siècle dans la communauté juive de Bône, même si ce n'est pas encore une institution. Il est probable que l'Algérie septentrionale et côtière connaisse ces mutations avant le reste de l'Afrique du Nord, ce qui explique la différence chronologique avec Joëlle Bahloul. Le faible nombre de deuxième prénom à notre disposition (94 sur 1790 personnes) ne reflète pas la réalité sociale. En effet, le second prénom apparaît seulement dans les actes de naissance³⁸². Or, à partir de 1912, période où le deuxième prénom est en pleine expansion, nous n'avons plus accès à cette source.

Tableau 6 : Deuxième prénom en fonction de la date de naissance et du sexe

	<1870		1871-1890		1891-1912		Total Résultat
	F	M	F	M	F	M	
européen	1	1	2	2	12	12	30
hébraïque		9	2	4	4	23	42
judéo-arabe	1		3	2	16		22
Total Résultat	2	10	7	8	32	35	94

380 Joëlle Bahloul, « Noms et prénoms juifs nord-africains », *op. cit.* § 28.

381 *Ibid.* § 18.

382 Nous avons consulté 182 actes de naissance.

Dans tous les cas, nous pouvons remarquer que la mode du second prénom prend de l'ampleur à partir des années 1890. A cette période, il est principalement hébraïque pour les hommes et judéo-arabe pour les femmes. Parallèlement à la francisation, le second prénom conserve les traditions ancestrales, souvent à l'abri du regard des Européens.

b) Une conséquence de la lente progression dans la hiérarchie sociale, et la volonté de passer inaperçu

Les évolutions constatées ont de multiples causes : à la fois la lente progression dans la hiérarchie sociale, des phénomènes d'imitation, et sans doute la volonté de passer inaperçu aux yeux des Européens.

L'augmentation de l'alphabétisation, et plus généralement de l'éducation de la population juive ont fortement contribué à ces mutations. Il est clair que le recours à des prénoms européens marque aussi un nouveau rapport à la langue, au français. Nous pouvons le constater dans la traduction en français des prénoms judéo-arabes. Joëlle Bahloul souligne ce processus à l'échelle des communautés juives du Maghreb :

« On voit ainsi apparaître progressivement dans le courant du XX^e siècle les prénoms français, au fur et à mesure que les familles s'occidentalisent et surtout, scolarisent leurs enfants dans le système éducatif français. Le prénom français traduit la volonté de l'émancipation par la francisation et par l'instruction.³⁸³ »

Dans ce cadre, nous pouvons supposer que la progression des prénoms européens marque un tournant sur le plan des représentations : le modèle culturel français exerce une attraction toujours croissante. Par exemple, le prénom Marie est en tête du classement des prénoms féminins parmi les juifs (voir le tableau en annexe), même chez les femmes nées avant 1891 : il s'agit en effet d'un prénom féminin alors très en vogue chez les Européens. Nous avons déjà souligné pour la fin du XIX^e siècle l'influence non négligeable du milieu social dans ces phénomènes de mode. Bien que nous n'ayons pas accès aux professions des individus pour la fin de la période, les zones de résidence peuvent nous donner certains indices relatifs à la progression inégale des prénoms selon les milieux sociaux.

383 *Ibid.* § 17.

Tableau 7 : Type de prénom et zones de résidence en 1942 pour les personnes nées après 1890 en fonction du sexe

type prénom	Colonne Randon		Faubourgs		vieille ville		ville nouvelle		Total Résultat	Effectifs
	F	M	F	M	F	M	F	M		
européen	65,59%	52,59%	70,00%	67,35%	68,52%	48,92%	79,84%	62,32%	63,10%	607
hébraïque	12,90%	35,34%	12,50%	24,49%	8,33%	43,01%	12,90%	29,71%	23,39%	225
judéo-arabe	21,51%	12,07%	17,50%	8,16%	23,15%	8,06%	7,26%	7,97%	13,51%	130
Total Résultat	100% (93)	100% (116)	100% (40)	100% (49)	100% (216)	100% (186)	100% (124)	100% (138)	100,00%	962

Selon le quartier, d'importantes différences apparaissent. En 1942, alors que 23% des femmes (nées après 1890) résidant dans la vieille ville ont un prénom judéo-arabe, c'est le cas de seulement 7% des femmes qui habitent la ville nouvelle. Un phénomène similaire existe pour les hommes : 62% des hommes de la ville nouvelle (et 67% de ceux qui habitent les Faubourgs), ont un prénom européen, alors que cette proportion diminue à 49% pour les individus qui résident dans la vieille ville. Selon le quartier, qui traduit un degré de proximité aussi bien spatial que culturel avec les Européens, la francisation des prénoms est plus ou moins marquée. Il est cependant probable que les personnes qui résident dans la vieille ville soient plus âgées que les autres. L'ascension sociale d'un nombre croissant de juifs ainsi que leur entrée dans la ville européenne (voir le chapitre I, 3) a probablement contribué à la transformation massive des prénoms, bien que cela n'explique pas tout.

Nous avons déjà souligné que la grande majorité des transformations ont eu lieu dans les années 1890. Il s'avère que cette période est marquée par une forte poussée antisémite en Algérie. Même si Bône est relativement épargnée, les journaux relayent la conjoncture politique et les faits divers. L'antisémitisme a pour principal objet l'accès des juifs à la citoyenneté française. La première ligue anti-juive fondée en 1871, s'oppose au vote, supposé massif des juifs, leur octroyant le rôle d'arbitre politique. Les premières violences anti-juives se déclarent aux élections législatives de Tlemcen en 1881, puis en 1884 à Alger lors d'élections, avec les pillages de magasins. En 1895-1896, l'agitation antisémite cantonnée jusqu'à lors à Alger s'étend à Oran et Constantine. Les radicaux anti-juifs l'emportent en 1896 à Constantine et en 1897 à Oran (avec une nouvelle fois le pillage du quartier juif de la ville). La lutte contre les juifs n'était pas présentée comme une lutte religieuse ou raciale mais comme une lutte sociale : les juifs incarnant l'archétype du capitaliste dans l'imaginaire collectif. Maximilien R. Milano, étudiant, lance son journal: *L'Antijuif*, et organise en janvier 1898 une manifestation des étudiants à Alger qui tourne à la manifestation populaire avec du 20 au 25 janvier, la multiplication des défilés, pillages, voire même des agressions de juifs³⁸⁴. La police ne réagit que mollement : elle répugne à défendre les juifs en pleine affaire Dreyfus. Il n'est

384 Ageron Charles-Robert, Julien Charles-André, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, PUF, Paris, 1979, p. 63.

pas à exclure que cette atmosphère anxiogène ait conduit de nombreux parents à choisir des prénoms européens pour leurs enfants afin de les protéger des agressions verbales et physiques. Elizabeth Friedman souligne qu'en 1955, les prénoms arabes ou bibliques ne sont pratiquement plus utilisés en Algérie, même si les milieux modestes utilisent davantage les prénoms traditionnels que les autres³⁸⁵. Lors de ses entretiens avec les personnes concernées, ces dernières expliquent que les juifs souhaitaient se différencier des populations arabes, et en même temps se rapprocher des populations chrétiennes, en particuliers pour que leurs enfants passent davantage inaperçus à l'école où insultes et vexations antisémites n'étaient pas rares. Plus largement, la transformation des prénoms s'inscrit dans une stratégie plus vaste visant l'intégration optimale des enfants. Les personnes interrogées rapportent que leurs parents ont souvent délibérément parlé le français à la maison dans le but d'aider leurs enfants à acquérir cette langue. Mais là encore les différences sociales sont importantes. Une personne raconte que dans sa famille les enfants appelés leur mère *maman*, alors que dans d'autres familles, le terme « *Ma* » comme en arabe, était privilégié.

Le prénom met en lumière les divergences en terme de francisation selon le sexe ou le milieu social. Les groupes sociaux sont plus ou moins perméables à l'influence coloniale. Dans tous les cas, l'adoption de prénoms européens entre 1870 et 1940 est massive, attestant d'un profond bouleversement des représentations au sein de la famille. Bien que d'autres facteurs entrent en considération (en particulier la menace antisémite), l'attraction de la culture française et la volonté d'intégration expliquent en grande partie ce phénomène. Le développement de stratégies d'intégration sociale au sein des familles semble attesté. Les prénoms des juifs de Bône au début du XXe siècle n'intègrent plus les individus dans une communauté religieuse ou ethnique, mais plutôt dans un espace national.

Ainsi, tout comme les professions et les zones d'habitat, la cellule familiale connaît d'importantes évolutions qui passent d'abord par la transformation progressive de la condition féminine. Les causes de ces évolutions, si elles sont toutes liées à la colonisation, sont multiples comme nous l'avons vu : les nouvelles contraintes économiques, la forte adhésion des juifs à la culture française (qui transparaît à travers la scolarisation et les prénoms), la volonté des notables de la communauté de reproduire les pratiques de la bourgeoisie européenne... A travers tous ces paramètres, il est bien difficile de mesurer les conséquences réelles de l'accès à la citoyenneté française. Il semblerait cependant qu'un principe général, en lien avec la naturalisation, soit à la base de nombreuses transformations communautaires : « la dignité républicaine » que nous étudierons dans une dernière partie.

385 Friedman Elizabeth, *op. cit.* p. 124.

Annexes de la seconde partie

Tableau 1 et 2 : Prénoms les plus utilisés pour les personnes nées avant 1891 (à gauche) et entre 1891 et 1940 (à droite) (en nombre de personnes).

Prénom	européen	hébraïque	judéo-arabe
Esther			31
Isaac			29
Joseph			24
Moïse			23
Abraham			20
Marie	20		
David			19
Jacob			19
Mardoché			18
Nessim			18
Salomon			17
Sultana			16
Rachel			16
Haïm			15
Fortunée	14		
Eliaou			13
Chaloum			12
Aaron			10
Messaoud			9
Judas			9
Samuel			9
Simon			9
Fradj			8
Semha			8
Alexandre	8		
Maklouf			7
Elie		7	
Léon	7		
Rose	7		
Guemara			6
Messaouda			6
Rahmouna			6
Henri	6		
Reine	6		
Rahmim			5
Haï			5
Nina	5		
Sarah			5
Aziza			4
Mariem			4
Anna	4		
Léa			3
Michel	3		
Rosa	3		

Prénom	européen	hébraïque	judéo-arabe
Fortunée	22		
Joseph		21	
Reine	21		
Marie	18		
Alexandre	16		
Jacob		16	
Henri	14		
Rachel		13	
Rose	13		
Esther		12	
Maurice	12		
Anna	11		
Simon		11	
Alice	10		
Louise	10		
René	10		
Elie		9	
Suzanne	9		
David		8	
Moïse		8	
Raymond	8		
Robert	8		
Salomon		8	
Sarah		8	
Abraham		7	
Albert	7		
Henriette	7		
Isaac		7	
Mardochée		7	
Messaouda			6
Michel	7		
André	6		
Edmond	6		
Georges	6		
Julie	6		
Lucien	6		
Blanche	5		
Cécile	5		
Chaloum		5	
Charles	5		
Claire	5		
Germaine	5		
Marcel	5		
Marcelle	5		

III] L'exigence de « dignité » comme puissant facteur d'évolution sur le plan des pratiques religieuses et communautaires

Dans cette dernière partie, il nous a semblé important de questionner l'influence du regard extérieur, le regard de la société environnante, sur certaines pratiques religieuses ou traditionnelles. Les influences réciproques entre communautés existaient déjà avant la colonisation française, entre les juifs et les musulmans. En effet, nous savons que nombre de rites et de croyances sont partagés sur le fond d'une culture arabo-berbère commune en Afrique du Nord. Pour ne prendre que quelques exemples, nous pouvons mentionner les rites relatifs à la naissance, la vénération de mêmes saints, la croyance dans les *Djoun* ou les pratiques magiques contre le mauvais œil³⁸⁶. Réciproquement, certains musulmans venaient prier devant le *sefer* Thora de la *Grhiba* de Bône considéré comme saint par les deux communautés. Sous le régime colonial, ces « transferts culturels » s'intensifient. La politique d'intégration menée par la France vis à vis des juifs y contribue largement, ainsi que l'attraction de la culture « occidentale » sur les populations juives : réussites sociales, succès matériels, participation à la vie politique... Dans ce cadre, la notion de dignité telle que l'explique Laure Blévis dans son étude sur les demandes de naturalisation des « sujets français musulmans » tout au long du XIXe siècle³⁸⁷ nous a paru particulièrement éclairante afin de lever le voile sur un grand nombre de phénomènes communautaires dans lesquels la presse, ou bien les autorités civiles étaient impliquées. L'accès individuel à la citoyenneté est une démarche personnelle, qui se doit d'être motivée, et dans ce cadre le décret Crémieux fait figure d'exception. Il existe de nombreux filtres qui répondent à un critère de « dignité » comme le souligne Laure Blévis : « *La notion de dignité traverse toute la rhétorique administrative coloniale ; elle connote à la fois le prestige de la France comme puissance colonisatrice, et la qualité propre du citoyen français par opposition aux populations colonisées non civilisées.*³⁸⁸ » Premièrement, ce tri s'effectue à travers l'état civil, avec le refus systématique des personnes polygames. L'auteur montre que l'attention particulière donnée

386 Chouraqui, André, *Histoire des juifs en Afrique du Nord, en exil au Magherb*, Éditions du Rocher, Monaco, 1998, 293 p.

387 Blévis Laure, « La citoyenneté française au miroir de la colonisation : étude des demandes de naturalisation des 'sujets français' en Algérie coloniale », *Genèses*, 2003/4 n°53, p. 25-47.

388 Blévis Laure, thèse sous la direction de Jean-Robert Henry, *Sociologie d'un droit colonial Citoyenneté et Nationalité en Algérie (1865-1947) : une exception républicaine ?*, Université Paul Cézanne, Aix en Provence, 2004, f. 433.

aux « histoires de famille » nous renseigne sur l'importance que donne le code civil napoléonien à l'idéal du bon père de famille pour devenir citoyen français³⁸⁹. Ensuite, viennent les qualités du postulant. La notion de dignité revient de façon récurrente et traduit la frontière au sein des représentations de l'époque entre civilisation et barbarie. Il s'agit finalement pour le postulant de s'élever, de changer de rang, voire même de race. En effet, le statut juridique « indigène » est aussi marqué par les représentations en terme de race. C'est ce que souligne Emmanuelle Saada : « *Si cette équivalence entre race, civilisation et système juridique est au fondement de la distinction citoyen/indigène, c'est bien parce que la catégorie de «race» ne fonctionne jamais comme une pure donnée biologique. (...) Plus qu'une conception 'technique' ou 'scientifique' de la notion de race, c'est celle d'une 'race historique', essentielle à la pensée républicaine de la fin du XIXe siècle, que l'on retrouve dans ces usages.*³⁹⁰ » La notion de race s'incarne donc dans le statut juridique, d'où l'importance de la dignité, monopole des Européens, dans ce processus. De même la fidélité (qui se traduit principalement par le patriotisme) est une qualité recherchée parmi les demandeurs de naturalisation française, afin d'éviter toute menace subversive. Par exemple, les autorités choisissent souvent des militaires ou des professeurs. Enfin, le dernier critère valorisé est celui de l'assimilation culturelle. La naturalisation de plein droit n'initie pas le processus d'assimilation mais au contraire valide la mise en conformité à la culture française³⁹¹. Laure Blévis note dans ce cadre un traitement particulier pour ceux qui ont réalisé des mariages mixtes ou des conversions au christianisme, même s'il ne s'agit pas d'un critère décisif. Or, pour une grande partie des Européens d'Algérie, la naturalisation des juifs n'a pas répondu à ces préalables, et il semblerait qu'a posteriori, les juifs, en particulier à l'échelle communautaire, soient contraints de prouver continuellement leur conformité à ces principes. Dès lors, nous comprenons mieux que l'accès à la citoyenneté française en 1870 joue un rôle central dans la redéfinition des contacts avec les non juifs au point de modifier certaines pratiques ancrées dans la population bien avant la colonisation. Le regard de la société coloniale, relayé par l'autorité consistoriale et plus généralement par certaines élites occidentalisées, tendrait à transformer l'appréciation que porte la communauté juive sur ses propres traditions, et pourrait déboucher à une mise en conformité de la dite pratique par rapport à l'idéal colonial intériorisé. Cependant, les conversions au christianisme restent extrêmement rares ainsi que les mariages mixtes; et si la figure du « Français » constitue un modèle de réussite sociale, des frontières se maintiennent entre les communautés, en particulier du fait d'un antisémitisme virulent. Il s'agit donc bien ici d'évaluer un phénomène collectif qui semble traverser l'ensemble des archives

389 Blévis Laure, « La citoyenneté française au miroir de la colonisation... » *op. cit.* p. 39.

390 Saada Emmanuelle, « Citoyens et sujets de l'Empire français. Les usages du droit en situation coloniale », *Genèses*, 2003/4 n°53, p. 20.

391 Avec par exemple des enquêtes sur la langue, la façon de s'habiller, si il existe des relations avec des européens, Blévis Laure, *op. cit.* p. 42.

consultées. Nous étudierons dans cette perspective trois exemples qui dévoilent et révèlent cette notion de dignité : la question de la restauration du cimetière israélite de Bône, le mariage et son évolution au regard du fait religieux et de la citoyenneté, et enfin l'idée de patriotisme.

1. L'affaire du cimetière israélite de Bône en 1891 : un combat pour la dignité ?

Le premier exemple que nous avons choisi de développer est un épisode marquant, mais très circonscrit dans le temps. Il s'agit du projet, et du débat autour de la restauration du cimetière israélite, plus précisément de la construction d'un mur d'enceinte. Pour résumer rapidement l'affaire, un journaliste israélite et naturalisé, Léon Lampronti, milite en 1891, à travers son journal *La Gazette algérienne*, en faveur de la construction d'un mur d'enceinte autour du cimetière israélite, dans le but d'honorer davantage les défunts et de protéger les sépultures. Cet épisode est particulièrement intéressant dans la mesure où nous pouvons mettre en parallèle le point de vue de la presse, qui reflète aussi le regard européen sur cette question sensible, et de l'autre les réactions de la communauté juive à travers les comptes-rendus de la commission administrative.

Avant d'entrer dans les détails, il est important de rappeler que le respect vis à vis des morts est central dans le judaïsme nord africain. Les rites mortuaires instaurent une continuité entre les générations. Le culte des saints, et la croyance dans leur pouvoir d'intercession illustre bien cette idée. Ces pratiques ancrent largement les juifs dans un espace culturel arabo-musulman, avec des coutumes partagées entre les deux communautés, comme les rites de circonvolution qui consistent à tourner plusieurs fois autour d'une tombe lors de pèlerinages, présents à la fois dans le judaïsme et dans l'islam et ayant des significations mystiques³⁹². Dès lors, il n'est pas étonnant que le déroulement des funérailles soit devenu un enjeu important pour le consistoire israélite dans sa volonté de « régénérer » le judaïsme algérien dans le sens d'une convergence avec les principes de « civilisation ». Si l'exemple que nous allons développer a trait à la sphère mortuaire, il s'agit moins de pratiques que de questions matérielles. La restauration du cimetière israélite de Bône implique en premier lieu des difficultés sur le plan juridique. Il est donc nécessaire d'appréhender la dimension législative et administrative avant d'aller plus loin.

392 Fenton Paul, « Le symbolisme du rite de la circumambulation dans le judaïsme et dans l'islam », *Revue de l'histoire des religions*, tome 213, n°2, 1996. p. 161-189.

La première difficulté réside dans la présence de cimetières confessionnels, ainsi que le présente, M. Marchis, le premier adjoint de la commune de Bône le 10 juin 1891, à travers *La Gazette Algérienne* : « *Il existe dans notre commune trois cimetières : l'un réservé aux indigènes musulmans, l'autre aux israélites et le troisième aux catholiques et aux protestants* ³⁹³ ».

Or, la loi du 14 novembre 1881 interdit tout cimetière confessionnel. Nous pouvons faire l'hypothèse que la dénomination persiste dans la mesure où la loi ne remet pas en cause les « *droits acquis* ³⁹⁴ ». Si l'ouverture d'un nouveau cimetière confessionnel est totalement prohibé, le maintien des cimetières déjà existants est toléré. Il semblerait que la loi soit davantage dirigée à l'encontre des autorités municipales qui souhaiteraient imposer des distinctions selon les cultes, ainsi que laisse penser cet extrait de la loi du 20 avril 1883 : « *Il est interdit aux maires d'établir des distinctions ou des prescriptions particulières à raison des croyances ou du culte du défunt ou des circonstances qui ont accompagné sa mort.* ³⁹⁵ » Cette règle touche d'abord le lieu de l'enterrement. La législation relative à la propriété et à l'entretien des cimetières est aussi particulièrement floue. Les cimetières dépendent des communes depuis la loi du 12 juin 1804 ³⁹⁶. En outre, le décret du 30 novembre 1809 stipule que les ressources des pompes funèbres (alors monopoles des Consistoires depuis le 10 février 1806), doivent être utilisées pour la restauration des cimetières. Cependant, la loi municipale du 12 juillet 1837, comme celle du 5 avril 1884, (ainsi que la circulaire ministérielle du 15 mai 1884) : « *mettent l'entretien des lieux de sépulture au nombre des dépenses obligatoires des communes.* ³⁹⁷ » Afin de clarifier le tout, la Cour de Cassation arrête le 30 mai 1888 que : « *la municipalité n'avait à intervenir que si les ressources des fabriques étaient insuffisantes, l'entretien du cimetière étant la conséquence du monopole des Pompes funèbres* ³⁹⁸. » Nous comprenons alors qu'en 1891, la question fasse débat au sein de la communauté. S'il est clairement affirmé que les cimetières appartiennent à la commune ³⁹⁹, il semblerait que l'arrêt de la Cour de Cassation soit réellement mis en pratique dans la mesure où la municipalité souhaite uniquement jouer le rôle d'aide sur le plan financier, laissant l'effort principal au consistoire. Léon Lampronti cherche donc, à travers son journal, à mobiliser la communauté en organisant une souscription. Mais Isaac Salfati, le président de la communauté, et d'autres membres s'opposent, lors de l'assemblée exceptionnelle du 7 juin 1891, à ce projet pour deux raisons principales qui ont trait à la législation. Tout d'abord, ils mettent en avant que : « *...ce champ de repos n'est pas la propriété des Israélites, que toutes les*

393 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 10 juin 1891, [1891/06/10 \(A7.N54\)](#).

394 Ligou Daniel, « L'évolution des cimetières », in *Archives de sciences sociales des religions*. N. 39, 1975, « Évolution de l'Image de la Mort dans la Société contemporaine et le Discours religieux des Églises », Actes du 4e colloque du centre de sociologie du protestantisme de l'université des sciences humaines de Strasbourg (3-5 octobre 1974), p. 74

395 *Ibid.* p. 75.

396 *Ibid.* p. 73.

397 *Ibid.* p. 75.

398 *Ibid.*

399 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 20 mai 1891, [1891/05/20 \(A7.N48\)](#).

dépenses pour le clôturer est une perte sèche pour la communauté (...) le propriétaire qui est la commune de Bône est en droit d'en revendiquer la possession⁴⁰⁰ ». Il perçoit donc une contradiction dans le fait que le cimetière israélite soit propriété de la commune, et que malgré tout, la communauté doive payer. Et dans le cas hypothétique où la commune contribuerait à ces travaux, le risque résiderait dans une homogénéisation du fonctionnement des concessions sur le modèle européen, ce qui soulève d'importantes craintes comme nous le verrons.

La dimension juridique, assez complexe, que nous venons d'exposer, sert de support à une problématique qui nous intéresse plus directement : l'influence du regard de l'autre ; ici celui de la presse et mais aussi celui du pouvoir politique à travers la municipalité. Cet épisode pose donc la question du rapport à l'autre, ici en l'occurrence, à l'Européen, à propos de questionnements qui restent habituellement à l'ombre protectrice de la communauté.

A) Les motivations du projet de clôture du cimetière israélite : dignité civile et conformité aux prescriptions religieuses ? La voix d'une élite

Afin de mieux appréhender la question, il est nécessaire de revenir sur la genèse probable de cette initiative. Il semblerait que Léon Lampronti ait relayé le projet de construction d'un mur d'enceinte suite à un fait divers peu flatteur pour les communautés juives, fait divers relayé et très probablement déformé par les préjugés antisémites très prégnants à cette époque. Selon cet article, un âne aurait été retrouvé enterré dans le carré israélite du cimetière d'Alger. Cet article, publié dans le journal *Impartial* le 15 mai 1891 dans la rubrique FAITS DIVERS, rapporte les commentaires d'un conseiller municipal d'Alger, un certain Tacconis : « *Les juifs (...) enterrent les bourricots dans leurs cimetières, alors qu'ils refusèrent la sépulture d'une jeune femme, parce qu'elle avait été mariée à un Français...*⁴⁰¹ » Ce regard particulièrement dépréciateur et insultant relayé par un journal de Bône n'a pas dû passer inaperçu au sein de la communauté juive de la ville. Cette attaque, comme pratiquement toutes les attaques antisémites, réduit l'ensemble des faits présentés (lorsqu'ils ne sont pas inventés de toute pièce), à l'intégration des juifs dans la société coloniale, avec la remise en cause explicite de leur citoyenneté française, ici par le biais des mariages mixtes. Dès le 16 mai 1891, la question du cimetière israélite de Bône est soulevée dans la *Gazette algérienne*. La

400 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit, p. 121.

401 BNF, Département Droit, économie, politique, J0-85281, *Impartial*, 5 mai 1891, 1891/05/15 (A1,N46).

proximité temporelle nous laisse supposer l'existence d'un lien entre les deux affaires, même s'il semblerait que la question du cimetière de Bône soit légèrement antérieure. En effet, le journal publie le 16 mai 1891, dans la rubrique correspondance, en première page, une lettre d'un lecteur, visiblement un juif de condition modeste, mais sachant manier l'art de la plume, qui réagit très positivement à la proposition de restauration du cimetière parue dans un autre numéro dont nous n'avons pas trace. Ce courrier nous donne accès aux motivations profondes d'un tel projet. Il part d'un constat d'indignité de la situation présente : « *Quoi de plus lamentable (...) que ces sépultures de famille abandonnées, faute d'un entourage protecteur, non seulement à la luxuriante végétation des herbes folles, mais encore (...) au vandalisme, aux bêtes fauves qui le transforment en charnier?*⁴⁰² » Situation qu'il met sur le compte d'une absence de clôture, et plus généralement d'un manque d'entretien. L'ensemble de l'argumentation se base sur la comparaison, et donc sur la prise en considération d'un regard extérieur. Il s'agit tout d'abord d'une comparaison par rapport aux autres villes de la région : sont citées Souk-Arhas, Guelma, La Calle, Constantine, qui connaissent des situations beaucoup plus favorables. Le parallèle avec les autres cultes est aussi réalisé dans un article intitulé : « Une excellente initiative » (toujours en première page) du samedi 23 mai 1891 en mettant en avant ce genre de protection : « *existe depuis longtemps déjà pour les cimetières des autres religions.*⁴⁰³ » Cette comparaison s'appuie sur l'idée que le respect vis à vis des morts est une valeur partagée par tous les cultes (en omettant cependant le cimetière musulman qui connaît exactement les mêmes conditions que le cimetière israélite à Bône) : « *cet endroit sacré, respecté, vénéré de tous, même de ceux qui n'appartiennent pas à notre religion...* ». Au contraire : « *A Bône, rien de tout cela. On laisse tout dépérir. On dirait que notre culte ne mérite point le respect que les cultes se témoignent réciproquement.*⁴⁰⁴ » Le constat d'un projet qui dépasse les frontières communautaires et religieuses est central dans la mesure où ce caractère universel permet à la fois de faire le lien entre devoir civil et religieux, et implique inévitablement le succès d'une telle entreprise.

Du constat d'indignité au recours à la loi religieuse...

Ainsi, le rapport au regard extérieur et le concept de dignité sont les éléments déclencheurs de ce projet. La *Gazette algérienne*, à travers la voix de Léon Lampronti, met aussi en avant que la construction d'une barrière autour du cimetière est totalement conforme avec les prescriptions du judaïsme, à tel point que la lettre du lecteur publiée le 16 mai s'interroge directement à ce sujet : « *N'y a t'il pas, dans l'arsenal de nos lois, une disposition quelconque qui oblige de révéler, comme*

402 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 16 mai 1891, 1891/05/16 (A7,N47).

403 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 23 mai 1891, 1891/05/23 (A7,N49).

404 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 16 mai 1891, 1891/05/16 (A7,N47).

*ils le doivent être, les asiles des morts en les préservant des outrages de la nature et des bêtes...?*⁴⁰⁵ » Nous pouvons ici nous interroger sur la nature de la loi qui est convoquée : s'agit-il de la loi civile ou religieuse ? Le pronom personnel « nos » laisse penser qu'il s'agit bien de la loi religieuse (car il s'adresse à Léon Lampronti, et de plus « l'arsenal » peut très bien faire référence aux très nombreuses prescriptions de loi juive...). L'argumentation de Lampronti devant l'assemblée exceptionnelle dont nous trouvons la trace dans les comptes rendus de la commission administrative du 7 juin 1891 abonde dans ce sens. Il présente son initiative comme une volonté de :

*« préserver du vandalisme des bergers indigènes qui foulent ce sol sacré renfermant les êtres qui ont été chers, que des déprédations de toute sorte qui il est, dit-il, de notre devoir, de notre dignité de respecter et de faire respecter ce cimetière, abandonné aux bêtes... »*⁴⁰⁶

Nous retrouvons ici deux éléments centraux. Tout d'abord le rapport au sacré, sacralité qui passe, en particulier dans le judaïsme par la séparation (d'où la volonté de construire une barrière protectrice). D'ailleurs, selon la loi juive, le cimetière doit normalement être entouré par une barrière protectrice. D'un autre côté, la figure de « l'indigène » ne semble pas connaître ces frontières entre le sacré et le profane, figure repoussoir de la modernité et de la civilisation dont il faut se séparer. Dès lors, le projet devient un devoir sacré, ainsi que le laisse aussi penser le vocabulaire utilisé par exemple suite à la formation d'un comité d'initiative rapportée le 20 mai 1891, pour amasser des fonds, le projet est bien qualifié « *d'entreprise sainte*⁴⁰⁷ », ou encore « *apporter son offrande*⁴⁰⁸ », pour désigner la souscription organisée ; avec probablement une référence à la construction du Tabernacle mentionnée dans l'*Exode*⁴⁰⁹. En bref, le projet apparaît dans la presse à la convergence des devoirs civils et religieux qui semblent ici se fortifier réciproquement : « *Alors on ne pourra plus soupçonner la communauté israélite de ne pas respecter ses morts.*⁴¹⁰ »

Ce passage entre le civil et le religieux est opéré par une élite qui véhicule cet idéal de dignité...

Pour aller plus loin, il est cependant nécessaire de se rappeler qui écrit et qui sont les acteurs en jeu. Les deux comités successifs (en réalité il s'agit pratiquement des mêmes personnes) organisés pour répondre à la question du cimetière regroupent des notables de la communauté. Léon Lampronti est en 1891 à la tête d'un journal de Bône, *La Gazette algérienne*, qui tire à de nombreux exemplaires et devient dirigeant du comité en charge du cimetière israélite. Il se marie à une

405 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 16 mai 1891, 1891/05/16 (A7,N47).

406 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit., p. 122.

407 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 20 mai 1891, 1891/05/20 (A7,N48).

408 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 30 mai 1891, 1891/05/30 (A7,N51).

409 « Moïse parla en ces termes à toute la communauté d'Israël : voici ce que l'Éternel m'a ordonné de vous dire : Prélevez sur vos biens une offrande pour l'Éternel... » dans le but de construire de le Tabernacle. Exode, chapitre 35, verset 4-5.

410 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 23 mai 1891, 1891/05/23 (A7,N49).

certaine Marie Martin. Tout laisse croire qu'il s'agit d'un mariage mixte : le nom de famille de l'épouse, le fait que ses parents soient originaires de Arles, et le fait qu'aucun des témoins ne fasse parti de la communauté juive. E. Friedman souligne en effet que dans la communauté juive de Batna, les deux tiers des témoins de mariages entre juifs et chrétiens étaient chrétiens⁴¹¹. Léon Lampronti est né en 1854, et il n'a donc que 37 ans lorsqu'il prend la tête de ce comité, l'âge moyen étant de 45 ans. Tous les membres du comité⁴¹² signent les différents actes d'état civil en utilisant l'alphabet latin. Parmi les treize membres des deux comités cumulés on compte cinq négociants, deux propriétaires (dont un qui est aussi négociant), un banquier, un clerc d'avoué, un imprimeur-journaliste, le rabbin Joseph Stora, un cordonnier, et enfin deux personnes pour qui nous n'avons pas d'informations. La plupart des professions qui apparaissent ici (négociant, clercs-d'avoué, banquier) implique une condition sociale nettement plus élevée que le reste de la population israélite; sans parler des propriétaires rentiers. Seul le cordonnier incarne une position intermédiaire. Une grande partie de ces personnes (au moins huit) ont aussi réalisé des dons importants à l'AIU à la fin des années 1870⁴¹³, ce qui témoigne aussi de leur aisance.

Une fois présentés les acteurs, il est nécessaire de se demander comment ces personnes médiatisent l'information vis à vis du reste de la population juive de la ville. S'il est indéniable que les responsables communautaires organisent une « réunion d'information » vis à vis du reste de la population, cela est fait relativement tardivement. Dans un article du 6 juin 1891 rédigé par Léon Lampronti, on apprend que les listes de souscriptions ne circulent pas encore mais qu'une réunion d'information est prévue⁴¹⁴ ». La réunion a en effet lieu sous la responsabilité d'Isaac Salfati, commissaire consistorial. La presse a joué un rôle central dans la diffusion des informations relatives au cimetière israélite, ainsi que le reconnaissent eux-mêmes les dirigeants communautaires, qui ne sont pourtant pas tous favorables au projet comme nous le verrons : « *M. Frazo Dahré propose à l'assemblée de remercier M. Lampronti des bons sentiments dont il a fait preuve dans cette circonstance et surtout (...) c'est grâce à lui que nous devons les résultats obtenus dans la réunion de ce jour, dont il en est le promoteur, et grâce auquel la population israélite de Bône est mise au courant...*⁴¹⁵ » Cependant, la propagation de l'information se heurte directement à la barrière de la langue, encore en 1891 :

« Il demande [Le Président] à l'assemblée, s'il doit s'exprimer en français ou en arabe, pour édifier, éclairer sa religion qui a été trompée et la mettre bien au courant de l'affaire objet de la réunion.

411 Friedman Elizabeth, *op. cit.* p. 77.

412 Léon Lampronti, Léon Seyman, Gustave Giuly, Mardochee Lévy-Valensi, Achille Veil, David Nino, Frazo Dahré, Isaac Parienti, Isaac Salfati, David Salfati, Moïse Busidan, Joseph Stora, et Jacob Toubiana.

413 AIU, Algérie II B 8, listes de souscription à l'AIU.

414 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 6 juin 1891, 1891/06/06 (A7,N53).

415 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, *op. cit.* p. 124.

La majorité des assistants ne comprennent pas assez le français, il a été décidé qu'il prendrait la parole en arabe.⁴¹⁶ »

Dès lors, nous comprenons le rôle central de ces élites dans leur travail d'explication et d'explicitation du projet en cours avec une volonté de faire œuvre de pédagogie. Qui plus est, nous pouvons aussi remarquer que le journal *La Gazette Algérienne* paraît principalement le samedi, journée où les juifs observants, (on peut supposer qu'il s'agit alors de la grande majorité de la population), ne peuvent rien acheter. Nous pouvons cependant faire l'hypothèse que des accords entre les buralistes et la population juive soient réalisés (comme le fait de payer le jour suivant...). Dans tous les cas, il semblerait que l'action directe de la population dans cette affaire ne soit pas souhaitée, au moins par le président de la communauté : « *Monsieur le Président demande donc le statut quo et prie l'assemblée de ne pas remuer cette affaire.⁴¹⁷ »* Cette demande se réfère aux rapports avec les non juifs et plus spécifiquement avec les autorités (politiques ou médiatiques). Nous pouvons supposer que le but est que la population s'abstienne d'intervenir, ce qui pourrait desservir la communauté dans un contexte marqué par l'antisémitisme. Une fois que nous avons mis en évidence les représentations qui ont contribué à l'élaboration de ce projet, et les individus qui en sont porteurs, il est nécessaire de se demander comment ce discours est perçu et reçu par le reste de la communauté.

416 *Ibid.* p. 121.

417 *Ibid.*

B) Le regard du reste de la communauté juive sur ce projet : la menace d'une double trahison ?

Le recours à la presse vu comme une première trahison...

La crainte et la gêne semblent être les principales réactions de la communauté face à cette polémique. Le fait que la question du cimetière déborde largement la sphère communautaire pour se retrouver débattue en public gêne et perturbe une partie des acteurs. En effet, la question est traitée dans au moins deux grands journaux de Bône : *La Gazette Algérienne* déjà mentionnée, mais aussi *La Liberté de Bône*⁴¹⁸. Qui plus est, l'initiative est soutenue directement par le maire de la commune, Jérôme Bertagna, et ses adjoints : M. Legendre et M. Marchis. Il est même précisé que : « *Certain conseiller municipal (...), nous a assuré aussi de son concours et se tient prêt à souscrire pour donner le bon exemple et faire cesser au plus tôt cet état de choses regrettable auquel il compatit, bien que n'appartenant pas à notre religion*⁴¹⁹. » La médiatisation de l'affaire s'accompagne d'une dimension moralisatrice qui reprend même les clichés de l'époque d'union et de solidarité à toute épreuve des israélites. Les juifs sont considérés exclusivement sur le plan communautaire.

Cette situation entraîne des réactions hostiles au sein de la communauté, en particulier lors de la réunion exceptionnelle qui a lieu à ce sujet dans les locaux du Talmud Thora :

« Après s'être élevé contre la conduite de ceux qui firent tant de bruit autour de cette question en la soulevant par la voie de la presse, en mettant à nu, sous les yeux des indifférents, de ceux qui n'appartiennent pas à notre culte, nos affaires les plus sacrées (telle que la question du cimetière)⁴²⁰ »

Cet élément est particulièrement révélateur des relations entre les communautés : une coexistence sans interférence au niveau des pratiques, ou des rites, en particulier lorsqu'ils sont imprégnés de sacralité. Les non juifs ne sont pas ici qualifiés de concitoyens (comme c'est le cas parfois), mais bien « *d'indifférent* » ou « *ceux qui n'appartiennent pas à notre culte* », impliquant une étrangeté radicale, irréductible. En cantonnant le problème dans le domaine religieux (avec la référence au culte), et non civil, la question redevient purement communautaire. Nous pouvons faire l'hypothèse probable que cette situation s'explique en grande partie par le climat antisémite qui règne en Algérie à la fin du XIXe siècle impliquant une méfiance extrême vis à vis de la presse. Dans les comptes

418 Dans un article du 30 mai 1891 de *La Gazette algérienne*, Léon Lampronti remercie *La Liberté de Bône* qui : « *a bien voulu (...) nous prêter son concours pour porter à connaissance de la population israélite de Bône, l'œuvre que nous avons entreprise en vue de la construction d'un mur d'enceinte pour le cimetière.* »

419 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 23 mai 1891, 1891/05/23 (A7,N49).

420 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit, p. 121.

rendus de l'association culturelle, cette idée est bien présente lorsque par exemple M. Lampronti est accusé de « *jeter la communauté* » dans une « *situation critique* » à cause de la médiatisation qu'il a donné à l'affaire. La presse est en effet très directement mise en accusation dans les propos du président de la communauté, Isaac Salfati qui encourage à se protéger contre : « *le mal qui commence grâce au journalisme à nous ronger et que nous aurons plus tard, grande peine à nous en défaire.*⁴²¹ » Nous pouvons retrouver une telle méfiance vis à vis de la presse, et plus généralement à l'encontre des autorités civiles, à travers un exemple antérieur, le 9 novembre 1888. Un certain Jacob Toubiana, membre de la commission administrative est agressé verbalement dans son magasin par Haïm Cohen (lui aussi membre de la commission). Le président de la commission met en avant que Jacob Toubiana serait en droit de porter plainte devant les autorités civiles : « *mais devant le scandale que cette malheureuse affaire ne manquerait pas de produire surtout par la plaidoirie des avocats en ce moment où l'antisémitisme tend à s'enraciner dans notre localité, nous avons engagé vivement M. Toubiana à ne [pas] porter plainte...*⁴²² » déclare Isaac Salfati. Nous avons ici une preuve de la pression antisémite qui s'exerce au point de modifier le recours à la justice. Il est important de souligner que les autres membres de la commission sont d'accord avec la position de leur président résumée comme suit : on doit « *Laver son linge sale en famille et ne pas immiscer les étrangers autant que possible au sein de nos communautés.*⁴²³ » Nous retrouvons comme précédemment l'idée « *d'étrangers* » pour qualifier les non juifs. Dans tous les cas, lorsque l'influence extérieure est perçue comme indésirable, la notion « *d'étranger* » est mobilisée, dans le but de se différencier et de réaffirmer les barrières communautaires.

Ainsi, il est impossible de parler des barrières communautaires sans mentionner l'hostilité extérieure toujours très prégnante, qui contribue largement à maintenir cette séparation. Nous comprenons alors aisément que face à ces tensions, il s'ensuit un appel à l'unité au sein de la structure communautaire, comme l'exprime très bien M. Veil, membre de la commission administrative lors de la réunion du 7 juin 1891 : Il « *fait appel à la concorde, à la solidarité qui doivent toujours exister entre Yhoudim...*⁴²⁴ ». Il est intéressant de noter que dans l'ensemble des comptes-rendus de la commission administrative, nous ne rencontrons que très rarement des mots en arabe ou en hébreu en caractères latins, en particulier lorsqu'ils ont une traduction claire en français. Or ici, M. Achil Veil, utilise le terme *Yhoudim*, c'est à dire juifs en hébreu, avec qui plus est une majuscule, pour désigner une population appelée traditionnellement les « *israélites* » en référence aux fidèles d'une religion particulière. Ainsi, même dans les termes utilisés il est possible

421 *Ibid.* p. 123.

422 *Ibid.* p. 116.

423 *Ibid.* p. 117.

424 *Ibid.* p. 123.

de noter cette volonté de cohésion interne en réaction à une ouverture jugée dangereuse pour la communauté. A partir de cette réunion, le projet est donc réintégré à la sphère communautaire, et la presse s'en détourne, nous privant dans le même temps d'une précieuse source d'information.

Le soupçon d'une seconde trahison : le cimetière une question sacrée...

Mis à part le rapport à la presse que nous venons de mettre en évidence, un autre questionnement plus profond et certainement plus problématique apparaît. Il s'agit de la question des concessions, en particulier de leur durée. Le problème est soulevé dans un article de *La Gazette algérienne* du 3 juin 1891 dans la rubrique « cimetière israélite » en seconde page du journal :

« Certain mauvais esprit fait courir le bruit auprès de ses coreligionnaires que si, par malheur, la souscription pour la construction du mur d'enceinte du cimetière israélite réussissait, la Commune profiterait de son intervention, c'est à dire du versement de subvention (...), pour s'emparer du cimetière et le rendre communal, avec les mêmes us et coutumes que pour les cimetières catholiques.⁴²⁵ »

Mise à part le fait que cette peur se nourrit du flou juridique entourant le statut des cimetières, comme nous l'avons déjà souligné, la peur d'une reprise en main par la commune de pratiques relatives au sacré, aux prescriptions religieuses, inquiète profondément la communauté juive. M. Lampronti met en avant que le cimetière est déjà propriété de la commune, et assure dans le même article que : « *La Commune n'interviendrait en rien, relativement aux us et coutumes, inhumations, etc, etc.* », mais les craintes demeurent. Il est alors nécessaire d'explicitier les racines de ces appréhensions. Nous avons déjà souligné que le judaïsme donne une place très importante aux pratiques de deuil et de respect vis à vis des morts. Ce respect se traduit à travers un ensemble de rites vis à vis du corps du défunt, rites qui sont l'apanage de la *Hevra Kadisha*, confrérie composée de bénévoles (ou alors de personnes rémunérées par l'ensemble de la communauté), chargés de veiller le défunt, de réaliser les rites purificateurs⁴²⁶, et de vêtir le corps du costume mortuaire. Le rabbin Joseph Stora souligne le caractère méritoire de la *Hevra*⁴²⁷ de Bône : « *...de toutes les institutions, celle qui accuse le plus de persévérance, et d'énergie et n'a jamais trahi le moindre symptôme de défaillance, c'est celle de la Hobra (corporation funèbre).* » Le rabbin Stora poursuit en mettant en avant le dévouement de ces personnes :

« La mort une fois constatée, les Habirims se distribuent les rôles. Les uns creusent la fosse et sacrifient souvent une nuit à ce travail pour concilier certaines exigences religieuses, les

425 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 3 juin 1891, 1891/06/03 (A7,N52).

426 Le corps est lavé et tous les orifices sont bouchés pour éviter que l'air n'entre.

427 Terme qui apparaît sous la forme de « *Hobra* », du fait de la prononciation particulière des populations de la région.

autres préparent le linceul et soumettent le corps du défunt à des ablutions multiples.⁴²⁸ »

Les exigences religieuses mentionnées font probablement référence au fait que le corps doit être enterré dans les 48 heures qui suivent le décès. Le fonctionnement de cette confrérie implique donc l'idée d'une égalité devant la mort. De même, le cercueil devait être le même pour tous, que la personne soit riche ou pauvre. Surtout, toute exhumation est strictement interdite, sauf dans le cas d'un transfert du corps en Terre Sainte ainsi que le rapporte le Shoulkhan Aroukh (Yoreh Deah, titre 365, §5) :

« Lorsqu'un cimetière est plein, et qu'il n'est pas possible d'en ouvrir un autre, on peut couvrir les anciennes sépultures en y superposant des terres, de manière à laisser entre l'ancienne sépulture et la nouvelle une différence de six palmes, qui équivalent à environ 525 millimètres. S'il arrive qu'on ouvre une sépulture et qu'on rencontre des ossements, il est permis de les descendre soigneusement plus bas, mais c'est une mesure extrême (...). Les pierres tumulaires ou les tombes ne peuvent être employées à un autre usage.⁴²⁹ »

Ce respect extrême vis à vis des restes humains n'est pas partagé par le catholicisme, et encore moins par les autorités civiles de la IIIe République qui sont confrontées à un manque de place en particulier en métropole tout au long du XIXe siècle. Plus précisément, nous connaissons à travers la presse le fonctionnement du cimetière catholique de Bône. En effet, dans un article de *La Gazette Algérienne* du 10 juin 1891, le premier adjoint, un certain M. Marchis, explicite le système des concessions dans le cimetière chrétien :

« Les catholiques et les protestants sont (...) enterrés soit dans des concessions à perpétuité ou temporaires, soit dans la fosse commune, selon qu'ils appartiennent ou non à des familles aisées ou que ces familles consentent à faire pour eux quelques sacrifices.⁴³⁰ »

Il précise que les concessions temporaires s'échelonnent de 15 à 30 ans, alors que les corps restent seulement 5 ans dans les fosses communes, après quoi il est très difficile de savoir où sont entreposés les corps. Et il s'avère que : *« ...ceux qui sont enterrés dans la fosse commune représentent au moins les neuf dixièmes des décédés.⁴³¹ »* Nous pouvons nous interroger sur ce que cet état de fait nous apprend sur le statut économique de la majorité de la population bonoise : peut on en déduire une prédominance écrasante des classes modestes, ou bien faut-il aussi envisager selon les termes du premier adjoint un choix délibéré de la part des descendants ? Dans tous les cas, cette situation tranche radicalement avec les pratiques en cours dans les cimetières israélite et

428 AIU, Rabbin Joseph Stora, « Mémoire sur la communauté israélite de Bône », dans : *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit, p. 60.

429 Rapporté dans : Hidiroglou Patricia, *Rites funéraires et pratiques de deuil chez les juifs en France : XIXe-XXe siècles*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, p. 104.

430 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 10 juin 1891, 1891/06/10 (A7,N54).

431 *Ibid.*

musulman : « ...les indigènes musulmans et les israélites sont enterrés sans distinction aucune dans des terrains dont ils ne peuvent jamais ni être enlevés ni être déplacés.⁴³² » souligne le premier adjoint qui milite pour une disparition des fosses communes et mêmes des concessions temporaires comme nous le verrons par la suite. Ce fonctionnement était déjà décrit par le rabbin Joseph Stora en 1881 : « *Le cimetière israélite de Bône appartient en toute propriété à la communauté, les indigents y acquièrent leur place gratis, le taux des classes plus ou moins aisés varie de 25 à 300 francs. La honte de la fosse commune n'a jamais été connue des Israélites de Bône.*⁴³³ »

Ainsi, nous comprenons mieux les craintes de la communauté juive de Bône dans la mesure où la mise en adéquation hypothétique des pratiques juives et européennes reviendrait à remettre en cause la sacralité du corps et dans le même temps le principe d'égalité devant la mort : deux éléments centraux dans la tradition juive.

C) Les deux sens du processus d'acculturation

Un processus d'acculturation? Le modèle israélite, inspirateur d'une réforme communale ?

Il est alors particulièrement intéressant de déplacer la focale et de se positionner du côté européen, et plus particulièrement au niveau de la municipalité. Il est fort étonnant de constater que cette affaire a eu des répercussions au niveau de la commune, avec une remise en question du fonctionnement des concessions, en particulier de leur caractère particulièrement inégalitaire comme nous l'avons déjà appréhendé à travers les propos de Monsieur Marchi rapportés dans l'article de *La Gazette Algérienne* du 10 juin 1891 qui interroge ce principe : « *Pourquoi cette inégalité après la mort?* » Il met en avant qu'il n'y a pas de problème de place à Bône, avec une extension possible vers l'ouest sans véritable limite, et que la question du coût des concessions peut être résolu, sans perte sèche pour la commune, en mettant en place un tarif progressif, en augmentant le coût sur les plus aisés. Son projet de résolution est le suivant :

« *Je vous propose donc qu'à l'avenir :*

1° Il ne sera plus procédé dans les cimetières catholique et protestant de Bône, à aucun enlèvement ou déplacement d'ossements.

2° Que le prix du mètre carré des concessions particulières à perpétuité sera élevé à 300

432 *Ibid.*

433 AIU, Rabbin Joseph Stora, « Mémoire sur la communauté israélite de Bône », dans : *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit, p. 61.

*francs.*⁴³⁴ »

Ce projet semble clairement s'inspirer du modèle du cimetière israélite tel qu'il a été décrit précédemment par le rabbin Joseph Stora : c'est à dire une progressivité des tarifs permettant une égalité de fait devant la mort. Qui plus est, il est intéressant de remarquer comment se combinent ici des pratiques répondant à des principes dits universaux, et de l'autre des rites plus spécifiques. En effet, alors que le principe d'égalité qui entre en jeu ici, est conçu comme un élément universel, découlant de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, base (au moins théorique) de la IIIe République, le respect exacerbé des ossements humains est davantage imprégné de sacralité, voire même de mystique (avec en particulier la question de la résurrection des morts). Or, ici nous voyons comment dans la proposition du premier adjoint (avec en particulier l'interdiction de déplacer les ossements) ces deux dimensions se télescopent, d'une manière comparable à la loi juive ou musulmane. Dans une approche plus pratique, il est intéressant de remarquer que le prix au mètre carré en cours dans la communauté juive pour les concessions des plus aisés est de 300 francs (Selon les dires de Joseph Stora : « *le taux des classes plus ou moins aisées varie de 25 à 300 francs* », et le terme « taux » laisse penser qu'il s'agit d'un prix au mètre carré), soit le prix prévu par le premier adjoint pour les classes supérieures. Cet élément semble confirmer l'influence notable des pratiques de la communauté juive pour cette question vis à vis du reste de la commune.

Si nous avons davantage d'éléments, il serait nécessaire d'interroger de façon plus systématique l'influence des communautés juives (et musulmanes) sur les pratiques des Européens. Cependant, la faiblesse des sources ne nous permet pas d'en tirer des conclusions plus générales.

Modernisation matérielle et acculturation :

Du fait de l'insuffisance des sources dans la suite de la période, nous ne savons pas exactement si le projet de construction d'un mur d'enceinte a réellement été mené à bien, mais il semblerait que la réponse soit positive. Le premier mars 1893⁴³⁵, un musulman est embauché comme gardien du cimetière israélite, ce qui était aussi une revendication de la campagne de Léon Lampronti. Dans le compte-rendu de l'association culturelle israélite du 17 juin 1923, il est question de : « *reconstruire le rempart*⁴³⁶ » endommagé par le temps. Par la suite le cimetière israélite ne semble plus être l'objet de préoccupation, si ce n'est en 1923-1924 avec un projet d'agrandissement et de restauration. Il est d'ailleurs frappant de remarquer qu'une certaine Mlle Lampronti, probablement la fille de Léon Lampronti⁴³⁷ se bat pour ouvrir une collecte dans le but de restaurer le

434 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 10 juin 1891, 1891/06/10 (A7,N54).

435 *Ibid.* p. 138.

436 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit, p. 383.

437 *Ibid.* p. 420.

cimetière. Il semblerait que ce projet aboutisse puisque le 10 novembre 1925, d'importants travaux de rénovation sont enclenchés, avec la construction d'un mur de soutènement de 1m50 autour d'une surface de 3000 mètres carrés⁴³⁸.

Plus globalement, il est important de replacer cet épisode dans un mouvement général de modernisation matérielle, en particulier tout ce qui a trait au culte. La présente polémique a eu des répercussions directes sur le projet de restauration de la synagogue de Bône qui prend forme en 1893. En effet, dans la lettre du lecteur (anonyme) publiée dans la *Gazette algérienne* le 16 mai 1891, après avoir parlé du cimetière, ce dernier s'attaque dans le même esprit à la question de la synagogue : « *Comment voulez vous qu'on aille se recueillir dans notre synagogue? Elle menace ruine, d'après les dires d'architectes experts comme monsieur Magliulo entre autres, qui mérite qu'on lui accorde toute confiance*⁴³⁹ ». Or nous savons que la restauration des synagogues était un moyen de modernisation employé par les autorités françaises et le consistoire. En effet, la présence française donne la possibilité aux juifs d'avoir de nouveaux lieux de cultes, après avoir largement détruit nombre d'anciennes synagogues suite à l'aménagement colonial de l'espace urbain algérien. Entre 1845 et 1905 ce sont plus de vingt nouvelles synagogues qui ont été construites par des architectes d'État avec l'autorisation de l'administration⁴⁴⁰. Auparavant, la plupart des synagogues étaient de simples maisons privées ne se détachant pas du reste de la ville. Les propriétaires de ces oratoires privés ont une autorité très importante et forment de véritables poches de résistance dans l'expansion des idées dites modernisatrices. En effet, ces personnes supervisent totalement le déroulement du culte, et elles perçoivent même les recettes de la vente des *mitsvot*. Nous comprenons dès lors que la construction ou même la restauration de synagogues à travers le consistoire implique un contrôle du culte par trois canaux principaux. Tout d'abord, ces travaux liaient la communauté aux autorités civiles à travers des demandes d'autorisation voire même une aide financière. De plus, cela impliquait a posteriori un contrôle accru des recettes et des dépenses de la synagogue ainsi qu'un droit de regard sur les ministres du culte. La reconstruction des lieux de culte respecte des normes précises sous la direction du consistoire : il s'agit donc d'un instrument visant à la modernisation du judaïsme algérien. La construction de synagogues coïncide avec l'entrée des juifs dans la cité. Mais les juifs ne passent pas pour autant du côté du colonisateur comme en témoigne l'architecture moresque qui est privilégiée⁴⁴¹. Ces travaux permettaient souvent une modernisation du culte avec par exemple la construction de véritables galeries pour les femmes. L'objectif général pour les autorités consistoriales était aussi de rendre au culte israélite une certaine

438 *Ibid.* p. 443.

439 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette Algérienne*, 16 mai 1891, 1891/05/16 (A7,N47).

440 Assan Valérie, « Les synagogues dans l'Algérie coloniale du XIXe siècle », *Archives Juives*, 2004/1 Vol. 37, p. 71.

441 *Ibid.*

dignité aux yeux des autres religions. Le grand rabbin Isidor déplorait en 1883 l'aspect misérable d'un grand nombre de synagogues : « où rien n'annonce la majesté des lieux saints, ni les manifestations éclatantes du sentiment religieux⁴⁴² » Il est intéressant de relever que nous retrouvons cette perspective dans les travaux relatifs à la synagogue de Bône. Ainsi, le 24 août 1887, la proposition du président (Isaac Salfati) de carreler en marbre la cour de la synagogue vise à donner à l'édifice religieux un meilleur aspect : « Le carrelage (...) relèvera l'Édifice et lui donnera un aspect des plus imposants et des plus convenables⁴⁴³ ». Ou encore, le 12 mars 1893, le projet de construire un dôme à la place du plafond de la synagogue est décrit comme suit : « ...prenant naissance à un mètre environ au dessus de colonnes et donnant un aspect grandiose à l'Édifice⁴⁴⁴ ». Dans tous les cas, le but visé est de redonner au lieu de culte une certaine majesté. Cette évolution s'incarne aussi dans un soin plus important apporté à l'hygiène et à la propreté du lieu comme en témoigne cette proposition du 19 mars 1893 : « Monsieur le Président propose à la commission la suppression des cabinets d'aisance du rez de chaussée, en ajoutant qu'au point de vue de la propreté et de la bonne tenue des locaux affectés à la prière, il conviendrait de ne plus les laisser exister à proximité de la grande salle...⁴⁴⁵ » Ce processus a très certainement contribué au télescopage au sein des représentations entre la pureté religieuse et l'hygiène. Nous trouvons cet amalgame après la seconde guerre mondiale dans les entretiens menés par Joëlle Allouche-Benayoun qui met en évidence l'abandon des *mikvaot* suite à la généralisation des salles de bain particulières⁴⁴⁶. Enfin, en parallèle, on peut noter une modernisation régulière des sources d'énergie dans le Temple. Le 12 mars 1893, à l'occasion d'importants travaux de restauration de la synagogue, M. Parienti propose d'instaurer l'éclairage au gaz de la synagogue, proposition qui n'est pas sans soulever des débats : « Cette proposition donne lieu à une discussion qui consiste à savoir si, dans les Temples Israélites l'usage du gaz est défendu ou non. M. M Salfati, Valensi et Frazo ont assuré qu'en France les synagogues sont généralement éclairés au gaz, et que conséquemment le temple de Bône peut parfaitement imiter les édifices religieux de la métropole...⁴⁴⁷ » Bien que nous n'ayons que peu de questionnement de ce type, nous pouvons faire l'hypothèse que la modernisation matérielle soulève de nouveaux problèmes de *halakha* (loi juive). Ici, de façon symptomatique, c'est l'exemple du judaïsme métropolitain qui est mis en avant, montrant par la même la force de son influence. Finalement, en 1920 l'éclairage à l'électricité est introduit suite à une proposition du 23 septembre 1919 car l'odeur du gaz est devenue gênante pour les fidèles⁴⁴⁸. En bref, l'ensemble de

442 Shwarzfuchs Simon, « Le rapport Isidor », *op. cit.* p. 67-68.

443 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, *op. cit.* p. 79.

444 *Ibid.* p. 136.

445 *Ibid.* p. 143.

446 Allouche-Benayoun Joëlle, Doris Bensimon, *Les juifs d'Algérie : mémoires et identités plurielles*, Éd. Stavit, Paris, 1998, 433 p.

447 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, *op. cit.* p. 137.

448 *Ibid.* p. 286.

ces exemples nous montre que bien plus que des questions purement matérielles, l'enjeu central réside dans la restauration de la dignité du culte israélite qui passe en partie par l'architecture et l'amélioration des techniques d'éclairage.

Ainsi, cet épisode est révélateur à plus d'un titre. Il révèle la présence de points de contact et de zones d'influences réciproques entre les communautés. Il semblerait que ces points de passage s'incarnent le plus souvent dans des personnes au carrefour d'identités multiples, du fait de leur position sociale, ou plus rarement à cause d'alliances matrimoniales en dehors du groupe d'origine. Nous avons donc la confirmation que les coutumes des juifs de Bône sont jugées à l'aune des critères de respectabilité et de dignité consubstantiels à l'accès à la citoyenneté. Cependant, l'influence peut aussi s'exercer du groupe dominé en direction du groupe dominant. Ce qui est frappant ici, c'est que nous n'avons pas affaire à des candidats à la naturalisation (comme les cas traités par Laure Blévis), mais à des Français qui doivent a posteriori faire la preuve de leur adéquation avec le modèle colonial. Si les normes matérielles sont un support privilégié de ce type de crispations, nous retrouvons des logiques similaires à travers les alliances matrimoniales.

2. Le mariage : à la croisée du monde religieux et de la sphère citoyenne

La cérémonie du mariage cristallise à la fois le rapport aux traditions, et par extension au monde musulman, et le rapport à la modernité. Le mariage dans la religion juive est un commandement divin qui s'applique à tous. Il est régi par des règles précises, et s'inscrit dans un temps normé. Le mariage, en lien direct avec la citoyenneté pour les juifs d'Algérie, semble aussi s'accompagner d'une exigence de respectabilité véhiculée par les autorités coloniales. Cet exemple nous a donc paru particulièrement pertinent pour poursuivre cette partie sur les manifestations de la « dignité républicaine » à l'échelle communautaire.

A) Le mariage et la citoyenneté : l'exigence de dignité

a) Un enjeu central dans le cadre de l'accès à la citoyenneté

Le mariage devient un enjeu central pour les juifs d'Algérie suite à l'accès à la citoyenneté française pour deux raisons principales : le rejet de la polygamie, et de la répudiation qui étaient déjà très rares parmi la population juive de l'époque, et la célébration obligatoire de mariage civil en plus de la cérémonie religieuse. La forme de l'union matrimoniale est considérée comme un élément central dans l'accès à la citoyenneté⁴⁴⁹. La séparation entre citoyenneté et nationalité instaurée par le Sénatus consult de 1865 repose en grande partie sur des problématiques matrimoniales. La justification mise en avant est bien l'incompatibilité de la polygamie, ainsi que de la répudiation, autorisées par les lois islamique et mosaïque, avec la citoyenneté française. L'accès à la citoyenneté implique donc obligatoirement le renoncement à ces pratiques⁴⁵⁰. Ainsi, pour Judith Surkis : « *citoyenneté française, respect du droit français et mariage monogame et indissoluble étaient intimement liés.*⁴⁵¹ ». Pour les juifs, la situation est paradoxale dans la mesure où les tribunaux rabbiniques disparaissent en 1845, et ce sont des magistrats français qui doivent appliquer la loi mosaïque pour les questions matrimoniales jusqu'en 1870. Il s'ensuit une superposition de différents droits qui laissent de nombreux vides juridiques, entraînant des situations complexes (par exemple

449 Judith Surkis, « Propriété, polygamie et statut personnel en Algérie coloniale, 1830-1873 », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 41 | 2010.

450 *Ibid.* p. 27.

451 *Ibid.* p. 28.

le fait qu'un époux refuse de donner le divorce à sa femme sous prétexte que le code civil n'autorise pas le divorce). Il en découle une situation particulièrement troublée du point de vue des autorités coloniales : « *Vers la fin des années 1860, les juristes comme les journalistes en viennent à décrire les pratiques maritales des juifs algériens comme une menace grave à 'l'ordre public'. Si le code civil accordait des droits aux femmes, notamment en matière d'héritage, il était également invoqué par de nombreux hommes juifs en cas de divorce.*⁴⁵² » Ce trouble juridique a aussi contribué à l'octroi de la citoyenneté française aux juifs d'Algérie en octobre 1870. Dès lors, les pratiques hétérodoxes, qui étaient cependant très minoritaires, en particulier pour la polygamie, ont été combattues. La forme du mariage dans la législation civile joue donc le rôle de porte d'accès à la citoyenneté française. Ce lien n'est pas seulement présent dans les textes de droit : il imprègne aussi la presse, et les débats sur le bien fondé de la naturalisation en masse des juifs d'Algérie, dans un contexte de montée de l'antisémitisme. Dans un article intitulé « Les juifs » daté du 29 juin 1892, du journal *La Gazette algérienne*, relativement philo-sémite, le journaliste revient sur les différents arguments mobilisés pour justifier ou au contraire délégitimer l'émancipation, et plus particulièrement le décret Crémieux. Il met en avant que le rapprochement des populations est en cours, en particulier au niveau des mœurs : « *Les coutumes israélites et notamment celles qui touchent au mariage ne différant pas trop ouvertement des nôtres, nos législateurs ont pu (...) émanciper à leur tour les juifs de la colonie*⁴⁵³. »

Deux dimensions coexistent encore au sein des représentations : d'un côté le mariage juif fantasme de l'orientalisme européen qui relègue les coutumes juives du mariage dans l'espace culturel du monde arabo-musulman, et en même temps l'idée selon laquelle il n'existerait plus de véritables différences entre le mariage chrétien et le mariage israélite, rendant possible la naturalisation des juifs.

b) Les pratiques matrimoniales prohibées par la loi civile : rares et stigmatisées

Afin de respecter ces exigences, la circulaire du consistoire du 5 novembre 1872 impose l'obligation des mariages civils et l'interdiction pour les rabbins « locaux » de célébrer des mariages au risque de violer un article du code civil : « *usurpation des fonctions religieuses* ». Il semble que ce dernier impératif soit assez bien respecté, même dans le département de Constantine marqué par la force des traditions. C'est en tout cas ce que nous laisse penser cet extrait d'une lettre datée du 9

452 *Ibid.* p. 40.

453 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette algérienne*, 29 juin 1892. [1892/06/29 \(A8.N52\)](#)

décembre 1872, du consistoire de Constantine au consistoire central rapporté par Robert Attal : « Une lettre pastorale en hébreu-arabe avait été envoyée aux synagogues dès novembre 1870 pour avertir nos coreligionnaires de leur nouvelle situation. Ainsi les mariages religieux sans mariages civils sont exceptionnels, ce qui montre que la loi a été bien comprise⁴⁵⁴ ». Cet échange fait donc suite à la circulaire obligeant le mariage civil, et l'information semble avoir été transmise à la population avec succès. Dans le même temps, une pression de la part de la société ambiante semble s'organiser contre les déviants : « Cependant lorsque se célèbre un mariage religieux sans mariage civil, les tribunaux s'empressent de poursuivre les rabbins, les époux, les témoins pour nuire, par antisémitisme⁴⁵⁵. » Il est vrai que certains rabbins indigènes, et les élites laïques ont largement encouragé, bien avant l'accès à la citoyenneté, leurs coreligionnaires à contracter un mariage civil.

A travers les différents dossiers de naturalisation dépouillés, la question de la polygamie revient de façon récurrente. Au tout début de notre période en 1869, le rabbin Parienti qui dirige alors la communauté juive de Bône rédige des certificats de monogamie (au moins deux) pour les personnes qui demandent la naturalisation. Ce certificat précise dans un premier temps la situation matrimoniale du postulant. Puis intervient une formule attestant de la véracité des faits décrits : « J'atteste en outre que le sieur dit (...) n'a jamais épousé d'autres femmes que la dame (...) précitée et qu'il ne l'a jamais divorcée ni répudiée.⁴⁵⁶ » Il ne faut pas oublier que le divorce est alors prohibé par la loi civile. Par la suite, les enquêtes relatives au statut matrimonial persistent, mais l'attention ne se focalise plus sur la question de la polygamie mais sur la « moralité » du postulant en général.

A travers les *responsa* du rabbin Jacob Parienti, nous pouvons constater la facilité avec laquelle une union pouvait être contractée. Par exemple en 1869⁴⁵⁷, un certain Messaoud donne une pièce d'or en dépôt (dans le cadre de la gestion d'un commerce) à une jeune fille et il lui dit sous forme de blague : « c'est pour le mariage ». Mais il s'avère que cette boutade est prise très au sérieux par le jeune homme alors même que ce dernier est déjà mariée et a plusieurs enfants. Les protagonistes demandent donc au rabbin Jacob Parienti si la jeune fille est réellement mariée selon la loi juive⁴⁵⁸.

Dans la communauté juive de Bône, nous n'avons que deux références à des mariages dits illicites après 1870. Lorsque de tels cas d'infraction à la loi française se présentent, les responsables communautaires ont des réactions très fermes. Les unions devant des personnes « civiles », dans l'absolu autorisées dans le judaïsme dans la mesure où elles sont juives et connaissent les lois régissant le mariage, sont aussi interdites. Ainsi, le 12 mars 1893 il est rapporté que :

« Il est également fait connaissance d'une plainte faite contre le sieur Mardochee Lellouch

454 Attal Robert, *op cit.* p. 47.

455 *Ibid.*

456 AN. BB/1133/B, Naturalisation par décret en date du 27 novembre 1869.

457 Parienti Jacob, *Sheerit Yaakob, recueil de sermons, novellae et responsa...* *op. cit.* p. 356.

458 Nous n'entrons pas dans les détails de la réponse qui se réfèrent à de nombreuses autorités rabbiniques, souvent de Tunisie.

parce qu'il s'est permis de prendre sur sa responsabilité de marier la femme Baya Bent Liaou Lévy. L'acte qu'il a commis étant contraire aux lois Françaises et pouvant entraîner de fâcheuses conséquences, la commission administrative estime que pour donner un exemple et éviter le retour de pareilles actions, qu'une punition sévère lui soit infligée, telle que le retrait de tout secours pendant un mois.⁴⁵⁹ »

Nous ne connaissons pas la profession de Mardochée Lellouch, mais la mention d'un secours financier régulier, nous laisse penser qu'il fait parti des indigents. Il se pourrait que se soit un érudit, mais peut être pas un « rebbi » auquel cas ce titre aurait été mentionné. Le mariage a très probablement été célébré à domicile, comme c'était souvent le cas jusque dans les années 1870.

Plus que les unions illicites, qui comme nous pouvons le constater sont très rares à la fin du XIXe siècle, les autorités communautaires tendent à instaurer des règles de bienséance.

c) Les festivités du mariage encadrées par des règles de bienséance

Une fois dépassé le caractère purement législatif, il est intéressant de constater que les responsables communautaires réglementent les festivités autour des mariages. Suite à un mariage très animé, un règlement est pris pour encadrer ces pratiques. L'événement a d'autant plus de répercussions qu'il est principalement le fait d'un rabbin local. Il est rapporté comme suit dans le compte rendu du 25 décembre 1887 :

« Un membre déplore la conduite scandaleuse du Sr. Azziz, Rabbin, à l'occasion du mariage de Rebbi Chebtai pendant la promenade de nuit. Le Rabbin Azziz dans un état peu convenable pour son caractère s'était complètement oublié. Propose de lui infliger une punition en rapport avec sa conduite. La commission (...) pour éviter le retour de semblables faits inflige une retenue de solde de 10 F au Sieur Azziz, équivalent à la moitié de son traitement⁴⁶⁰. »

Nous ne savons malheureusement pas exactement ce qu'il s'est passé durant cette nuit, mais il semblerait que les agissements du rabbin aient gêné. Le rabbin travaille pour la commission administrative, qui lui inflige une retenue de salaire de 50% sur une paye déjà bien faible.

Il s'ensuit la promulgation d'un règlement dès le 29 décembre 1887, qui encadre les festivités autour du mariage : « Art. 1er Il est expressément défendu à nos coreligionnaires de Bône (...) de parcourir les rues avec de la musique et des flambeaux à l'occasion des mariages ou autres, à des heures indues ». Ce règlement est particulièrement intéressant et révélateur de l'état d'esprit des

459 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit., p. 138.

460 *Ibid.* p. 89.

dirigeants de la communauté (et nous pouvons supposer d'une partie de la population juive bônoise en cette fin d'année 1887). Le regard de l'autre est alors omniprésent, en particulier dans l'énumération des raisons qui ont conduit à une telle mesure :

« Vu le mécontentement légitime de nos concitoyens européens, des promenades nocturnes au son de la musique faites par nos coreligionnaires à l'occasion des mariages .

Vu le scandale qu'occasionnent toujours ces manifestations bruyantes sur la voie publique.

Vu les protestations élevées par les journaux de la localité dont il importe de tenir compte...⁴⁶¹ »

Les principales raisons mobilisées sont donc la gêne occasionnée vis à vis du reste de la population et le regard dépréciateur de la presse, intégrant le regard des Européens. Plus encore, nous avons précédemment vu que la législation française avait établi un lien clair entre la citoyenneté et un type d'union particulier : indissoluble et monogame, et que cette correspondance était aussi présente dans la presse et dans l'opinion en général. Il s'avère, que cette relation entre citoyenneté et « respectabilité » de l'union matrimoniale a aussi été intégrée par les dirigeants communautaires :

« Considérant que la presse locale qui est l'écho de l'opinion publique et les lois du pays qui nous a adopté comme citoyen, réprouvant ces sortes de cérémonies qui donnent une triste idée de nos mœurs et nous déconsidèrent⁴⁶² ».

Après le constat d'indignité qu'inspire cette pratique festive, suit un second mouvement qui vise à dénier à cette coutume tout caractère religieux ou identitaire :

« Attendu que ces promenades à travers les rues avec musique et grand fracas, n'ont absolument rien de commun avec les cérémonies prescrites par notre religion, cérémonies qui se célèbrent dans l'intérieur de nos temples, d'une manière austère et par suite ne donnant aucune prise à la critique⁴⁶³ ».

Il s'agit donc d'une stratégie de défense qui vise à restaurer la dignité du culte israélite aux yeux de ses détracteurs. Plus profondément, le réel enjeu d'une telle mesure réside dans la justification de l'accès des juifs d'Algérie à la citoyenneté française dans un contexte marqué par l'antisémitisme.

Nous pouvons déceler un tel enjeu à travers les sanctions prévues à l'encontre de potentiels contrevenants : *« Article 2 : Toute infraction à cette mesure, sera punie de l'exclusion des cérémonies et du bannissement de notre société du contrevenant qui n'aura, sans aucune des circonstances qui marquent la vie d'un Israélite, rien à attendre de la communauté.⁴⁶⁴ »*

Il s'agit pratiquement d'une menace d'excommunication : la personne qui agit de la sorte n'a plus

461 *Ibid.* p. 88.

462 *Ibid.*

463 *Ibid.*

464 *Ibid.*

rien à voir avec le judaïsme, et s'exclut d'elle même de la communauté. Or, l'appartenance au culte israélite détermine directement l'accès à la citoyenneté française, en opposition à la religion musulmane. Dans ce cadre, l'exclusion de la communauté signifie aussi symboliquement l'impossibilité d'accéder à la citoyenneté française, et la relégation du côté de « l'indigène ».

Au début du XXe siècle, les pratiques étudiées précédemment (unions prohibées, cérémonies de mariage animées), se sont largement raréfiées à Bône. On n'en trouve plus trace ni dans la presse, ni dans les comptes rendus de l'association culturelle. Il s'avère que la plupart des interventions relatives au mariage visent à normer les cérémonies au sein de la synagogue. Pour ne prendre qu'un exemple, l'arrêté pris le 19 novembre 1911 vise à réguler le nombre de personnes appelées à lire la Thora pendant le chabbat qui suit un mariage⁴⁶⁵. Le but principal étant : « *d'éviter les discussions pendant l'office* », ainsi que les dissensions inhérentes au choix des personnes qui vont monter à la Thora :

« Le nombre de personnes appelés au Sépher à l'occasion d'un seul mariage est fixé à dix; dans ce chiffre sont compris le Cohen, le Lévy, le marié, et maftir. S'il y a deux mariages le même jour, le nombre des appelés est fixé à quatorze y compris le Cohen, le Lévy, le marié et maftir, et s'il y a trois ou plusieurs mariages, le nombre des appelés sera augmenté de quatre personnes pour chaque...⁴⁶⁶ »

La législation encadre donc la lecture de la Thora. Il est fait référence au Cohen et au Lévy dans la mesure où ces personnes sont appelées prioritairement à la Thora en souvenir de leur sacerdoce dans le Temple de Jérusalem. Une volonté de rationaliser le déroulement de l'office est perceptible. Cela s'accompagne d'une réaffirmation de l'autorité des rabbins dans le cadre de la synagogue :

« La commission après avoir délibéré décide qu'en principe aucun particulier ne doit donner des ordres dans le Temple, par conséquent les Hatan [fiancés] doivent remettre leur liste la veille et non pas prendre la direction du Sefer le samedi et que tout Hatan se refusant de remettre la liste la veille (...) ne fera monter au sefer que les pères des mariés...⁴⁶⁷ »

Après avoir interdit aux particuliers de célébrer des mariages, après avoir prohibé le mariage à domicile même par des rabbins, l'interdiction pour une personne « profane » de « donner des ordres » au sein de la synagogue en désignant directement les personnes qui doivent « monter » à la Thora s'inscrit dans une suite logique. Ce processus de centralisation de l'autorité contribue à la professionnalisation croissante de la fonction de rabbin. Plus largement, cela nous montre que les

465 Le nombre d'appelés à la Thora est plus important qu'à l'ordinaire le chabbat qui suit un mariage : le chabbat, il y a en général sept personnes appelées pour lire la Thora (8 avec le *maftir*). Dans le cas où il y en a plus, certains passages de la lecture hebdomadaire sont repris plusieurs fois afin de permettre à un plus grand nombre de personnes de « monter » à la Thora.

466 *Ibid.* p. 228.

467 *Ibid.* p. 227.

réglementations relatives à la bienséance se poursuivent dans l'intimité de la synagogue.

Ces différents exemples mettent en évidence le fait que le mariage, et les cérémonies attenantes se sont modifiés durant la période dans le sens d'une mise en conformité avec la norme coloniale de dignité/respectabilité. A l'intérieur même des lieux de culte loin du regard de l'autre, des transformations ont eu lieu dans ce sens, témoignant de la profonde intériorisation de ce regard. Les efforts de rapprochement aussi bien sur le fond (le type des unions) que sur la forme (le caractère et l'organisation des cérémonies) sont orchestrées par les autorités consistoriales, afin de s'éloigner au maximum de « l'indigène », de l'oriental, figure repoussoir de la modernité française. C'est d'abord au niveau de la collectivité que les juifs doivent légitimer leur accès à la citoyenneté a posteriori. La dimension communautaire est donc prépondérante, et nous pouvons alors nous interroger sur les répercussions de telles évolutions au niveau des pratiques religieuses à proprement parler.

B) Le mariage : comme indicateur des pratiques religieuses (1870-1940)

Un ensemble de rites entourent le mariage. Ces prescriptions sont issues de la loi religieuse et des traditions locales. Le mariage est enraciné dans le temps religieux. La date de la cérémonie du mariage (aussi bien le jour de la semaine, que le mois hébraïque), l'illustre amplement. En effet, d'après la loi juive, il n'est pas possible de se marier le samedi, en tout cas civilement, à cause de l'interdiction d'écrire en vigueur le chabbat : les mariés comme les témoins seraient donc dans l'impossibilité de signer en ce jour. Selon une prescription du *Talmud*, le mariage doit avoir lieu de préférence le mardi (car dans le récit de la Création, il est marqué deux fois le mot « bon » ce jour) ou le jeudi (cinquième jour de la semaine) afin qu'il soit sous le signe de la fertilité symbolisée par les poissons créés ce même jour dans la *Genèse*. En Afrique du Nord, les festivités du mariage traditionnel durent une semaine entière : du dimanche précédent le mariage au samedi soir suivant⁴⁶⁸. Entre le 23 Nissan et le 17 Iyar (au printemps : avril-mai)⁴⁶⁹ ainsi qu'entre le 17 Tamouz et le 10 Av (en été : juillet, début août)⁴⁷⁰, les mariages sont interdits pour les Séfarades (quelques différences apparaissent avec les Ashkénazes). Ces deux périodes sont caractérisées par des manifestations de deuil. Une difficulté apparaît dans ce cadre : nous disposons seulement de la date du mariage civil (par le biais des actes de mariage) et non du mariage religieux. Or, Cyril Grange⁴⁷¹ met en évidence qu'en général à Paris à la fin du XIXe siècle, mariages civils et religieux sont séparés de quelques jours, pratique d'abord répandue au sein de la grande bourgeoisie parisienne. Cependant, à Bône le contexte est fort différent : la grande majorité de la population est modeste, d'importantes contraintes temporelles existent aussi bien liées à la religion qu'aux professions. Il semblerait que si ces deux cérémonies ne superposent pas, elles soient très proches.

Il nous a semblé pertinent de prendre en considération ces éléments pour deux raisons. Premièrement, l'étude de la date du mariage permet d'esquisser certaines évolutions relatives aux pratiques religieuses. Or, il est difficile à travers nos sources d'avoir des éléments tangibles relatifs à ces pratiques. Nous savons bien sûr que pour une grande partie de la population juive de Bône à la fin du XIXe siècle, la religion englobe l'ensemble de la vie quotidienne. Par exemple, il est rapporté dans les comptes rendus de la commission administrative, que les rabbins locaux avaient

468 Friedman Elizabeth, *op. cit.*, p. 131.

469 En souvenir de la mort par épidémies des 24 000 élèves de Rabbi Akiba (Ier siècle) intervenue durant cette période selon le Talmud.

470 En souvenir de la destruction des deux Temples de Jérusalem, ainsi que des nombreux autres malheurs qui ont touché le peuple juif durant l'histoire pendant cette période de trois semaines.

471 Grange Cyril, « Calendrier et âge au mariage des israélites parisiens, 1875-1914 : entre prescriptions bibliques et conformité sociale », *Annales de démographie historique*, 2003/2 n°106

l'habitude de « purifier »⁴⁷² tous les moulins avant la Pâque juive (ce qui leur fut interdit par la commission administrative en avril 1887)⁴⁷³, que le vin produit par des non juifs n'était pas considéré comme casher⁴⁷⁴, ou encore que des offices quotidiens étaient assurés à la synagogue (en 1894)⁴⁷⁵. De même, la menace de la perte des honneurs religieux demeurent un moyen de pression efficace pendant toute la période. Mais tous ces éléments n'ont rien d'exceptionnel, et ne nous disent rien quant à l'évolution de ces pratiques. Qui plus est, l'étude de la date du mariage⁴⁷⁶ illustre la place charnière du mariage entre fait religieux et acte citoyen. C'est d'autant plus le cas que nous relevons ici les indices de certaines pratiques religieuses à travers l'étude des mariages civils.

472 L'interdit biblique de consommer, de posséder et de tirer profit de toutes les céréales qui risquent de fermenter (sous forme de levain), pendant les huit jours de la Pâque juive, est à l'origine de cette purification.

473 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit., p. 78.

474 *Ibid.* Une polémique éclate dans la communauté : certains rabbins donnent des certificats de *casherout* à du vin en provenance de non juifs.

475 *Ibid.* p. 195.

476 Dans ce cadre, les chiffres rapportés sont tirés du même sous échantillon que pour l'âge au premier mariage. La (très) faible différence d'effectifs découle de la prise en considération de la date de seconds mariages.

a) Lente érosion des prescriptions religieuses relatives au mariage

Le mois hébraïque du mariage peut nous apporter quelques éléments de réponse quant à l'interconnexion du mariage et de la vie religieuse. Les unions célébrées durant les périodes prohibées sont très rares : trois sur l'ensemble des mariages recensés. La plupart de ces unions ont été contractées pendant la période du « omer »⁴⁷⁷, en particulier pendant le mois de Iyar, et ce dans le courant du XXe siècle. Au contraire, sur les 324 individus recensés, une seule union (le 18 Tamouz) fut réalisée entre le jeûne du 17 Tamouz et le jeûne du 9 Av. Le temps religieux encadre donc complètement ces célébrations même dans leur dimension civile. La situation est toute autre dans la bourgeoisie israélite parisienne décrite par Cyril Grange. Il note qu'à la fin du XIXe siècle, aucune des restrictions religieuses relatives aux deux périodes mentionnées ne sont suivies⁴⁷⁸.

Tableau 1 : Année du mariage civil et mois hébraïques (1870-1940)

mois_hebraïques	1870 1890	1891 1915	Après 1915	Total Résultats	Effectifs
Nissan	19,67%	11,76%	8,43%	11,42%	37
Yiar	3,28%	4,71%	8,99%	6,79%	22
Sivan	13,11%	5,88%	8,99%	8,95%	29
Tamouz	6,56%	4,71%	3,93%	4,63%	15
Av	6,56%	14,12%	8,43%	9,57%	31
Eloul	19,67%	12,94%	8,99%	12,04%	39
Tishri	9,84%	9,41%	4,49%	6,79%	22
Heshvan	3,28%	7,06%	12,36%	9,26%	30
Kislev	8,20%	7,06%	11,24%	9,57%	31
Tevet		7,06%	6,74%	5,56%	18
Chevat		8,24%	5,62%	5,25%	17
Adar	9,84%	7,06%	11,80%	10,19%	33
Total Résultat	100% (61)	100% (85)	100% (178)	100,00%	324

Plus généralement, nous pouvons constater que la majorité des mariages, en particulier au début de la période, ont lieu durant les mois de *Nissan*, de *Sivan*, d'*Eloul* et dans une moindre mesure de *Tishri* et *Adar*. Ainsi, entre 1871 et 1890, ces 5 mois totalisent plus de 70% des mariages, mais seulement 43% des unions après 1915. Il s'agit des mois jugés favorables pour Israël qui coïncident avec les principales fêtes du calendrier hébraïque (Pessah en *Nissan*, Chavouot en *Sivan*, les grandes fêtes d'automne pour *Eloul* et *Tishri* et enfin Pourim pour le mois d'*Adar*). Après 1915, il existe une répartition plus homogène de ces unions entre les différents mois, trahissant peut être une emprise plus faible du calendrier religieux sur le temps du mariage.

477 Respectivement le 16 *Iyar* 1935, le 3 *Iyar* 1937.

478 Grange Cyril, « Calendrier et âge au mariage des israélites parisiens, 1875-1914 : entre prescriptions bibliques et conformité sociale » *op. cit.* p. 135.

Nous pouvons retrouver ces évolutions à travers le jour du mariage civil. Sur l'ensemble de la période, la majorité des mariages (56%) ont lieu le mercredi, avec la très forte probabilité que le mariage religieux ait lieu le lendemain jeudi, en accord avec la prescription talmudique.

Tableau 2 : Année du mariage et jour de la semaine (1870-1940)

	Période source					
j_semaine_src	1871 1890	1891 1915	1915 1930	Après 1930	Total Résultat	Effectifs
dimanche			5,50%		1,83%	1
lundi	3,28%	8,24%	5,50%	11,11%	7,03%	23
mardi	16,39%	5,88%	18,35%	11,11%	13,15%	43
mercredi	57,38%	77,65%	53,21%	33,33%	55,96%	183
jeudi	6,56%		7,34%	15,28%	7,03%	23
vendredi		3,53%	4,59%	4,17%	3,36%	11
samedi	16,39%	4,71%	5,50%	25,00%	11,62%	38
Total Résulta	100% (61)	100% (85)	100% (106)	100% (72)	100,00%	324

Entre 1871 et 1915, certains jours sont largement privilégiés pour les mariages. Il s'agit bien sûr du mercredi qui regroupe à lui seul 57% des mariages civils entre 1871 et 1890, et près de 78% des unions entre 1891 et 1915 ; mais aussi du mardi. Au contraire, durant cette période, le dimanche, le jeudi et le vendredi sont particulièrement délaissés pour le mariage civil. A titre de comparaison, dans la bourgeoisie juive parisienne, le mardi, le mercredi et surtout le jeudi (qui totalise 24,5% des unions) sont privilégiés pour le mariage religieux. Bien que la répartition entre les jours de la semaine soit plus homogène, le jeudi semble aussi privilégié.

Tableau 3 : Jour de célébration du mariage religieux dans la bourgeoisie juive parisienne (1876-1914)⁴⁷⁹

Jour semaine	Proportion
dimanche	18,90%
lundi	12,90%
mardi	20,20%
mercredi	21,80%
jeudi	24,50%
vendredi	0,70%
samedi	0,90%

Le cas du samedi est plus étonnant. Entre 1871 et 1890, 16% des mariages civils à Bône sont célébrés ce jour. Par la suite, et ce jusqu'à la fin des années 1920, seulement 5% des mariages sont

479 Grange Cyril, « Calendrier et âge au mariage des israélites parisiens, 1875-1914 : entre prescriptions bibliques et conformité sociale », *Annales de démographie historique*, 2003/2 n°106, p. 139

célébrés le samedi. Ici la comparaison avec Paris est difficile, puisque dans ce dernier cas, il s'agit des mariages religieux qui sont en général impossibles le chabbat. Il est difficile d'expliquer l'importante proportion des personnes qui se marient le samedi au début de la période. Deux hypothèses s'offrent à nous.

La première est en lien avec la composition de l'échantillon. Il n'est pas à exclure que des populations plus aisées, et peut être moins observantes des prescriptions religieuses, soient surreprésentées dans l'état civil au début de la période, époque à laquelle le passage devant la mairie n'est peut être pas encore automatique. Cependant, cette hypothèse ne semble pas aller de pair avec nos résultats dans la mesure où il n'y a pas de véritable corrélation entre le milieu social et le mariage le samedi. Seul le statut du travailleur semble influencer sur le mariage le samedi. Il semblerait qu'il existait un clivage, que nous avons déjà rencontré, entre les « indépendants » et les « salariés ». En nous basant sur un sous échantillon de 183 personnes nées avant 1890, nous pouvons constater que 8 des salariés (sur 55) se marient le samedi, alors que c'est le cas de 5 travailleurs indépendants (sur un total de 65). Or, nous savons que la proportion d'indépendants est plus importante au début de la période, et cela aurait dû avoir des répercussions directes sur les mariages contractés entre 1871 et 1890. Ainsi, les non salariés semblent davantage attachés aux prescriptions religieuses, évitant de se marier le samedi. L'autre explication possible réside dans le fait que les salariés ont plus de difficultés à se marier un autre jour à cause de certaines contraintes professionnelles. Il faut tout de même noter que les effectifs restent faibles pour pouvoir tirer des conclusions.

Tableau 4 : Statut et jour du mariage (1870-1912)

	Indépendants	Salariés	Sans profession	Total Résultat
lundi	3		2	5
mardi	10	6	6	22
mercredi	47	38	47	132
jeudi	1	2	1	4
vendredi		1	1	2
samedi	5	8	5	18
Total Résultat	66	55	62	183

La seconde hypothèse, qui semble plus plausible, serait en lien avec l'accès à la citoyenneté française. Il n'est pas absurde de penser que dans la période qui jouxte immédiatement le décret Crémieux une part non négligeable de la population juive adopte les coutumes des Européens dans le but de prouver leur adhésion à la République. Par la suite, cet élan serait retombé à cause de la persistance de l'antisémitisme (dont les années 1890 marquent le paroxysme), ou tout simplement suite à un retour à la tradition établie.

Dans tous les cas, les prescriptions religieuses relatives au mariage semblent persister à la fin du XIXe siècle. Par la suite, nous pouvons constater une diversification des jours du mariage qui se répartissent sur l'ensemble de la semaine. La part des unions célébrées le mercredi tombe à 33% seulement après 1930, alors que dans le même temps, 25% des mariages ont lieu le samedi (seulement 5,5% entre 1915 et 1930)⁴⁸⁰. Le jeudi totalise à la même période 15% des mariages civils. Nous pouvons supposer dans ce cas que les cérémonies civiles et religieuses aient lieu le même jour. Il est aussi important de remarquer que le samedi comme le jeudi sont des jours chômés (au moins pour les écoliers et les instituteurs). Il est probable que la nouvelle donne économique contraigne un nombre croissant d'individus à se marier pendant ces jours. Dans cette perspective, il est important de noter que la période de naissance joue un rôle moindre que la date du mariage. Dans ce tableau, nous retrouvons les évolutions déjà mentionnées, mais dans des proportions plus modestes. Cela s'explique en grande partie par les différences d'âge au mariage qui lissent les évolutions temporelles. Les usages relatifs au mariage sont donc davantage en lien avec l'époque vécue, qui influence les individus, et tend à modifier leurs comportements matrimoniaux.

Tableau 5 : Jour du mariage en fonction de l'année de naissance (1870-1940)

j_semaine_src	Période_naissance			Total Résultat	Effectifs
	<1870	1871-1890	1891-1912		
dimanche			1,90%	0,93%	1
lundi	6,02%	7,23%	7,59%	7,10%	23
mardi	14,46%	6,02%	16,46%	13,27%	43
mercredi	60,24%	72,29%	46,20%	56,48%	183
jeudi	6,02%		11,39%	7,10%	23
vendredi		6,02%	3,80%	3,40%	11
samedi	13,25%	8,43%	12,66%	11,73%	38
Total Résultat	100% (83)	100% (83)	100% (158)	100,00%	324

Enfin, les mutations en cours dans les années 1930 irait dans le sens d'un recul du religieux au sein de la communauté juive de Bône (délaissement du mercredi, mariages le samedi...).

Il est intéressant de noter que ces évolutions coïncident avec celles constatées par Elizabeth Friedman⁴⁸¹, qui décrit avec précision, en s'appuyant sur des entretiens, les cérémonies relatives aux mariages dans la communauté juive de Batna, petite ville du département de Constantine, qui peut dans ce cadre être comparée à Bône, même s'il semblerait que l'influence européenne soit moins

480 Les mariages le samedi peuvent être célébrés le soir après le chabbat, en particulier en hivers. Une marge d'incertitude demeure donc.

481 Friedman Elizabeth, *Colonization and after, An Algerian Jewish community*, Bergin and Gervy Publishers, Massachusetts, 1988, 170 p.

prononcée. E. Friedman met l'accent sur l'ensemble des rites de passage⁴⁸² qui accompagnent la création d'un foyer autonome. La plupart des rites gravitent autour du départ de la fiancée de la maison paternelle pour celle de son nouvel époux, marquant aussi le début de la vie sexuelle. Le mariage n'était pas alors conçu comme un événement personnel, ou familial, mais il impliquait au contraire l'ensemble de la communauté. Par exemple, le trousseau était évalué publiquement⁴⁸³, l'acte sexuel avait lieu à minuit, et la belle mère venait contrôler la virginité après avoir entendu le marié casser un verre (signal)⁴⁸⁴. Pendant toute la semaine, les jeunes mariés étaient invités par la famille ou les amis de sorte qu'ils n'aient rien à faire. Par la suite, E. Friedman note une transformation dans le sens d'une plus grande place de l'individu (par opposition à la communauté) et concomitamment une pénétration de certaines coutumes françaises. Pour reprendre les mêmes exemples, l'évaluation du trousseau n'était plus publique, même si la mère du marié contrôlait personnellement le montant⁴⁸⁵ ; les mariés s'éclipsaient discrètement à minuit, et la vérification de la virginité ne se faisait que le lendemain⁴⁸⁶. Parallèlement, l'influence française est grandissante : seules les jeunes filles non mariées s'habillent traditionnellement, les autres sont vêtues à l'occidental ; le repas chez les parents/beaux parents est remplacé par un dîner dans une salle de location avec de la musique (la musique arabo-andalouse n'a plus le monopole) on boit du champagne, on y déguste des plats français... Cependant, le mariage demeure un rite de passage très important, en particulier pour les jeunes filles, avec le passage de la maison du père à celle du mari. Même si nous n'avons pas de telles sources à notre disposition pour la communauté juive de Bône, nous avons pu constater à travers la date au mariage que les années 1930 marquent aussi une rupture en terme de respect des traditions et de la loi religieuse. En 1928, il est rapporté que de moins en moins de juifs bônois s'approvisionnent en viande dans les boucheries casher :

« Le conseil s'est ému de constater qu'un grand nombre de nos coreligionnaires achètent la viande dans les boucheries européennes privant aussi la communauté des droits du Couteau. Après discussion, il est décidé que lorsque ces coreligionnaires auraient besoin des services de la communauté pour n'importe quelle cérémonie (naissance, bar-mitsva, mariage...), qu'ils devront payer les tarifs les plus élevés. »⁴⁸⁷

Ainsi, l'ensemble de ces éléments va dans le sens d'une lente érosion des pratiques religieuses dans la communauté juive de Bône au début du XXe siècle. Cependant, cet effritement du religieux demeure très faible, comparé à ce qui se passe dans les années 1950 et 1960. Surtout, cette

482 Selon elle, les mariages qui ont eu lieu dans les années 1920, répondent encore à ce qualificatif de « traditionnel » dans la région de Constantine, *Ibid.* p. 130.

483 *Ibid.* p. 133.

484 *Ibid.*

485 *Ibid.* p.134.

486 *Ibid.*

487 *Ibid.*, p. 489.

évolution ne remet pas en cause les barrières ethniques au sein du monde colonial comme nous pouvons le constater à travers le mariage mixte qui demeure un épiphénomène durant la période.

b) Mariages mixtes et maintien des barrières communautaires

Lorsque nous parlons des mariages mixtes, il s'agit véritablement des unions entre Européens et juifs, ou occasionnellement entre juifs et musulmans. Des mariages entre des juifs européens et des juifs algériens ne sont pas fréquents mais interviennent régulièrement. Par exemple, le rabbin Kahn d'origine alsacienne épouse une femme originaire de Bône. Les mariages entre les juifs nés en Tunisie et les juifs de Bône semblent plus fréquents. En dépouillant les dossiers de naturalisation des juifs tunisiens installés à Bône, nous pouvons constater à plusieurs reprises (au moins trois fois sur la trentaine de dossiers consultés) des femmes nées françaises, mais qui ont perdu leur nationalité suite à leur mariage. Dans le droit colonial français, la femme adopte la nationalité de son époux, sauf dans le cas d'une union avec un musulman « indigène » (d'Algérie). Lorsque leurs époux obtiennent la nationalité, elles réintègrent logiquement la nationalité française. L'objet de cette partie réside donc bien dans les mariages qui transcendent les barrières religieuses. Robert Attal souligne la défiance vis à vis des mariages mixtes à travers les pétitions que la population israélite de Constantine envoie au consistoire central, à l'encontre d'un candidat à la direction du consistoire régional. Par exemple en 1883, il est rapporté sur un candidat que : « *Marié à une européenne. Ne respecte aucun précepte de la religion. Se promène le samedi en voiture, un cigare à la bouche.* » Robert Attal résume la situation à Constantine comme suit : « *...Le mariage avec une étrangère était considéré comme une hérésie. La cohésion sociale reposait sur des valeurs religieuses strictes, sur un réseau d'alliances familiales, sur l'influence des notables (...), et sur le respect des traditions*⁴⁸⁸. » Elizabeth Friedman dans son étude sur la communauté juive de Batna montre que les unions entre juifs et chrétiens ne représentent que 1% des mariages entre 1872 et 1954⁴⁸⁹. Le premier mariage de ce type a lieu en 1893. Sur l'ensemble de la période il n'y a que 26 mariages mixtes, dont 18 entre 1955 et 1961. Elle relève aussi à travers ses entretiens, que les mariages mixtes étaient envisagés uniquement entre chrétiens et juifs, et jamais entre juifs et musulmans, trahissant un fort lien entre ces unions et la progression dans la hiérarchie sociale/ethnique. Phénomène difficilement mesurable à l'échelle de la communauté juive de Bône, il est très probable qu'entre 1870 et 1940, la situation est en tout point comparable à celle de Batna.

488 Attal Robert, *op. cit.* p. 68.

489 Friedman Elizabeth, *op. cit.* p. 74.

La presse de Bône s'est parfois faite l'écho de telles unions, et c'est principalement à travers les journaux que nous pouvons tenter de pénétrer les représentations à ce sujet. Le Journal *La Liberté* en date du 10 août 1891 fait référence à un mariage entre un chrétien et une israélite : « *M. Alaire, principal clerc de M. Groslière (...) [et] mademoiselle Laemlé, une israélite du grand monde.*⁴⁹⁰ » Il s'agit d'un mariage au sein de la classe « supérieure » puisque le témoin de mariage du mari n'est autre que M. Gérôme Bertagna certainement le maire de Bône (le doute subsiste dans la mesure où le nom Gérôme se trouve parfois avec un J.) Le journaliste poursuit en ces termes, soulignant le caractère inhabituel d'une telle cérémonie : « *Le monde Israélite était à peu près absent. Il n'y a pas eu de célébration religieuse, ni à l'église, ni à la synagogue, ce qui a été très remarqué*⁴⁹¹. » La communauté juive ne cautionnerait donc pas ce genre d'union, évitant de s'y rendre, malgré l'absence de cérémonie à l'église. Les autres articles qui se réfèrent à cette question sont souvent relatifs à des faits divers, avec par exemple un crime passionnel envers l'amante d'un israélite⁴⁹². L'unique fois qu'un journal (dans notre corpus de sources) fait mention d'une union entre une juive et un musulman, le dénouement est particulièrement tragique. Il s'agit d'un article de *L'Avenir de l'est* en date du 24 août 1901⁴⁹³. Une israélite se marie avec un musulman après s'être convertie à l'Islam et part pour Alger. 14 ans plus tard, selon le journal, ses frères la retrouvent et lui portent deux coups de couteau. Nous ne savons pas quel est le degré de vraisemblance d'un tel fait divers. Il n'en reste pas moins que cela nous renseigne sur les représentations de l'époque. Alors que le mariage précédemment décrit entre une juive et un chrétien provoque une opposition sur la forme de la part de la communauté israélite, la seule union entre une juive et un musulman rapportée se solde par un crime. Il ne faudrait cependant pas imputer aux juifs le monopole de la conservation des barrières ethniques et communautaires. La société au tournant du XIXe siècle et du XXe siècle est marquée par la prégnance des théories racialistes. Les autorités coloniales et la presse considèrent le mariage mixte (en particulier avec les musulmans et les israélites) comme source de tares physiques et morales⁴⁹⁴, souillant la pureté du sang européen.

Dans des conditions particulièrement sombres, il est possible d'avoir davantage de renseignements sur le phénomène des mariages mixtes (voire même des conversions au christianisme) à la toute fin de la période. A travers les demandes de réintégration dans la citoyenneté française après l'abolition du décret Crémieux le 7 octobre 1940 qui exclut les juifs d'Algérie de la nation, un petit nombre de personnes mentionnent leur union avec un conjoint non juif pour influencer favorablement les autorités. Il s'agit donc d'un phénomène marginal, mais qui

490 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-86404, *Liberté de Bône*, 10 août 1891, [1891/08/10 \(A4.N428\)](#).

491 *Ibid.*

492 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-86404, *Liberté de Bône*, 18 avril 1891, [1891/04/18 \(A4.N371\)](#).

493 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *L'Avenir de l'Est*, 24 août 1901,

494 BNF, Département Droit, économie, politique, JO-14893, *L'Avenir de l'Est*, 10 octobre 1901, [\(1901/10/19 \(A17.N1746\)\)](#).

existe. Pour ne prendre qu'un exemple particulièrement riche, dans une lettre du 5 février 1942 au maire de Bône, un jeune père de famille met en avant à la fois son attachement à la culture catholique, son épouse non juive, et son engagement dans l'armée en 1939 :

« J'ai épousé en 1939 la fille d'un officier français. Ma femme est catholique. Quelques mois après notre mariage, nous avons été séparés par la mobilisation. Ma fille est née pendant la guerre en février 1940. En mon absence, ma femme n'a voulu prendre aucune décision concernant son baptême... Il se trouve que c'est ma femme qui a résisté à mon désir de faire baptiser notre fille... J'indique en passant que la première école où mes frères et moi avons été envoyés était tenue par les sœurs de la doctrine chrétienne, de sorte que dès notre jeune âge la religion catholique nous a été plus familière et mieux connue que la religion juive⁴⁹⁵. »

L'exemple est intéressant à plus d'un titre. Il met surtout en évidence que le mariage mixte peut être perçu comme l'aboutissement d'un processus d'acculturation débuté bien des années auparavant : ici à travers l'éducation chez les sœurs. Bien sûr, dans ces conditions de profond désespoir, et de grande détresse, où les autorités se servent d'une identité, du reste non choisie par la personne, pour exclure du corps citoyen une partie de la population, tous les arguments sont bons pour échapper au statut d'honni. Dans ce terrible contexte, les liens entre mariage et citoyenneté sont clairement établis.

Ainsi, le mariage reflète l'imbrication des logiques religieuses et citoyennes. Il est évident que la forme des alliances (monogame ou polygame) joue un rôle majeur dans l'accès à la citoyenneté française, mais cela ne s'arrête pas là. Les cérémonies attenantes en sont profondément transformées dans le sens de plus de retenue, de plus de « dignité », avec l'adhésion à une certaine morale bourgeoise. Le temps du mariage même évolue, laissant apparaître un effritement, certes marginal, mais progressif des traditions religieuses. L'exigence de dignité est aussi une exigence de fidélité : la fidélité à l'union monogame et fidélité à la République se répondent directement.

495 ANOM, 93/3 G 8, lettre au maire du 5 février 1942.

3. Le patriotisme au sein de la communauté : 1870-1940

La fidélité à la III^e République s'exprime nécessairement à travers le patriotisme. Il s'agit d'une valeur attendue chez tous les candidats à la naturalisation, et a fortiori chez les israélites d'Algérie déjà naturalisés. Les juifs d'Algérie doivent continuellement prouver leur fidélité à la République. Le consistoire central, dont la devise au XIX^e siècle est : « Patrie et Religion⁴⁹⁶ », se fait le principal relais de cette exigence. Il est donc nécessaire de se demander quelle est la place du patriotisme au sein de la communauté juive de Bône et comment ce dernier évolue.

A) L'expansion du patriotisme au milieu du XIX^e siècle

En Algérie, et en particulier dans le constantinois, Robert Attal souligne que le patriotisme ne s'est pas imposé de façon spontanée dans la population juive. Il s'agit d'un processus long et progressif même si le sentiment d'attachement à la France était déjà très présent. Nous en avons un exemple pour la communauté juive de Bône en 1866 et 1867. En l'honneur de la venue de l'Empereur Napoléon III, le rabbin Jacob Parieni, alors dirigeant de la communauté propose la construction d'un arc de triomphe financé par les fidèles : « *Lors du passage à Bône de M. l'Empereur, j'ai eu la pensée de réunir les notables israélites à l'effet d'arrêter les dispositions à prendre pour l'édification d'un arc de triomphe.* » Il fixe donc un seuil de contribution, mais certains refusent de payer : « *Je dois rendre ce témoignage que tous, à l'exception des Sebaoun frères, ont payé le montant de la somme pour laquelle chacun d'eux avait été imposé.*⁴⁹⁷ » Le conflit s'envenime au point que le rabbin excommunie (*Herem*) les deux réfractaires. Ces derniers recourent alors au Conseil d'État pour lever cette peine lourde de conséquences. Il est surprenant de noter qu'une question religieuse comme l'excommunication soit traitée par une institution telle que le Conseil d'État. L'épisode illustre bien le flou juridique qui prédomine pour la population juive avant le décret Crémieux. La construction d'un arc de triomphe peut être considérée comme un acte patriotique. Si la grande majorité de la population ne fait pas obstacle au projet, on peut noter tout de même que la question du patriotisme est un facteur de dissension. Avec l'accès à la citoyenneté française, le patriotisme devient un enjeu capital. Robert Attal note relativement à une lettre du consistoire de Constantine au consistoire central datée du 8 janvier 1874 concernant le service

496 Assan Valérie, *Les consistoires israélites d'Algérie au XIX^e siècle... op. cit.*

497 AN F/19/11018 recours au conseil d'État de Jacob et Moïse Sebaoun contre le Hérem prononcé par le rabbin Parieni à cause de leur refus de financer la construction d'un arc de triomphe en faveur de Napoléon III (1866-1867) Dénonciation d'un abus.

militaire que : « *pour la première fois apparaît sous la plume du Président du consistoire constantinois l'expression 'Mère Patrie' désignant la France. Cette identification au peuple français que les juifs de la Métropole revendiquent souvent avec une passion douloureuse apparaît ici comme plaquée d'une manière formelle, les juifs du constantinois continuant de se réclamer de la Terre immémoriale, 'Erezt Israël'.*⁴⁹⁸ » Il existe donc un certain décalage entre les exigences coloniales relatives à l'accès à la citoyenneté (le patriotisme) et la réalité. Cependant, progressivement, en particulier à travers l'action des consistoires algériens⁴⁹⁹, mais aussi avec le développement du service militaire le patriotisme progresse. Ainsi, les archives israélites relatent en 1877 que : « *le départ des conscrits donna lieu à des manifestations de liesse patriotique*⁵⁰⁰ ». Le journal *Akhbar* fait même cette remarque suite au départ des israélites pour l'armée la même année : « *Ce sont les descendants des Maccabés. Le dernier préjugé est vaincu.*⁵⁰¹ » Les préjugés mentionnés sont ceux des antisémites pour qui les juifs sont des lâches, moyen efficace pour leur dénier le droit à la citoyenneté. Dans le même temps, la conscription pose d'épineuses questions relatives au respect des principes religieux au sein de l'armée. Par exemple, dans une lettre du consistoire de Constantine au consistoire central du 4 novembre 1877, il est rapporté que : « *En application de la loi du 6 novembre 1877, les premiers conscrits juifs de Constantine ont été versés dans des régiments de la Métropole. Nous vous prions d'user de votre influence pour leur permettre de venir passer Pâque en famille*⁵⁰² ». La conscription soulève même parfois des oppositions parmi la population juive. Ainsi : « *Le 2 avril 1877, Monsieur Charleville, Grand Rabbin d'Oran, dans la principale synagogue de la ville, appelait à la bénédiction divine sur la République française libératrice des juifs quand il fut interrompu par des cris de protestation*⁵⁰³ ».

Ces différents exemples remettent en cause la vision traditionnelle d'une population juive versée dans le patriotisme dès le début de la colonisation. S'il est vrai que les juifs ont, dans leur grande majorité bien accueilli les Français, l'identification à la nation française fut progressive et souvent un peu forcée par les autorités et le consistoire. Un autre indice de ce rapport distancié à la nation réside dans le refus de certaines femmes à être naturalisées. A plusieurs reprises, nous trouvons dans les dossiers de naturalisation (après 1870) des femmes juives (souvent tunisiennes) qui refusent d'être associées à la naturalisation de leur mari, alors même que le statut de la femme en Algérie dépend normalement de celui son époux. Il est difficile d'expliquer ce phénomène marginal. Les enfants acquièrent automatiquement le statut du père. Il est vrai que l'accès à la citoyenneté pour les

498 Attal Robert , *op. cit.* p. 48.

499 Assan Valérie, *Les consistoires israélites d'Algérie au XIXe siècle, op. cit.*

500 Rapporté par Attal Robert, *op. cit.* p. 62.

501 *Ibid.*

502 *Ibid.*

503 *Ibid.* p. 63.

femmes comporte moins d'enjeux que pour les hommes, puisque ces dernières sont exclues du vote. Mais est ce une raison suffisante pour la refuser ? Nous laisserons cette question en suspend. En bref, le patriotisme progresse largement après 1870, en particulier dans des villes comme Bône, mais cette évolution n'est pas sans engendrer certaines tensions.

B) Le patriotisme en crise ? l'affaire du rabbin Joseph Stora (1892)

La polémique qui a touché le rabbin Stora à l'été 1892, et plus largement la communauté juive de Bône, nous éclaire sur la place du patriotisme à l'échelle communautaire. D'importantes traces de cet épisode ont été conservées dans les journaux et dans les Archives nationale (ministère des cultes). Revenons tout d'abord sur la figure du rabbin Joseph Stora. Il est né à Alger vers 1850. Il obtient le bac en 1868 et entre au séminaire israélite de Paris. C'est le premier rabbin « indigène » qui sort diplômé du Séminaire israélite français⁵⁰⁴. Il occupe le premier poste officiel de rabbin de Bône créé par décret le 26 février 1876. Il s'installe véritablement le 22 octobre 1877. Le samedi 23 juillet 1892, dans un sermon hebdomadaire faisant l'apologie du Talmud Thora et de l'éducation religieuse, il se heurte à l'hostilité de certains membres de la communauté qui jugent son discours antipatriotique. Suite à des conflits larvés déjà existants au sein de la communauté, l'affaire est médiatisée à travers le journal Bônois : *La Démocratie algérienne*, et prend une ampleur nationale sur fond d'anticléricalisme et d'antisémitisme. Une correspondance nourrie se déploie entre le maire de Bône, le préfet, le gouverneur général d'Algérie et le ministre des cultes qui mènent une véritable enquête. Finalement, il s'ensuit une suspension du salaire du rabbin, ainsi qu'une mutation forcée, malgré le fait qu'il soit reconnu innocent par les autorités.

a) Le patriotisme : un facteur de division à l'échelle de la communauté

A travers cet affaire, nous constatons que la question du patriotisme fait débat au sein de la communauté et devient un facteur de division. Le débat n'est pas tant sur le fait d'être patriote ou pas, mais davantage sur la définition du patriotisme. En effet, le rabbin Stora est accusé par certains membres de la communauté (en particulier Michel Seyman et M. Ankaoua) d'avoir déprécié l'éducation laïque, ne permettant pas, selon les dires prêtés au rabbin, d'acquérir certains principes

504 Chaumont Jean-Philippe, Lévy Monique (dir.), *Dictionnaire biographique des rabbins et autres ministres du culte israélite : France et Algérie, du Grand Sanhédrin, 1807, à la loi de Séparation, 1905*, Berg International, Paris, 2007, p. 685.

moraux, en particulier le respect des parents. A la sortie de la synagogue, M. Ankoua aurait déclaré : « *Monsieur le rabbin je ne vous félicite pas pour votre sermon, absolument anti-patriotique.*⁵⁰⁵ ». Une pétition est signée par une quinzaine de personnes de divers milieux contre le rabbin⁵⁰⁶. La motivation officielle de cette indignation est précisée par Edmond Seyman : « *...ce fonctionnaire (...) a manqué à ses devoirs envers la France.*⁵⁰⁷ » et doit donc être sanctionné. Pour ces derniers, l'apologie du Talmud Thora s'est faite en opposition et au détriment de l'éducation républicaine, certains allant même jusqu'à affirmer que le rabbin à décourager les fidèles d'envoyer leurs enfants à l'école laïque. Cependant, dans le même temps, une autre pétition est signée par plus de 200 personnes comme le montre ce télégramme rapporté dans le journal *Le Rappel*⁵⁰⁸ du 25 juillet 1892 : « *Bône, 25 juillet, Les propos imputés au rabbin Stora et répandus par une poignée de gens sont faux, archifaux; la population de bônois israélites est indignée. 200 signatures légalisées, représentant la communauté, protestent contre les auteurs des bruits. Détails suivent. - Pariente.*⁵⁰⁹ » La mobilisation de la communauté en faveur du rabbin Stora est donc très importante dans la mesure où la population israélite à Bône est en 1891 de 1099 personnes⁵¹⁰. Plus de 18% (200/1091*100) de la population juive a donc signé la pétition. Dans la mesure où seul les hommes signent, un grand nombre de foyers y est représenté. C'est aussi ce que laisse supposer cette lettre du préfet de Constantine au gouverneur général le 3 août 1892 qui déclare : « *...la population israélite, composée de 300 à 350 personnes (...) manifesta ses sentiments en apposant plus de 200 signatures légalisées au bas d'un document en faveur du Rabbin, contre ses adversaires*⁵¹¹. » Le préfet de Constantine présente une communauté composée au plus de 350 personnes, bien loin des 1091 individus recensés par le rabbin Eisenbeth. Tout laisse à penser que le nombre 350 se rapporte aux fidèles masculins qui sont régulièrement présents aux offices, faisant abstraction des femmes et des enfants. Dès lors, la représentation des signataires s'élèverait entre 57% et 67%. Pour ces derniers, le rabbin Stora était pleinement dans son rôle en encourageant les fidèles à ne pas délaisser l'éducation religieuse, la présentant comme un complément essentiel à l'éducation laïque, mais en aucun cas comme un substitut.

Il semblerait donc qu'il existe une fracture au sein de la population israélite. Cette profonde division à de quoi surprendre. Il semblerait qu'un terrain favorable aux conflits soit présent. Il est aussi important de se rappeler qu'il s'agit du premier rabbin « indigène » devenant rabbin

505 AN, F 19 11156, Dossier du Rabbin Stora, Rapport de police du 24 juillet 1892.

506 Ankaoua Salomon (31 ans, commerçant fils de rabbin), Ankaoua David (commerçant fils de rabbin, 29 ans), Michel Seyman (propriétaire fils de propriétaire, né à Tunis, et lettré) Haï-Zitoun Rahman (coiffeur, âgé de 38 ans), Ichoua Fitoussi (40 ans, commerçant) Mardochee Zitoun, Jacob Toubiana, Raphaël Taïeb, Nahoury Joseph (bijoutier)... Il ne s'agit pas d'une liste exhaustive.

507 AN, F 19 11156, Dossier du Rabbin Stora, Rapport de police du 24 juillet 1892.

508 Quotidien radical métropolitain qui paraît entre 1869 et 1933.

509 AN, F 19 11156, Dossier du Rabbin Stora, extrait du Journal *Le Rappel* du 25 juillet 1892.

510 Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord africain, op. cit.* p. 172

511 AN, F 19 11156, Dossier du Rabbin Stora, Lettre du préfet de Constantine au gouverneur général le 3 août 1892.

fonctionnaire, d'où peut être une pression supplémentaires et en même temps une plus grande proximité vis à vis de la population. Il est donc nécessaire de se pencher rapidement sur le contexte entourant cette polémique. La communauté semble fragilisée par d'anciennes tensions résultant d'un conflit pour la direction de la *Kehila*⁵¹². D'un autre côté, le rabbin Stora a réagi particulièrement vivement. Le consistoire de Constantine impute pour partie cette situation à une méconnaissance de la part du rabbin, de certains usages locaux. La polémique avec Michel Seyman, lui même décrit comme érudit et pieux, est expliquée à travers cette lettre du consistoire de Constantine au consistoire central au sujet du rabbin Stora le 14 septembre 1892 :

« En outre, il ne doit pas ignorer que les prêches des rabbins indigènes sont plutôt des controverses publiques sur un point homélique ou théologique que des sermons et que chaque auditeur, d'après un usage admis, se croit en droit d'interpeller l'orateur. »⁵¹³

Michel Seyman a interrompu le rabbin au milieu de son sermon en le qualifiant de menteur. Il est étonnant de remarquer que le consistoire préconise au rabbin officiel de suivre les habitudes des rabbins indigènes, les « *vrais rabbins de la communauté* » pour reprendre les termes de Valérie Assan. Enfin, au paroxysme de la crise, le rabbin Stora aurait refusé de poursuivre son service, ce qui lui a valu une suspension de son traitement⁵¹⁴.

Si les conditions de la division étaient réunies, le facteur déclenchant est en relation directe avec le patriotisme, ce qui n'est pas sans signification. Les caractéristiques de la communauté de Bône : occidentalisée et entourée majoritairement par une population européenne, explique en partie l'ampleur du phénomène. Le préfet de Constantine dans une lettre au gouverneur général le 3 août 1892 souligne le décalage existant entre le rabbin Stora et une partie de la communauté sur ce point :

« ... je suis convaincu qu'il [le rabbin Stora] n'est point à sa place à la tête de la communauté Israélite d'une ville aussi importante que Bône, presque exclusivement européenne, et où les passions sont si faciles à émouvoir.(...) Je crois que le Consistoire ferait preuve de haute sagesse en déplaçant ce rabbin pour l'envoyer dans une ville où dominerait l'élément indigène tant arabe qu'Israélite. »⁵¹⁵

Ainsi, de manière paradoxale, si cette affaire a eu une telle résonance, cela s'expliquerait par l'important degré d'acculturation de la la communauté juive de Bône, ayant profondément intégré les valeurs républicaines suite à un contact prolongé avec une population européenne majoritaire.

512 Dans une lettre du sous préfet (du secrétaire de la sous préfecture) au préfet de Constantine datée du 31 juillet 1892, on apprend l'origine des différents entre le rabbin et certaines personnes de la communauté. On apprend qu'il s'agit d'une querelle qui remonte à 1885 : dans la mesure où Frazo Darhé, délégué du consistoire, délègue à Joseph Stora cette responsabilité le temps de son absence. Mais il donne la même tâche à un certain Mardochee Valensi. Il s'ensuit d'importantes tensions.

513 Rapporté par Attal Robert, *op. cit.* p. 80.

514 AN, F 19 11156, Dossier du Rabbin Stora, Lettre du garde des Sceaux au gouverneur général d'Algérie du 26 août 1892.

515 *Ibid.* Lettre du préfet de Constantine au Gouverneur Général du 3 août 1892.

b) Une carence sur le plan de l'assimilation culturelle ? La vision de la presse

Il est alors intéressant de se demander quel regard porte la presse sur cette polémique afin de mieux comprendre la place et la signification du patriotisme au sein de la communauté juive.

Différentes dimensions se dégagent. Tout d'abord, l'idée selon laquelle il est inadmissible que la population israélite nourrisse de tels sentiments vis à vis du pays qui a émancipé les juifs, ainsi que le rapporte par exemple la *Démocratie algérienne* le 25 juillet 1892 dans un article intitulé : « Un rabbin rétrograde » : « *Vingt et un an après le décret Crémieux, un prêtre de la religion de Moïse, venant répudier l'instruction française ! On ne peut le tolérer.*⁵¹⁶ » Dans le prolongement, il est question de la langue utilisée, mais aussi de l'entre deux culturels du rabbin, et plus largement de la communauté juive. Par exemple, le journal bônois *L'Impartial* daté du 4 août 1892, ironise sur la lettre envoyée par le rabbin à la *Démocratie algérienne* : « *Vous vouliez vous convaincre que vous savez la langue française, que vous avez lu les maîtres et vous avez lâché Moïse pour Corneille*⁵¹⁷. » Le fait d'opposer la culture laïque et religieuse doit se comprendre dans un climat d'anticléricisme, mais ne se pose pas dans ces termes dans la population juive qui voit davantage une complémentarité entre les deux formes de savoir. Le même journaliste poursuit en disant :

« *Mais (...) pourquoi prêchez vous alors à vos ouailles en cette langue arabo-hébraïco-israélite, en cette langue si obscure, si équivoque, que vos frères (...) eux mêmes ne vous ont pas compris... Pourquoi ne pas leur parler à vos brebis, ô bon pasteur, dans le parler clair et franc de la nation française qui vous paie et dont vous êtes plus que le citoyen, fonctionnaire.*⁵¹⁸ »

L'utilisation du judéo-arabe choque un esprit jacobin : comment un citoyen français, et de surcroît un fonctionnaire peut utiliser, en fonction, une telle langue? Mis à part le regard très dépréciateur porté par le journaliste, il est important de remarquer que ce dernier ne semble pas connaître la réalité sociale et linguistique de la communauté : car si le rabbin s'adresse à la communauté en judéo-arabe cela s'explique tout simplement par le fait que la grande majorité de ces personnes ne comprennent pas (ou pas bien) le français en 1892, ainsi que nous l'avons déjà souligné à travers l'affaire du cimetière israélite⁵¹⁹. Ainsi, alors que parfois cet entre deux culturels est perçu comme une richesse, ici il est appréhendé comme une lacune en terme « d'intégration républicaine ». Il s'agit alors d'une remise en cause de l'assimilation culturelle des israélites qui, comme le souligne

516 *Ibid.* Extrait du journal la *Démocratie Algérienne* du 25 juillet 1892.

517 BNF, Département Droit, économie, politique, J0-85281, *Impartial*, 4 août 1892, 1892/08/04 (A2,N170).

518 *Ibid.*

519 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, *op. cit.*, p. 121.

Laure Blévis, est normalement un préalable à l'accès à la citoyenneté française dans l'Algérie coloniale. Le résultat d'une telle démarche réside toujours dans la remise en question de la légitimité du décret Crémieux. Dès lors, des journaux qui ne sont pas antisémites en temps normal reprennent dans ces moments de tensions, de nombreux préjugés de la presse antisémite. En effet, cette carence culturelle déboucherait, dans la vision de *L'Impartial*, à une défiance vis à vis de la France et à un manque de reconnaissance. Pour étayer cette thèse, il rapporte une anecdote qu'il déclare authentique : un enfant juif pleure parce qu'il a faim, et lorsque son camarade lui donne un morceau de pain il : « *se saisit du pain, le jette à terre et le piétine rageusement en disant : - sale pain de Français !*⁵²⁰ ». Les rôles sont ici inversés : alors qu'habituellement la soif de reconnaissance et d'intégration de la population juive se heurte à l'animosité de la population européenne, ici se sont les juifs eux mêmes qui refusent le « pain du français » et donc symboliquement l'intégration économique. Situation hautement improbable qui caractérise un retournement total de la situation. Cependant, si la presse algérienne instrumentalise parfois cette affaire, il est rapporté dans une lettre du préfet de Constantine au gouverneur Général du 3 août 1892 que : « *La population Européenne de Bône (...) ne s'en est nullement émue depuis lors...*⁵²¹ » Les réactions sont, une fois n'est pas coutume, beaucoup plus vives en métropole dans une période marquée par un fort anticléricisme.

Cléricisme et solidarité coupable...

La seconde dimension importante qui apparaît (de façon largement majoritaire dans la presse métropolitaine) est celle de la « rébellion cléricale » pour reprendre le titre de *La Lanterne* du 26 juillet 1892⁵²², en comparant avec les agissements de certains prêtres catholiques. Dans cet article, le journaliste regrette dans le même temps que les prêtres hostiles à la République ne soient pas vraiment sanctionnés⁵²³. Ce pseudo affront à l'éducation républicaine étonne la presse comme les autorités, dans la mesure où les israélites sont en général connus pour leur fidélité et leur attachement à la République. Ainsi, dans une lettre au gouverneur général d'Algérie, le préfet de Constantine s'étonne de la situation présente pour deux raisons principales :

« *Ce n'est pas chose courante que le représentant religieux d'une race qui doit tout aux idées libérales se permette contre elles des attaques passionnées ; et il est encore plus rare de voir des israélites relâcher le lien si fort de solidarité et livrer l'un des leurs, à plus forte raison un de leurs Rabbins, aux flétrissures de l'opinion publique.*⁵²⁴ »

520 BNF, Département Droit, économie, politique, J0-85281, *Impartial*, 4 août 1892, 1892/08/04 (A2,N170).

521 AN, F 19 11156, Dossier du Rabbin Stora, Lettre du préfet de Constantine au Gouverneur Général du 3 août 1892.

522 AN, F 19 11156, Dossier du Rabbin Stora, Extrait du journal *La Lanterne* du 26 juillet 1892.

523 Il prend l'exemple de l'abbé Rohon curé de Ploudaniel en Bretagne : il a giflé un paysan qui a déclaré « vive la République » en sortant d'une salle de vote. Il fut sanctionné de « seulement » 50 Fr d'amende...

524 AN, F 19 11156, Dossier du rabbin Stora, Lettre du préfet de Constantine au Gouverneur Général du 3 août 1892.

Le grand rabbin de Constantine Jacques Lévy, est obligé de réaffirmer, en se démarquant de son collègue, la fidélité des israélites d'Algérie à la République, dans un article du *Siècle* daté du 31 juillet 1892 (il s'agit d'une lettre du grand rabbin au délégué consistorial de Bône) :

« Assurément, le langage de M. Stora, qui (...), a été l'objet d'une interprétation contraire à la pensée de l'orateur, ne peut être l'expression des sentiments des israélites de Bône, qui se confondent avec tous les israélites d'Algérie dans le plus pur patriotisme et le plus absolu dévouement aux institutions de la République.⁵²⁵ »

Il poursuit en mettant en exergue que c'est justement le système d'éducation français qui reste le plus proche du système d'éducation juif traditionnel.

En interrogeant le positionnement de la majorité de la communauté vis à vis de cette affaire (en général en faveur du rabbin Stora comme le montre bien l'importante pétition), la presse met l'accent sur les logiques communautaires à l'œuvre et l'esprit de corps. Les attaques sont donc dirigées contre cette solidarité entre israélites alors même que la polémique est bien issue d'une division interne. Dans le journal bônois *l'Impartial* du 11 août 1892 : il semblerait que suite à un article relatif à cette question, un membre de la communauté juive ait écrit au journal (prouvant encore une fois l'implication dans la cité des juifs de Bône et la facilité avec laquelle ils se saisissent de la presse), et le journal rapporte un extrait de cette lettre :

« Vous écrivez : 'les israélites ne forment qu'une seule famille, dont tous les membres sont intimement unis ; voilà pourquoi nous nous déclarons solidaires les uns des autres, même dans la faute.' Oui c'est écrit : 'même dans la faute.' Eh bien permettez moi de vous répondre que si la solidarité qui vous lie est parfois une force, elle devient une faiblesse quand vous la poussez jusqu'à la solidarité dans la faute. La solidarité dans la faute, voilà votre faiblesse ! Vous poussez l'orgueil de la race jusqu'à ne pas vouloir avouer la faute, le crime, encore moins de l'un d'entre vous.⁵²⁶ »

Il est paradoxal de voir que dans un épisode qui marque la division de la communauté, certains journaux reprochent toujours aux juifs leur esprit de corps, allant même jusqu'à affirmer que le patriotisme républicain est en compétition avec « l'orgueil de la race » pour reprendre le terme péjoratif du journaliste, c'est à dire une fierté identitaire propre. L'esprit de groupe est donc mis en opposition avec le patriotisme. Ainsi, nous voyons à travers la presse que le patriotisme est perçue comme une vertu indissociable de la citoyenneté française, tolérant difficilement les différences culturelles qui demeurent pour partie à l'échelle de la communauté juive, en particulier au niveau de l'éducation. Cela atteste bien l'idée de Laure Blévis qui souligne qu'habituellement dans l'Algérie

525 Ibid, Extrait du *Siècle* du 31 juillet 1892.

526 BNF, Département Droit, économie, politique, J0-85281, *Impartial*, 11 août 1892, 1892/08/11 (A2,N171).

coloniale, l'assimilation culturelle, ainsi que le dévouement total à la République sont des préalables à la naturalisation. Dès lors, le patriotisme dans toutes ses déclinaisons, demeure pour la population européenne un indicateur extérieur de l'attachement des juifs à la République. Il est alors nécessaire d'évaluer comment ce sentiment évolue à la fin de la période, et en quoi ce regard que nous venons de caractériser tend à être intériorisé à l'échelle de la communauté.

C) Le patriotisme omniprésent à partir de la première Guerre mondiale mais trahi par les lois de Vichy

a) La Première guerre mondiale : une matrice pour le patriotisme ?

Plus largement, il est nécessaire à présent de montrer comment ce sentiment évolue sur la période. La plupart des questions relatives au patriotisme sont soulevées après la Première guerre mondiale. Il semblerait que la Grande Guerre marque un tournant. Il est vrai que les communautés juives algériennes payent un lourd tribut, et que les soldats israélites font preuve d'un réel dévouement qui fait taire, pour un temps seulement, les antisémites. Maurice Barrès lui-même écrit que les juifs d'Algérie : « *se conduisent en bon Français pour payer et justifier leur adoption*⁵²⁷ ». Philippe Landau met bien en évidence que la Grande Guerre est perçue par la population juive (comme par les Européens) comme un moyen de faire la preuve de son attachement à la patrie, dans l'espoir d'être reconnu comme pleinement français. Les notables des communautés juives d'Algérie recensent l'ensemble des faits d'arme des israélites dans *Le livre d'or du Judaïsme algérien*, dans le but de prouver aux antisémites leur patriotisme. Grâce à cet ouvrage (ou plus exactement à une déclinaison régionale de ce type de recueil, à l'échelle du département de Constantine), nous pouvons dénombrer dans la communauté juives de Bône 55 soldats décédés, blessés et/ou s'étant illustrés par leur courage au combat⁵²⁸. Sur une population totale de 1733 personnes en 1921⁵²⁹, les personnes recensées représentent autour de 3% de la population juive bônoise. Parmi elles, 16 personnes sont décorées, ou citées pour leurs actes de bravoures hors du commun. Pour ne prendre que quelques exemples, un certain Carpanetti Georges-David, médecin aide-major de la 2e compagnie du 365e régiment est décoré de la Légion d'honneur. Il est rapporté les propos élogieux

527 Rapporté par Landau Philippe, *Les juifs de France et la Grande Guerre, un patriotisme républicain*, CNRS éditions, Paris, 1999, p. 33.

528 Eisenbeth Maurice, « Le livre d'or du Judaïsme constantinois », in *Le judaïsme nord africain... op. cit.* p. 232-233.

529 *Ibid.* p. 177.

de ses supérieurs : « *Médecin militaire d'une rare compétence, d'une bravoure exceptionnelle.* » ou encore :

« *Pendant toutes les périodes d'action a donné à son personnel un bel exemple de calme, de mépris du danger en se rendant fréquemment en première ligne, sous le feu, pour surveiller, diriger et encourager la relève des blessés...*⁵³⁰ »

Nous retrouvons le même sang froid pour de « simples » soldats avec par exemple : « *Oufrani Léon (de Bône) 9e Zouaves. - 'Son chef de section et les gradés ayant été tués, a pris le commandement et l'a assuré avec intelligence et sang froid.'*⁵³¹ » Il n'est pas sans intérêt de rappeler qu'une partie non négligeable des cadres de l'armée était alors antisémite, ce qui donne encore une autre dimension à ces hommages. Toute la communauté juive s'unit derrière ces combattants, entraînant un élan patriotique important. Les sermons des rabbins, qui jouent totalement le jeu de l'Union sacrée, font l'amalgame entre le judaïsme et les valeurs de la République, soulignant leur rôle parallèle, messianique, de défense de la liberté et des valeurs morales. Les prières pour les soldats où les odes à la République pendant la Grande Guerre libèrent dans des conditions particulièrement tragiques, ce discours patriotique. Les prières en faveur des soldats, des familles et pour le salut de la République, émanant du siège de l'Alliance Universelle Israélite (AIU) à Constantine, illustrent bien cette idée. Il s'agit de deux textes manuscrits (respectivement de huit et quinze pages) à la gloire des soldats et de la patrie rédigés probablement au début de la guerre (en 1914 ou 1915). Le premier est un document à un caractère officiel émanant du siège de l'AIU à Constantine, très probablement rédigé par un membre de l'association, le second ressemble davantage à un brouillon. Il est bien évident que l'AIU est d'abord un relais des intérêts français (donc du discours patriotique) dans la région, avant d'être le reflet de l'aspiration des populations. Cependant, il n'est pas incongru de penser que la rédaction de ces prières répond aussi à une demande de la population locale.

En étudiant cette liturgie républicaine, nous constatons que la guerre est un facteur d'union, un creuset. Dans ce cadre, le patriotisme est qualifié de « *sentiment sublime* » qui « *fit communier toute la France dans une religion unique de la Patrie.*⁵³² » Il en résulte que les particularismes, si fortement décriés par l'idéal jacobin, sont gommés :

« *Et vous mes frères, vous soldats israélites de l'armée d'Afrique, dont les parents s'agenouillent sur les parvis de ce temple, me pardonnez vous si, vous séparant un instant de vos compagnons d'armes, non dans un esprit de particularisme qui, de tout temps, fut une légende, et qui, aujourd'hui serait une profanation, mais pour un hommage renouvelé à*

530 *Ibid.* p. 256.

531 *Ibid.* p. 275.

532 AIU, ALG 1 C, Prière pour les soldats.

*notre douce France, je dis le sens complet de votre mort.*⁵³³ »

Il est frappant de voir que l'auteur, qui fait certes probablement partie d'une frange intégrée de la population juive de Constantine, s'excuse de réaliser des différences en terme de culte entre les soldats. Tout esprit communautaire est donc délégitimé, et considéré dans le passé comme une pure invention. Alors pourquoi dans ce cas mentionner les israélites en particulier ? L'auteur vise par là à prouver au reste de la population, l'attachement des juifs algériens à la République. Le patriotisme est donc perçu comme une contrepartie à l'accès à la citoyenneté et le moyen de légitimer l'appartenance des juifs à la nation française : « *Vous avez prouvé l'amour filial, la reconnaissance infinie du judaïsme au pays qui, le premier après des siècles d'ostracisme, nous arracha à l'opprobre et nous éleva au rang de ses fils.*⁵³⁴ » Le sacrifice des soldats juifs permet donc à ceux qui restent d'être reconnus comme pleinement français : « *Sous l'ogive de vos ombres, le judaïsme algérien prend définitivement et indiscutablement place dans la grande famille française...*⁵³⁵ » Mais à travers ce patriotisme se greffent aussi des références religieuses et historiques propres aux juifs. Il s'agit d'une lecture du présent à partir d'une culture connue : la *Thora* qui dans cette perspective mettrait en scène des figures symboliques comme le courage de David ou la vaillance des Macchabées :

*« Frères d'armes, nobles et intrépides soldats de France, d'Angleterre (...) vous êtes grands! Grands comme les héros antiques, grands comme David qui combattit pour l'idéal, grands comme les Macchabées image de force et de vaillance... »*⁵³⁶

mais aussi le pseudo sacrifice d'Abraham : « *Donne la consolation aux cœurs meurtris des parents qui, comme Abraham et Sara, offrant en holocauste leurs fils bien aimés sur l'autel de la Patrie...*⁵³⁷ » Yosef Yerushalmi⁵³⁸ montre bien comment, dans le judaïsme, le passé et le présent sont systématiquement lus à travers les événements narrés dans la *Thora*, et la Grande Guerre n'échappe pas à cette règle. Dès lors, la guerre est perçue comme un combat du bien contre le mal⁵³⁹, pratiquement messianique : « *... En hommage à ceux qui luttent et lutteront encore pour le Bien, pour le Vrai, pour le Juste.*⁵⁴⁰ » La guerre devient un devoir sacré, et les soldats tombés au combat sont considérés comme des martyrs, morts pour la sanctification du Nom (*Al kiddoush Hachem*) comme nous le laisse penser cette prière :

533 *Ibid.*

534 *Ibid.*

535 *Ibid.*

536 *Ibid.*

537 *Ibid.*

538 Yerushalmi Yosef, *Zakhor; Histoire juive et mémoire juive*, University of Washington press, 1982, 154 p.

539 Un autre extrait illustre bien cette idée : « *Soldats héroïques qui consommez le sacrifice suprême dans l'allégresse et l'exaltation du devoir, qui, tête haute, sourire aux lèvres, tombez fulgurants de la sainte passion pour le sol natal que vous recouvrez de vos corps afin que l'ennemi ne le pollue, vous êtes les séraphins à l'épée flamboyante qui barrez la route aux noirs démons bavant la haine et la cupidité. »*

540 AIU, ALG 1 C, Prière pour les soldats.

« *Éternel! Dieu de l'Univers, Dieu de miséricorde et de bonté, toi dont les attributs sont justice et vérité, qui gouverne les grands et prête attention aux actions des plus humbles, accueille dans ton sein l'âme immortelle des héros, qui pieusement, sont morts pour la Patrie.*⁵⁴¹ »

Nous comprenons dès lors que ces événements tragiques n'ont pu que renforcer l'adhésion et la fidélité à la France, en donnant au patriotisme une coloration religieuse qui était peut être moins présente auparavant. Nous retrouvons ces éléments au sein de la communauté juive de Bône avec par exemple le 20 novembre 1918, c'est à dire seulement 9 jours après la signature de l'armistice, la volonté de graver au sein de la même de la synagogue, les noms des soldats tombés sur le champ d'honneur :

« *M. Simon Toubiana propose au Conseil de mettre en apparence à la synagogue de Bône une plaque commémorative en marbre sur laquelle seront inscrits en lettres d'or les noms des soldats israélites de Bône morts pendant cette dernière guerre pour la France (...) M. Haï Cohen, président, félicite chaleureusement M. Toubiana de son intention patriotique...*⁵⁴² »

Il est intéressant de noter qu'il s'agit d'une initiative privée. Cette mesure ne fait pas figure d'exception en Algérie : dans toutes les communautés juives les personnes tombées au combat sont honorées par de nombreuses cérémonies avec par exemple la création en 1927 d'un mausolée à Alger en l'honneur des israélites tombés au combat⁵⁴³.

b) Un phénomène qui semble se poursuivre dans l'entre deux guerres

Nous pourrions penser que cet élan soit en fait un devoir de mémoire vis à vis des soldats israélites morts à la guerre, mais il semblerait que ce mouvement soit plus profond. Le caractère sacré de la République tend à être réaffirmé. Ainsi, le 8 novembre 1920, l'association culturelle israélite de Bône (reprenant une proposition du Consistoire Central) planifie l'organisation d'une cérémonie à la synagogue en l'honneur du cinquantième de la IIIe République⁵⁴⁴. Dans le même mouvement de sacralisation du patriotisme, les dirigeants communautaires reprochent le 29 octobre 1922 au rabbin Chouchena son manque de patriotisme :

« *M. le rabbin Kahn signale que le rabbin Jacob Chouchena ne remplit pas*

541 *Ibid.*

542 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit, p. 273.

543 Landau Philippe, *Les juifs de France et la Grande Guerre, un patriotisme républicain*, CNRS éditions, Paris, 1999, p. 180.

544 AIU, *Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887*, op. cit, p. 309.

consciencieusement son service : chaque samedi pendant la prière pour le salut de la République, il ne se lève pas comme le font tous les fidèles...⁵⁴⁵ »

Il s'ensuit un rappel à l'ordre pour le rabbin. A contrario, cette remarque nous montre bien que tous les fidèles sont debout en l'honneur de la République.

Cette adhésion peut avoir une traduction plus concrète comme l'achat d'obligations d'État le 28 novembre 1920 par le rabbin Kahn pour soutenir les finances publiques⁵⁴⁶. Dans l'assemblée générale du 13 juin 1926, il est aussi fait mention d'une mobilisation de la population dans le but de soutenir le franc au plus fort de la troisième crise des changes. Nous l'apprenons de façon détournée suite au projet d'ouvrir une souscription pour la restauration du cimetière israélite : *« ...à un moment donné, nous pensions ouvrir une souscription à cette intention mais nous avons dû ajourner notre projet à cause de la collecte faite pour la contribution volontaire pour le relèvement du franc.⁵⁴⁷ »* Les campagnes de soutien à l'économie française, en particulier à la monnaie, sont en effet relayées par le consistoire central. L'ensemble de ces éléments mettent bien en évidence un patriotisme vivant au sein de la communauté juive de Bône, et il semblerait au vu de nos sources, plus intense qu'à la fin du XIXe siècle. Le patriotisme reste aussi une réaction vis à vis de l'antisémitisme qui ne cesse de remettre en cause le décret Crémieux.

c) L'espoir déçu : le patriotisme et les lois de Vichy

Dans les années 1920 et 1930, le patriotisme est solidement implanté au sein de la communauté juive. Cela reste vrai à la veille de la seconde Guerre Mondiale comme l'atteste le message du grand rabbin Rahamim Naouri (à la tête de la communauté depuis 1928), en octobre 1939. Il déclare avec clairvoyance : *« Demain peut être vos enfants auront à défendre leur mémoire contre d'odieuses calomnies et à se défendre eux mêmes contre toute persécution. »* L'idée selon laquelle les juifs doivent faire face à une réécriture de l'histoire niant leur patriotisme s'accompagne d'une exhortation à l'exemplarité :

« Plus que tout autre, ils doivent faire preuve de qualités personnelles qui assurent l'estime et la sympathie des honnêtes gens et facilitent les rapports sociaux : la loyauté, la franchise, la plus scrupuleuse honnêteté doivent dicter leurs actes car tous les yeux sont fixés sur leur conduite et l'on sait combien l'on est enclin, en interprétant à mal les moindres erreurs, les

⁵⁴⁵ *Ibid.* p. 352.

⁵⁴⁶ *Ibid.* p. 315.

⁵⁴⁷ *Ibid.* p. 453.

*plus petites faiblesses, à généraliser et à imputer à la masse les fautes de quelques uns.*⁵⁴⁸ »

Ici, alors que le patriotisme doit se traduire concrètement à travers les combats, dans un climat de montée de l'antisémitisme, il est impératif pour les juifs de faire preuve de dévouement et de prouver une nouvelle fois leur attachement à la République par un comportement irréprochable. L'exigence de dignité et d'exemplarité atteint ici son paroxysme. Le retournement de situation suite à la défaite de 1940 et aux lois de Vichy n'en est que plus douloureux. Le 3 octobre 1940, le statut des juifs entre en vigueur, y compris en Algérie. Il est complété le 7 octobre 1940 par l'abolition du décret Crémieux, qui sonne le glas de 70 ans de citoyenneté française pour les juifs d'Algérie. Pire encore, la loi du 11 octobre 1940 interdit aux juifs de demander à titre personnel la naturalisation française⁵⁴⁹, contrairement aux populations musulmanes qui restent soumises au Sénatus-consulte de 1865. Tous les liens avec la nation sont donc rompus aussi bien collectivement qu'individuellement. Seuls les anciens combattants décorés échappent à ces mesures. Les juifs sont évincés de la fonction publique, puis avec le statut du 3 juin 1941, de toutes les professions intellectuelles ou en relation avec les affaires. Entre octobre 1941 et le début de l'année 1942, les élèves juifs sont renvoyés des écoles publiques, et un enseignement parallèle se met en place dans l'urgence, car il n'existait alors aucun enseignement privé juif en Algérie. Un *numerus clausus* est mis en place pour toutes les professions libérales (avocats, médecins...). Les notables et les rabbins assurent les relations avec les autorités comme au début de la période coloniale : c'est en quelque sorte le retour à la « *Nation juive* »⁵⁵⁰.

Le traumatisme est immense pour la population juive. Jean Laloum rapporte la réaction de la population bônoise apprenant la suppression du décret Crémieux :

*« Même chose à Bône : très vive satisfaction parmi les ressortissants français des milieux de droite ; dans la mouvance de gauche, déploration d'une mesure contraire aux principes d'humanité ; les musulmans sont très contents même si certains prennent ombrage de l'alignement des droits politiques des « juifs indigènes » sur ceux des musulmans algériens en son article 238 ; d'autres vont jusqu'à souhaiter imposer aux « juifs » le port de leur ancien costume. Abattement en revanche de la population juive, des commerçants choisissant de rester fermés une matinée en signe de deuil.*⁵⁵¹ »

Nous pouvons constater cette détresse à travers les nombreuses personnes qui demandent leur réintégration dans la citoyenneté française. Il s'agit en général d'anciens combattants de la Grande Guerre. Rien que pour le mois d'avril 1942, 19 personnes demandent leur réintégration dans la

548 AIU, *Le Grand Rabbin Rahamim Naouri... op. cit.* p. 59.

549 Msellati Henri, *Les juifs d'Algérie sous le régime de Vichy... op. cit.* p. 67.

550 *Ibid.* p. 50.

551 Laloum Jean, « Le regard des Renseignements généraux de Vichy sur les rapports judéo-musulmans en Algérie (1940 - 1943) », *Archives Juives* 2012/2 (Vol. 45), p. 114.

citoyenneté française⁵⁵². Durant toute la période, plus de 70 demandes de réinsertion dans le statut de citoyen français sont réalisées. La plupart sont déboutées. Les mesures discriminatoires touchent aussi des personnes qui se sont convertis au christianisme comme le docteur Carpanetti Léon ou encore Sarbib Léa Elisabeth né à Constantine en 1892 et convertie au protestantisme en 1931⁵⁵³. Le retour au statut « d'indigène » (la mention « juif indigène » est apposée sur le cartes d'identité), et l'ensemble de ces lois humiliantes, font naître un sentiment de mépris vis à vis du gouvernement de Vichy, qui se traduit parfois par une « opposition feutrée » pour reprendre les termes de Jean Laloum : « ...certains affichent leur opposition de manière plus ou moins feutrée : à Constantine, un juif qui habituellement se coiffait d'un chapeau arbore une *chéchia*⁵⁵⁴. » D'autres au contraire manifestent explicitement leur hostilité comme en témoigne les nombreuses bagarres entre juifs et Européens antisémites ou encore les poursuites judiciaires pour « propos anti-français »⁵⁵⁵. A contrario, les juifs soutiennent largement le général de Gaulle, qui est du reste peu apprécié en Algérie. Ils sont aussi surreprésentés dans la résistance, en particulier lors de l'opération *Torch* le 8 novembre 1942 qui prépare le débarquement anglo-américain. La fidélité à la France trouve par là un nouveau moyen d'expression.

Ainsi, le patriotisme, déjà présent chez les juifs d'Algérie aux premières heures de la colonisation, s'est progressivement renforcé à la fin du XIXe siècle suite au décret Crémieux, bien qu'il soit encore parfois un facteur de division sur le plan communautaire. L'attachement à la République joue un rôle central dans la légitimation a posteriori de l'accès à la citoyenneté française. Ce discours patriotique s'infiltré même dans le domaine religieux, influençant la liturgie et les sermons des rabbins. Dans ce cadre la Grande Guerre marque un tournant sur le plan de l'intensité et de la charge émotionnelle véhiculée par le patriotisme suite à l'expérience douloureuse du front. Le régime de Vichy trahit cet attachement en déniait aux juifs le statut de français, et en faisant des modèles d'indignité nationale.

Les trois exemples développés ici corroborent largement l'hypothèse de départ selon laquelle la population juive de Bône doit a posteriori se conformer aux exigences de dignité républicaine, de respectabilité et d'attachement à la République demandées habituellement aux candidats « indigènes » à la naturalisation. Cette mise en conformité passe de façon privilégiée par les notables de la communauté, et les autorités consistoriales. Le rapport à la citoyenneté tel qu'il est envisagé ici s'avère donc un profond facteur de changement culturel et religieux au niveau communautaire.

552 ANOM, 93/3 G8 « Service des questions juives et des sociétés secrètes 1940-1943 ».

553 *Ibid.* Lettre au préfet du 17 juillet 1941.

554 Laloum Jean , « Le regard des Renseignements généraux de Vichy sur les rapports judéo-musulmans en Algérie (1940 - 1943) »... *op. cit.* p. 116.

555 *Ibid.* p. 117.

Conclusion

Ainsi, à travers cette étude, nous avons pu constater que les mutations socio-culturelles au sein de la communauté juive de Bône entre 1870 et 1940 sont multiples et entrecroisées. Ces transformations touchent tous les domaines : de la vie professionnelle, à la vie religieuse, de l'habitat, aux comportements matrimoniaux, en passant par les prénoms. L'usage conjoint des outils de l'histoire de sociale et de l'histoire culturelle éclaire d'un jour nouveau les questions d'acculturation au sein de la population juive de Bône. L'utilisation des méthodes quantitatives permet d'évaluer à la fois les changements en cours, et les différentes strates temporelles nous renseignant indirectement sur les liens de causalité entre ces phénomènes. Parallèlement, l'étude conjointe des sources communautaires et de la presse met en lumière l'existence de points de contact entre la communauté juive et la population européenne, qui sont autant de zones d'influence réciproques. Il s'avère que les sources communautaires sont riches et précieuses car peu connues à l'échelle des communautés juives d'Algérie. Elles nous donnent à voir sur un temps relativement long les préoccupations des dirigeants communautaires, et les problèmes qui se posent à eux. Ces archives sont un outil privilégié pour saisir les transformations en cours sur le plan communautaire, même si les questions relatives aux pratiques religieuses apparaissent moins régulièrement. Enfin, le fait de se focaliser sur un espace bien défini nous donne aussi la possibilité d'envisager en profondeur les logiques sociales à l'œuvre et leurs corollaires spatiaux. Bien sûr, à travers ce travail sur la population juive de Bône, nous ne prétendons pas généraliser les présentes conclusions à l'ensemble des juifs d'Algérie. Nous avons bien vu que des logiques locales se greffaient sur un socle supposé commun. Ainsi, la proximité de la Tunisie implique des relations intenses, sur le plan professionnel, familial, et religieux entre la communauté juive de Bône et les communautés tunisiennes, laissant furtivement apparaître une fracture entre population naturalisée et juifs « indigènes ». De même, bien que Bône se trouve dans le département de Constantine, la communauté bônoise diffère assez largement du reste des communautés juives de la région (comme Batna) au niveau de l'attachement à la tradition religieuse, ce qui a des répercussions directes sur les comportements matrimoniaux voire même les professions (même si l'inverse est vrai aussi). Le peuplement majoritairement européen explique en grande partie la pénétration plus rapide à Bône de certaines pratiques ou représentations valorisées dans le monde colonial. Il n'en demeure pas moins que ce travail contribue à une meilleure connaissance des juifs d'Algérie au tournant du XIXe et du XXe siècle, en complétant une mosaïque d'études encore bien parsemée et en proposant un

point de comparaison pour d'autres travaux à venir.

En premier lieu, nous avons pu constater qu'il n'existait pas un seul processus d'acculturation, mais qu'à l'inverse les modalités de ces influences culturelles variaient fortement selon le sexe, le milieu social ou l'origine géographique. Il ressort de ce travail qu'il est nécessaire de prendre en considération une pluralité de déterminants socio-culturels (les professions, l'éducation, la religion...) afin de mettre au jour ces transferts culturels caractérisés par leur diversité et leur pluralité. Dans presque tous les domaines, les femmes sont les principales actrices de ces changements. Leur niveau d'éducation augmente, elles gagnent progressivement en autonomie suite à leur entrée plus massive sur le marché du travail, leur rôle sur le plan communautaire se renforce... A l'inverse, il semble, mais cette hypothèse reste à confirmer, que pour les hommes la période 1830-1870 soit autant porteuse de changements (sur le plan de l'alphabétisation, de l'âge au mariage, et peut être des professions) que les années 1870-1940.

Selon le milieu social, l'exposition à ces mutations diffère aussi de façon assez conséquente. Il existe une double opposition : entre les salariés et les travailleurs indépendants d'une part ; et entre les milieux aisés et les couches modestes d'autre part. Les salariés ainsi que les milieux aisés sont davantage touchés par ces évolutions, alors que les travailleurs indépendants comme les classes populaires y sont moins perméables. Dès lors, le groupe des artisans demeure plus proche des traditions et du monde judéo-arabe, alors que les salariés qualifiés se rapprochent toujours davantage du mode de vie des Européens. Entre ces deux extrêmes, toutes les déclinaisons existent. Cette bipolarisation s'explique à la fois par l'intensité des relations avec les Européens et par l'ancrage différencié des traditions religieuses. Ces divergences sociales cachent probablement des différences d'origine géographique. Il semblerait, mais cela reste à confirmer, que les juifs originaires de Tunisie se spécialisent largement dans l'artisanat à la fin du XIXe siècle.

En second lieu, pour revenir aux différentes formes et temporalités de ces mutations socio-culturelles, nous pouvons tout d'abord noter que les années 1890 marquent un premier tournant majeur. L'importante progression de l'alphabétisation en français, initiée bien avant 1870, corollaire d'une forte scolarisation des enfants israélites dans les écoles françaises, atteint à son apogée dans les années 1890, en tout cas pour les hommes. Les signatures en caractères hébraïques disparaissent et la mention « ne sait pas signer » régresse. Les femmes, souvent analphabètes au début de la période, sont aussi plus nombreuses à signer. L'enseignement religieux dans la même période perd en attractivité, et doit se réformer pour ne pas périliter. Des innovations pédagogiques sont introduites s'inspirant de l'école laïque. Concomitamment, le salariat tend à se développer et les

femmes entrent plus massivement sur le marché du travail. Ces évolutions ne riment cependant pas avec une ascension sociale, mais reflètent plutôt une fragilisation économique dans une période de transition où les métiers traditionnels, en particulier dans l'artisanat, connaissent un repli. Bien que ce soit en général la précarité économique qui pousse les femmes sur le marché du travail, à terme ces dernières gagnent en autonomie financière vis à vis de leurs pères ou époux. De plus, beaucoup de femmes travaillent dans des familles européennes (en particulier pour les ménagères). L'introduction au sein des foyers de nouvelles pratiques culinaires, vestimentaires... s'explique en partie, surtout dans les milieux modestes, par ce contact prolongé avec les employeurs européens. Le processus d'acculturation passe donc de façon privilégiée par les femmes. Ces profonds bouleversements ont un impact direct sur l'âge au premier mariage, principalement pour les femmes qui se marient plus tardivement. Les nouvelles contraintes économiques contribuent probablement à repousser l'âge au mariage. Ce phénomène résulte aussi d'une profonde mutation des représentations au sein de la famille comme l'atteste la francisation des prénoms. Il s'agit d'un phénomène massif mais pas homogène qui concerne en premier lieu les milieux sociaux favorisés avant de s'étendre aux classes plus modestes. Le prénom n'est plus seulement le moyen d'ancrer l'individu dans la communauté religieuse, il facilite aussi l'intégration dans la communauté nationale dans une période où la vindicte antisémite souhaite exclure les juifs du corps citoyen. La fin du XIXe siècle initie donc de profondes transformations socio-culturelles, qui s'accroissent après la Première Guerre mondiale.

Il faut attendre les années 1920 et surtout 1930, second tournant important, pour que la situation économique des juifs de Bône, souvent de condition modeste, s'améliore avec leur entrée massive dans des emplois plus qualifiés et mieux rémunérés. Il est étonnant de retrouver un phénomène similaire pour les salariés de l'association culturelle israélite. Le développement d'un véritable contrat de travail entraîne une différenciation de salaire et de traitement en fonction des compétences. Les rabbins locaux, qui ont toujours joué un rôle central dans la sphère communautaire, sont reconnus par le consistoire et rémunérés en conséquence. A l'inverse, pour les salariés peu qualifiés, les conditions se durcissent. La progression sociale d'une partie de la population juive durant cette période semble se doubler d'un décloisonnement progressif de leur lieu d'habitat. Un nombre croissant de juifs, qui résidaient traditionnellement dans la vieille ville, entrent dans la ville nouvelle où vivent presque exclusivement des Européens. La multiplication des points de contact entre les Européens et la population juive est, on peut le supposer, en partie responsable de l'effritement des pratiques religieuses qui étaient restées jusque là très prégnantes. Bien que les indicateurs de ces pratiques soient rares, nous avons principalement pu le constater à travers l'étude de la date au premier mariage, ou le recul de la consommation de la viande casher.

Les conséquences de ces évolutions sont parfois étonnantes. L'accès à la citoyenneté et la pression antisémite d'un côté, et de l'autre l'influence consistoriale et l'orthodoxie traditionnelle sont autant d'éléments antagonistes qui redéfinissent les rapports à la sphère communautaire. Il est impossible de donner une explication univoque à l'ensemble de ces phénomènes tant ils sont variés, et encadrés dans des logiques très différentes (économiques, démographiques, culturelles, religieuses...), bien que toutes liées à la colonisation. De même, il est très difficile de percevoir l'impact réel de l'accès à la citoyenneté française. Il semblerait cependant que le concept de « dignité » joue un rôle non négligeable sur le plan communautaire au moins. Au delà de la stricte conformité à la loi, il s'agit pour la communauté juive, en particulier pour ses dirigeants, de se rapprocher des normes implicitement valorisées par le monde colonial. La volonté de se distinguer des populations musulmanes pour se rapprocher des Européens motive ces évolutions à la fin du XIXe siècle. Nous comprenons alors que le regard porté par les Européens sur certains usages ou pratiques, contribue à transformer des traditions ancrées depuis des siècles. Si ce phénomène existait déjà avant 1870, l'accès à la citoyenneté a rendu ces évolutions plus impératives car perçues comme une contrepartie à la naturalisation tant décriée par les antisémites. La conformité des populations juives à ces usages, à ces règles de bienséance est totale au début du XXe siècle, ainsi que leur identification à la nation, comme l'atteste leur dévouement lors de la Grande Guerre. L'abolition du décret Crémieux le 7 octobre 1940 qui remet en cause 70 ans de citoyenneté française n'en est que plus douloureuse. Le nouveau régime fait des juifs un modèle d'indignité nationale, les reléguant dans leur ancien statut « d'indigène », alors que les juifs avaient tant œuvré pour prouver leur appartenance à la nation.

Il n'en demeure pas moins que les changements à l'œuvre se poursuivent, voire même se renforcent après la guerre. Il serait donc nécessaire de prolonger cette étude jusqu'en 1962, date à laquelle les juifs d'Algérie partent massivement en France suite à l'indépendance. Il serait alors possible de nous appuyer sur des entretiens, sources largement délaissées dans ce travail du fait de la période traitée, mais aussi d'un manque de temps. Les entretiens pourraient apporter un nouvel éclairage, car si les méthodes quantitatives ouvrent de nouveaux horizons, elles ne rendent pas compte du vécu des personnes, de leur ressenti, privilégiant la froide – mais nécessaire – étude statistique. De plus, l'étude statistique de l'état civil demeure délicate sur le plan méthodologique. L'idéal serait de compléter ces données par les listes de recensement présentes aux archives municipales d'Annaba, ainsi que par les listes électorales. Afin de donner plus d'épaisseur et de vie à ces mutations qui se résument trop souvent par un chiffre, nous aurions aussi pu rechercher davantage de photographies et de cartes postales. Ces images, qui sont autant de portes ouvertes sur un monde disparu, auraient pu nous renseigner sur les tenues vestimentaires, mais aussi sur la

pauvreté ou contraire la prospérité de ces populations, sur la représentation de la femme dans la société... Enfin, l'étude plus approfondie des mariages, en particulier les questions relatives à la répudiation et à la polygamie, pourrait probablement être enrichie par des archives du consistoire central relatives aux mariages religieux en Algérie.

La comparaison avec les juifs étrangers de Bône aurait pu nous donner davantage d'informations sur le rôle de l'accès à la citoyenneté française dans ces mutations, mais ces derniers étaient difficilement repérables. L'idéal serait de comparer la communauté bônoise avec des communautés juives du sud algérien ou de Tunisie, non concernées par le décret Crémieux. Le parallèle avec une communauté juive tunisienne (comme Bizerte ou Nabeul) pourrait s'avérer particulièrement fécond du fait de la proximité géographique et culturelle existant entre les deux espaces.

Sources primaires

1. Archives

Archives de l'Alliance Israélite Universelle (AIU):

Histoire de la communauté juive de Bône depuis 1887, documents d'archive. Institution grand-rabbin Rahamim et Saül Naouri; famille Naouri et Simon Darmon, publiée en 2005. Ce volume contient -- Mémoire sur la communauté israélite de Bône par le rabbin Joseph Stora, 1881 [manuscrit] -- Comptes-rendus des séances de l'Association culturelle israélite de Bône de 1887 à 1929 -- le Talmud Tora de Bône [avec listes d'élèves 1 936-1938, 1945-1946, 1947-1948, 1949, 1954-1955 ; programmes 1941, 1944-1955, 1958, 1959 ; comptes (peu de documents), correspondance (peu de documents)].

Le Grand Rabbin Rahamim Naouri, son action, son combat, et ses itinéraires, documents d'archive. Tome 2, Publication de l'Institution du Grand Rabbin Rahamim et Rabbin Saül Naouri, Jérusalem, 2009

ALGERIE I C 1-6 : Archives qui traitent de l'éducation d'une centaine de jeunes filles dans une école de sœurs chrétiennes en 1869 à Bône, ainsi que les échanges concernant le sort d'une enfant abandonnée qui risque d'être convertie au catholicisme (1872).

ALGERIE I C 4.05 : Statistiques : recrutements des juifs d'Afrique du Nord. Situation à l'époque des Israélites, Ode à la gloire des soldats "défenseurs de la Patrie".

ALGERIE I G 2 1900 : Lettres d'habitants de Bône (en particulier du rabbin Khan) au siège de l'AIU pour des questions personnelles.

ALGERIE II B 8 : Documents qui traitent de la création d'une branche de l'Alliance Universelle

Israélite à Bône, ainsi que son administration jusqu'en 1893. La majorité des pièces sont des correspondances entre le représentant de l'AIU à Bône (le plus souvent Broni Yso, un négociant de la ville) et le siège de l'AIU à Paris, avec des listes régulières de donateurs (particulièrement enrichissant pour le travail de collecte des noms). Il y a aussi des documents concernant l'administration du *Talmud Thora*, et le changement de programme dans les années 1930.

ALGERIE III E 17-24: Demandes individuelles par courrier d'habitants de Bône pour avoir accès à un poste (comme enseignant ou élève) à l'école de l'AIU de Djedéïda en Tunisie.

Séminaire israélite de France (SIF)

Parianti Jacob (1830-1879), rabbin de Bône, *Sheerit Yaakob, recueil de sermons, novellae et responsa*, Alger, 1894.

Centre des archives nationales d'outre Mer (CAOM)

Les États civils en ligne pour la ville de Bône.

Fond ministériel: ministère de la guerre et de l'intérieur:

F80/1748 : Exécution de l'ordonnance du 9 novembre 1845; législation concernant les juifs ; demande de secours pour la synagogue de Bône (1862).

Fonds territoriaux: gouvernement général d'Algérie

Série N : consacrée aux travaux publics.

GGA 2 N 57: Édifices du culte israélite (1838/1887)

GGA 6 CAB 5 : Lettres des personnes qui demandent au gouvernement de retrouver leur travail pendant la période du gouvernement de Vichy.

GGA 16 S/1 : ouverture de classes à Alger et à Bône, statistiques sur les différentes écoles de la

commune,1938-1940.

GGA 50 S4 : Transformation des écoles de Bône en écoles communales.

GGA 1 y/151 : Plan de la ville de Bône en 1947 suite aux plan quinquennaux. Les documents nous donnent des chiffres assez intéressants sur la population pour la fin de la période.

Préfecture de Constantine :

Alg. Const. b/1/10 : éléments relatifs aux élections, en direction des juifs.

Alg. Const. b/3/503 : culte israélite: 1906-1936. Il s'agit d'un fond comparable à celui du département d'Oran, mais dans des proportions bien moindre dans la mesure où il s'agit d'un dossier dans un seul carton.

93/1347 : Documents à propos des grèves à Bône en 1926-1930 : dockers, ouvriers maçons, balayeurs communaux. Il s'agit de rapports de police sur la situation au jour le jour des grèves.

On connaît alors le nombre de grévistes, les entreprises concernées, la durée de la grève, mais aussi des informations sur les leaders des mouvements : leur affiliation politique, le lien entretenu avec les syndicats.

93/3 G 1 à 30: Service des questions juives et des sociétés secrètes 1940-1943.

Détail pour la ville de Bône

93/3 G 5 : « Liste de 3 385 noms de juifs attributaires de cartes d'alimentation comportant la date de naissance et le domicile » de la ville de Bône (29 août 1942).

93/3 G 10 : dossiers individuels : Allouche Liaou, Assouline Lévy postier; Azoulay Isaac. Bakéche Albert et Barouch et Louise, Braka Meir, Cohen Nessim, Deddouche Ruben Ernest, Geoui Joseph, Guez Elie.

93/3 G 11 : dossiers individuels : Kayoun Hai, Ninou Jacob, Oufrani Robert, Salomon, Seyman Simon, Taïeb Chaloum, Tellouk René, Zerbib Abraham

93/3 G 13 : dossiers individuels : Allouche Alice, Amar Alexandre, Ankaoua Abraham, Attal Jacob, Attali Moïse, Benabou Mardoché

93/3 G 14 : dossiers individuels : El Bez René, Hakoun Georges, Hammou Isaac, Hanoun Elihaou, Laloum Moïse, Lambrozo Salomon, Sebbah Alphonse, Smadja Emile, Tellouk Henri.

93/3 G 16 : dossiers individuels : Cohen Joseph, Chemla Henri, Deddouche Gabriel, Taïb Sassi

93/3 G19 : fonctionnaires juifs qui sont répertoriés et licenciés.

93/3 G20 : Idem, dossiers individuels : Parienti René au PTT, Yana institutrice, Attal Mardoché, Kalfa Fredj au PTT

93/3 G23 : dossiers individuels pour Bône : Marcel Tubiana: avocat, (dossier 3), Tobiana Ruben: instituteur, Alimi Raphaël : homme d'équipe CFA de Bône, Kharoubi Salomon huissier, Attali Salomon (dossier 4)

93/3 G24 : dossiers individuels (dossiers 2) Allouche Jules, employés de l'agence de Bône du crédit foncier, Binhas Gaston cocher.

93/3 G25 : médecin de Bône (Lévy) (voir le dossier 5)

93/3 G30 : Liste des associations israélites et adhésions de juifs à des associations non israélites.

Dossier personnel : Stora Albert propriétaire d'une « couscousserie » à Bône.

Centre des Archives nationales de Pierrefitte-sur-Seine

Culte

F19 11 018 recours au conseil d'État de Jacob et Moïse Sebaoun contre le *hérem* prononcé par le rabbin Jacob Parienti à cause de leur refus de financer la construction d'un arc de triomphe en faveur de Napoléon III (1866-1867) Dénonciation d'un abus.

F19 11 154 « dossier Stora »

F19 11 155 « incident Stora, rabbin à Bône »

Dans les deux cas il est question d'un problème en 1892 avec le rabbin de Bône Joseph Stora qui doit changer de poste suite à sermon jugé non patriotique.

F19 11 156 : lettre du ministre de la justice et de la guerre au ministre des Cultes à propos de la restauration de la synagogue de Bône.

Dossiers de naturalisation

- Décret du 27 novembre 1869

BB/11/1133/B N°5381 x 9 Bigiaoui Abraham, né en 1828, à Tunis, marchand.

BB/27/1246 N°5650 x 9 Zarhi Siméon, né en 1828, à Tunis, marchand.

BB/27/1246 N°5622 x 9 Yunez (Jacob), né en 1825, à Alger, négociant.

BB/27/1246 N°5623 x 9 Yunez Angelo né en 1829 à Alger, négociant

- Décret du 25 janvier 1879

BB/27/1246 N°2600 x 78 Zana Moïse, né à Tunis le 13 août 1853

- Décret du 20 janvier 1880

BB/27/1246 N°3549 x 79 Tebeka Samuel, né à Tunis en 1841, cordonnier

- Décret du 2 août 1880

BB/27/1242 N°1988 x 80 Damry (Eliaou), né en 1851 à Gabés (Tunisie), commerçant.

- Décret du 26 octobre 1880

BB/11/1538 1919 X 80 Zana Abraham né à Gabés (Tunisie) en 1855, commerçant.

- Décret du 13 novembre 1880

BB/27/1242 N°2186 X 80 Chemla Isaac, né à Tunis le 17 mai 1847, bijoutier.

BB/11/1524 N°584 X 80 Cohen (Abraham), commerçant, né à Tunis le 10 mai 1829.

- 28 avril 1884

BB/11/1746/1 N°822 x 84

Jami David, tailleur, né dans le courant du mois de mars 1833 à Tunis.

Deïa bent Aaroun Barrouch son épouse, née dans le courant du mois d'octobre 1849 à Tunis.

- Décret du 29 janvier 1889

BB/11/2211, N°12 275 x 88 Braka David, négociant, né de parents tunisiens, le 22 février 1855 à Bône (marié à Fitoussi Léa qui souhaite garder la nationalité tunisienne).

- Décret du 16 novembre 1891

BB/11/2584 N° 8023 x 91

Braka Chaloum, cordonnier, né en 1862 à Tripoli.

Marié à Hayoune Kmaïssa qui refuse de « s'associer à la demande de son mari ».

- Décret des 21 et 28 décembre 1891

BB/11/2606 N°10 252 x 9

Cohen Abraham, négociant, né le 9 décembre 1854 de parents tunisiens à Bône

Jais Rose, femme Cohen, née le 10 juin 1855 à Constantine, demeurant à Bône.

- Décret du 13 avril 1892

BB/11/2610 10 N°619 x 91 Cohen (Joseph-Haï), commerçant, né le 14 septembre 1854 à Tunis.

(Son épouse Cohen Schemma ne souhaite pas se joindre à cette demande).

- Décret du 16 mai 1892

BB/11/2661 N°4128 x 92

Braka David, limonadier, né le 17 mars 1856 à Tripoli

Allouch Esther (épouse) née le 28 février 1866 à Guelma (réintégration de nationalité).

– Décret du 3 août 1892

BB/11/2682 6259x92 Zitoun (Rahmim), élève en pharmacie, né le 20 avril 1867 à Tunis.

– Décret du 19 novembre 1894

BB/11/3101 13 245 x 94

Cohen Joseph-Jacob, négociant, né le 10 janvier 1859 de parents tunisiens à Bône

Cohen Kemouna, femme Cohen, née le 15 juin 1865 à Sfax (Tunisie).

– Décret du 14 mars 1896

1926 x 96

Levy Abraham, employé de chemin de fer, né en 1864 à Tétouan (Maroc).

Aoudaya Séméa (son épouse), née le 18 avril 1866 de parents tunisiens à Mostaganem.

– Décret du 3 septembre 1897

N° 7082 x 97

Darmon Jacob, employé, né tunisien le 3 mars 1855 à Bône, demeurant à Constantine.

Bacrie Rosa née le 5 novembre 1852 à Constantine, y demeurant.

– Décret du 4 décembre 1897

BB/11/3451 N°3287 x 97

Toubiana Aaron, employé à Bône, né le 17 novembre 1847 à Tunis.

Tobiana Soltana, (son épouse) née à Bône le 22 mai 1855 (réintégration de nationalité française)

– Décret du 19 avril 1898

BB/11/3581 N° 2528x98

Madar Mardochée, commerçant, né le 15 mars 1857 à Tunis.

Naouri Zardouda, née le 12 juin 1869 à Bône (réintégration dans la nationalité française)

– Décret du 8 avril 1899

BB/11/3696 N° 2139 x 99 Dyan Mardochée, bijoutier, né à Tunis, le 14 novembre 1865.

– Décret du 2 novembre 1906

N° 3459 x 06

Arki Moïse, commerçant, né en 1877 à Bizerte (Tunisie).

Cohen Rose, femme Arki. née le 3 juillet 1878 à Bône (réintégration dans la nationalité française)

– Décret 22 mai 1911

N° 3039 X 11 Zarmati Sara-Yvonne (épouse) née le 28 février 1890 à Bône (réintégration dans la nationalité française)

– Décret du 3 juin 1911

N° 4341 X 11

Arki Nessim, commerçant, né en avril 1863 à Bizerte (Tunisie).

Belaïche Douda-Sophie, (épouse) née le 22 mars 1882 à Bône

– Décret du 23 février 1914

1382 x 14

Nataf Ichoua, comptable, né de parents tunisiens le 28 août 1859 à Guelma

Nataf Semha, (épouse) née le 3 août 1867 à Bône.

2. La presse de Bône

Bibliothèque Nationale de France (BNF) :

Presse en ligne :

Département Littérature et art, 4-Z-358, *Bulletin de l'Académie d'Hippone*

Date d'édition : 1865-1962

Années de publication disponibles : 1866-1898

Nombre d'unités disponible : 20

Langue : Français

Lien : <ark:/12148/cb327185173/date>

Date de mise en ligne : 17/01/2011

Département Droit, économie, politique, JO-14893, *La Gazette algérienne* [Puis : *Journal de l'arrondissement de Bône*].

Date d'édition : 1885-1901

Années de publication disponibles : 1891-1901

Nombre d'unités disponibles : 990

Langue : Français

Lien : <ark:/12148/cb32780063d/date>

Date de mise en ligne : 18/01/2011

Département Droit, économie, politique, JO-86404, *Liberté de Bône*.

Date d'édition : 1888-1892

Années de publication : 1888-1892

Nombre d'unité disponible : 587

Langue : Français

Lien : <ark:/12148/cb32806755p/date>

Date de mise en ligne : 19/11/2012

Département Droit, économie, politique, JO-85281, *L'Impartial. Organe républicain de l'arrondissement de Bône.*

Date d'édition : 1890-1895

Années de publication disponibles : 1890-1895

Nombre d'unités disponibles : 300

Langue : Français

Lien : <ark:/12148/cb32788885v/date>

Date de mise en ligne : 18/01/2011

Département Droit, économie, politique, JO-90732, *La Tribune. Journal indépendant.*

Date d'édition : 1892

Années de publication disponibles : Idem.

Nombre d'unité disponibles : 19

Langue : Français

Lien : <ark:/12148/cb328807954/date>

Date de mis en ligne : 13/08/2012

Département Droit, économie, politique, JO-85149, *El Hack*

Date d'édition : 1893-1894

Années de publication disponibles : 1893-1894

Nombre d'unités disponibles : 21

Langue : Français

Lien : <ark:/12148/cb327855123/date>

Département Droit, économie, politique, JO-90310, *Le Socialiste algérien. Journal politique et littéraire paraissant les mercredis et samedis*

Date d'édition : 1899

Année de publication disponibles : Idem.

Nombre d'unités disponibles : 4

Langue : Français

Lien : <ark:/12148/cb328689209/date>

Département Droit, économie, politique, JO-14893 *L'Avenir de l'Est. Gazette algérienne*. Journal républicain indépendant, organe des intérêts commerciaux du département de Constantine [puis : Journal républicain radical, organe des intérêts commerciaux et agricoles de Bône].

Date d'édition : 1901-1934

Années de publication disponibles : 1901, 1902, 1904-6, 1922-34

Nombre d'unités disponibles : 618

Langue : Français

Lien : <ark:/12148/cb32708231m/date>

Département Droit, économie, politique, JO-91541 *L'Action bônoise : Républicain radical : organe de défense des intérêts de la région de Bône et de la démocratie algérienne*.

Date d'édition : 1909- N. R.

Années de publication disponibles : 1909

Nombre d'unités disponibles : 135

Langue : Français

Lien : <ark:/12148/cb32681743s/date>

Date de mise en ligne : 06/11/2012

Département droit, économie, politique, JO-57048, *Bonjour ! Revue satirique, littéraire, théâtrale, cinématographique et sportive* [puis : *Politique et satirique; Hebdomadaire politique et satirique*]

Date d'édition : 1932-1935

Années de publication disponibles : Idem.

Nombre d'unités disponibles : 162

Langue : Français

Lien : <ark:/12148/cb32714790r/date>

Date de mise en ligne : 26/11/2012

Presse non numérisée :

Département droit, économie, politique, JO-3193, *Le Courrier de Bône. Organe des intérêts de l'est de l'Algérie* [« puis » : *Organe de la défense des intérêts commerciaux et agricoles de Bône et de sa région*]

Années de publication disponibles : 1880-4/09/1898 [X-XXVIII, n° 67]. mars-sept. 1906 [XXXI, 2e

s. n°1-58].

Format : livre

Département droit, économie, politique, MFILM JO-13271, *La Démocratie algérienne, Journal républicain.*

Date d'édition : 1886-1913

Format: microfilms

Bibliographie

L'Algérie coloniale:

Ageron Charles-Robert, Julien Charles-André, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, PUF, Paris, 1979, 2 volumes : 632 p. , 643 p.

Blais Hélène, « Coloniser l'espace : territoires, identités, spatialité », *Genèses*, 2009/1 n° 74, p. 145-159.

Blévis Laure, « La citoyenneté française au miroir de la colonisation », *Genèse*, 4/2003 (n°53), p. 25-47. <http://www.cairn.info/revue-geneses-2003-4-page-25.htm>

Blévis Laure, thèse sous la direction de Jean-Robert Henry, *Sociologie d'un droit colonial Citoyenneté et Nationalité en Algérie (1865-1947) : une exception républicaine ?*, Université Paul Cézanne, 2004, 508 f.

Bouchène Abderrahmane, Peyroulou Jean-Pierre, Tengour Ouanassa Siari, Thénault Sylvie, *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, La Découverte, Paris, 2014, 720 p.

Bourdieu Pierre, « La fabrique de l'habitus économique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2003/5 no 150, p. 79-90.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_2003_num_150_1_2773

Boyer Gilles (dir.), Clerc Pascal (dir.), Zancarini-Fournel Michelle (dir.), *L'école aux colonies, les colonies à l'école*, ENS éditions, Lyon, 2013, 194 p.

Chaouia Nora, *Mouvement ouvrier, mouvement syndical en Algérie : 1919-1954*, Éd. A.N.R.T., Lille, 1990, 420 p.

Coquery-Vidrovitch Catherine, *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Agone, Marseille, 2009, 190 p.

Fredj Claire, « Encadrer la naissance dans l'Algérie coloniale. Personnels de santé et assistance à la mère et à l'enfant « indigènes » (XIXe-début du XXe siècle) », *Annales de démographie historique*, 2011/2 n° 122, p. 169-203.

Juin Serge, *L'école en Algérie : 1830-1962 : de la Régence aux Centres sociaux éducatifs*, Publisud, Paris, 2001, 205 p.

Kateb Kamel, *Européens, "indigènes" et juifs en Algérie (1830-1962) : représentations et réalités des populations*, Éd. de l'Institut national d'études démographiques, Paris, 2001, 386 p.

Kamel Kateb, « La statistique coloniale en Algérie (1830-1962), Entre la reproduction du système métropolitain et les impératifs d'adaptation à la réalité algérienne », *Courrier des statistiques*, n° 112, décembre 2004, p. 1-17. http://www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/cs112b.pdf

Kamel Kateb, *École, population et société en Algérie*, l'Harmattan, Paris, 2005, 235 p.

Le Cour Grandmaison Olivier, *De l'indigénat, anatomie d'un monstre juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'empire français*. Zones, Paris, 2010, 196 p.

Lorcin Patricia, *Imperial Identities : stereotyping, prejudice and race in colonial Algeria*, I. B. Tauris, Londres et New York, 1995, 323 p.

Lorcin Patricia, *Kabyles, Arabes, Français, identités coloniales*, Presse universitaire de Limoges, 2005, 374 p.

Mammeri Mohammed, *Situation politique, économique, et sociale de l'Algérie pendant la Deuxième guerre mondiale (1939-1944)*, Thèse sous la direction de Allain J-Claude, université Paris 1, 1989, 580 f.

Moussa Sarga, « Les juifs dans l'orientalisme », *Sociétés & Représentations*, 2012/1 n° 33, p. 233-

Montoy Louis Pierre, *La presse dans le département de Constantine : 1870-1918*, Thèse sous la direction de Miège Jean Louis, Université de Provence, 1982, 2562 p.

Nouschi André, *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises : de la conquête jusqu'en 1919 : essai d'histoire économique et sociale*, Éd. Bouchène, Saint Denis, 2013, 698 p.

Pageaux Daniel-Henri, Christine PELTRE, « Orientalisme, art et littérature », *Encyclopædia Universalis*. <https://www-universalis--edu.com.bibliopam.enscachan.fr/encyclopedie/orientalisme-art-et-litterature/>

Pervillé Guy, *La France en Algérie, 1830-1954*, Vendémiaire, Paris, 2012, 523 p.

Rivet Daniel, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Hachette, Paris, 2002, 460 p.

Robert-Guiard Claudine, *Européennes en situation coloniale, Algérie 1830-1939*, Publication de l'Université de Provence, 2009, 335 p.

Saada Emmanuelle, « Citoyens et sujets de l'Empire français. Les usages du droit en situation coloniale », *Genèses*, 2003/4 n°53, p. 4-24. <http://www.cairn.info/revue-geneses-2003-4-page-4.htm>

Stora Benjamin, *Histoire de l'Algérie coloniale, 1830-1954*, La découverte « Repères », 2004, 126 p.

Surkis Judith, « Propriété, polygamie et statut personnel en Algérie coloniale, 1830-1873 », *Revue d'histoire du XIXe siècle* [En ligne], 41 | 2010, mis en ligne le 30 décembre 2013, consulté le 07 janvier 2014. URL : <http://rh19.revues.org/4041>

Sutter Jean, Lévy Claude. Les dispenses civiles au mariage en France depuis 1800. in *Population*, 14e année, n°2, 1959 p. 285-304.

Taraud Christelle , « Les femmes, le genre et les sexualités dans le Maghreb colonial (1830-1962) », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 33 | 2011, mis en ligne le 01 mai 2013. <http://clio.revues.org/index10058.html>

Thénault Sylvie, Blanchard Emmanuel, « Quel « monde du contact » ? Pour une histoire sociale de l'Algérie pendant la période coloniale », *Le Mouvement Social*, 2011/3 n° 236, p. 3-7.

Turin Yvonne, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale : écoles, médecines, religion, 1830-1880*, Houma, Alger, 2003, 434 p.

Weil Patrick, « Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée » in *La Justice en Algérie 1830-1962*, La Documentation française, Collection Histoire de la Justice, Paris, 2005, p. 95-109.

Histoire des juifs d'Afrique du Nord (en particulier d'Algérie)

Abitbol Michel (éditeur scientifique), *Judaïsme d'Afrique du Nord aux XIXe-XXe siècles : Histoire, société et culture*, Institut Ben-Zvi, Jérusalem, 1980, 171 p.

Abitbol Michel (dir.), *Les juifs des marges sahariennes du Maghreb*, Institut Ben Tsvi, Jérusalem, 1982, 501 p.

Abitbol Michel, *Le Passé d'une discorde - Juifs et Arabes du VII^e siècle à nos jours*, Perrin, Paris, 2000, 512 p.

Allouche-Benayoun Joëlle, Doris Bensimon, *Les juifs d'Algérie : mémoires et identités plurielles*, Éd. Stavit, Paris, 1998 , 433 p.

Allouche-Benayoun Joëlle, « Les enjeux de la naturalisation des juifs d'Algérie : du dhimmi au citoyen », in Pierre-Jean Luizard , *Le choc colonial et l'islam*, La Découverte « TAP/HIST Contemporaine », 2006 p. 179-195.

Allouche Jean-Luc, Laloum Jean, *Les juifs d'Algérie, images et textes*, Ed. Du Scribe, Paris, 1987, 319 p.

Ansky Michel, *Les juifs d'Algérie du décret Crémieux à la libération*, Ed. Du Centre, Paris, 1950, 539 p.

Assan Valérie, « Les synagogues dans l'Algérie coloniale du XIXe siècle », *Archives Juives*, 2004/1 Vol. 37, p. 70-85. <http://www.cairn.info/revue-archives-juives-2004-1-page-70.htm>

Assan Valérie, « Zadoc Kahn et l'Algérie : rôle religieux et vision politique », in Jean-Philippe Chaumont et Jean-Claude Kuperminc, *Zadoc Kahn*, Éditions de l'éclat « Bibliothèque des fondations », 2007 p. 53-71.

Assan Valérie, *Les consistoires israélites d'Algérie au XIXe siècle : l'alliance de la civilisation et de la religion*, Armand Colin, Paris, 2012, 484 p.

Assan Valérie, « Charité et philanthropie dans les communautés juives d'Algérie au XIXe siècle », in *Les Cahiers de Framespa*, mis en ligne le 1 avril 2014, <http://framespa.revues.org/2828>

Attal Robert Abraham, *Le presse périodique juive d'Afrique du Nord*, Institut pour l'étude du journalisme juif, Tel-Aviv, 1996, 167 p.

Attal Robert , *Les communautés juives de l'Est algérien de 1865 à 1906* Paris, L'Harmattan, Paris, 2004, 158 p.

Ayoun, Richard, *Les juifs d'Algérie : De la dhimma à la naturalisation française*, Publications du Centre Rachi, Paris, 1979, 161 p.

Ayoun, Richard, *Les juifs d'Algérie : 2000 ans d'histoire*, J.-C. Lattès, Paris, 1982, 261 p.

Ayoun Richard, *Typologie d'une carrière rabbinique, l'exemple de Mahir Charleville*, Presse universitaire de Nancy, Nancy, 1983, 1003 p.

Ayoun Richard, « Le décret Crémieux et l'insurrection de 1871 en Algérie », *Revue d'Histoire*

Moderne et Contemporaine, 1988/1, n°35-1, p. 61-87.

Ayoun Richard, « Les conséquences de la naturalisation collective des juifs d'Algérie », in *Tsafon, revue des études juives du Nord*, Lille, 1990, p. 75-84.

Bahloul Joëlle, *Le culte de la table dressée : rites et traditions de la table juive algérienne*, Métailié PUF, Paris, 1983, 304 p.

Bahloul Joëlle, *La maison de mémoire, ethnologie d'une maison judéo-arabe en Algérie, 1937-1961*, Ed. Métailié, Paris, 1992, 246 p.

Bahloul Joëlle, « La famille séfarade dans la diaspora du XXe siècle » in Trigano, *La société juive à travers l'histoire : Tome quatrième, Le peuple-monde*, Paris, Fayard, 1992, 791 p.

Bahloul Joëlle, « Noms et prénoms juifs nord-africains », *Terrain* [En ligne], 4 | mars 1985, mis en ligne le 18 mars 2005, URL : <http://terrain.revues.org/2872>

Ben Achour Mohamed El Aziz, *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIXe siècle : les élites musulmanes*, Institut national d'archéologie et d'art, Tunis, 1989, 542 p.

Ben-Ami Issachar, *Recherches sur la culture des juifs d'Afrique du Nord*, Communauté israélite nord-africaine, Jérusalem, 1991, 377 p.

Bensadoun Roger, *Les juifs de la République en Algérie et au Maroc : chroniques et mémoires d'autres temps*, Publisud, Paris, 2003, 183 p.

Bensimon Doris, « Pratique religieuse des juifs d'Afrique du Nord en France et en Israël » in *Archives des sciences sociales des religions*. N. 26, 1968. p. 81-96.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-9659_1968_num_26_1_1809

Blevis Laure, « En marge du décret Crémieux. Les juifs s français en Algérie (1865 - 1919) » *Archives Juives*, 2012/2 Vol. 45, p. 47-67

http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=AJ_452_0047

Charvit Yossef, *Élite rabbinique d'Algérie et modernisation, 1750-1914*, Éd. Gaï Yinassé, Jérusalem, 1995, 223 p.

Charvit Yossef, *La France, l'élite rabbinique d'Algérie et la Terre au Sainte au XIXe, Tradition et Modernité*, H. Champion, Paris, 2005, 446 p.

Chemouilli Henri, *Une Diaspora Méconnue: les juifs d'Algérie*. Imprimerie moderne de la Presse, Paris, 1976, 327 p.

Chouraqui André, *Marche vers l'occident : les juifs d'Afrique du Nord*, Presse Universitaire de France, Paris, 1952, 398 p.

Chouraqui André, *La saga des juifs d'Afrique du Nord*, Hachette, Paris, 1972, 395 p.

Chouraqui, André, *Histoire des juifs en Afrique du Nord, en exil au Maghreb*, Éditions du Rocher, Monaco, 1998, 293 p.

Danan Philippe, *La communauté juive d'Alger dans les premières années de la présence française*, Mémoire DEA, Paris VIII, 2004, 263 p.

Deldyck Jean-Jacques, *Le processus d'acculturation des juifs d'Algérie*, L'Harmattan, Paris, 2000, 261 p.

Dermenjian Geneviève, *La Crise anti-juive oranaise (1895-1905), L'antisémitisme dans l'Algérie coloniale*, L'Harmattan, Paris, 1986, 271 p.

Eisenbeth Maurice, *Le judaïsme nord africain : études démographiques sur les israélites du département de Constantine*, Arno Natanson, Paris, 1932, 285 p.

Eisenbeth Maurice, *Les juifs d'Afrique du Nord, Démographie et onomastique*, Imprimerie du lycée, 1 rue Eugène Robe, Alger 1936, 191 p.

Fenton Paul « Le symbolisme du rite de la circumambulation dans le judaïsme et dans l'islam » in : *Revue de l'histoire des religions*, tome 213 n°2, 1996, p. 161-189.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1996_num_213_2_1218

Fenton Paul, Littman David, *L'exil au Maghreb, la condition juive sous l'islam 1148-1912*, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 2010, 800 p.

Friedman Elizabeth, *Colonization and after; An Algerian Jewish community*, Bergin and Gervey Publishers, Massachusetts, 1988, 170 p.

Hebey Pierre, *Alger 1898: La grande vague antijuive*, Nil Éditions, Paris, 1996, 157 p.

Hirschberg Haïm, *L'histoire des juifs en Afrique du Nord*, éditions Bialik, Jérusalem, 1965, 397 p.

Hooq Anne Hélène, *juifs d'Algérie*, Skira-Flammarion Musée d'art et d'histoire du judaïsme, Paris, 2012, 271 p.

Laloum Jean, « Le regard des Renseignements généraux de Vichy sur les rapports judéo-musulmans en Algérie (1940 - 1943) », *Archives Juives* 2012/2 (Vol. 45).

http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=AJ_452_0107

Leduc Claudine et Fine Agnès, « Femmes du Maghreb », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 9 | 1999 <http://clio.revues.org/280>

Leslie Paul, *juifs d'Algérie, juifs de Tunisie : leurs parcours historiques comme citoyens et comme protégés français jusqu'au début de la fin du colonialisme*, Atelier national de reproduction des thèses, Lille, 2004, microfiches.

Msellati Henri, *Les juifs d'Algérie sous le régime de Vichy*, L'Harmattan, 1999, 302 p.

Nadjari David, « Simon Kanouï, président du consistoire d'Oran, conseiller municipal, conseiller général », in *Archives Juives*, 2003/1 Vol. 36, p. 136-139.

<http://www.cairn.info/revue-archives-juives-2003-1-page-136.htm>

Nadjari David , « L'émancipation à « marche forcée » : les juifs d'Algérie et le décret Crémieux », *Labyrinthe*, 28 | 2007, mis en ligne le 01 octobre 2009. <http://labyrinthe.revues.org/2893>

Renucci Florence, « Le débat sur le statut politique des israélites en Algérie et ses acteurs (1870-1943) », in *Les discours sur le droit et la justice au Maghreb colonial, XIX-XXe*. CNRS-Lille 2 Centre d'Histoire Judiciaire, 2011, 203 p.

Saadoun Haïm, « Le sionisme en Algérie (1898 - 1962) : une option marginale », in *Archives Juives*, 2012/2 Vol. 45, p. 68-88.

www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=AJ_452_0068

Schreier Joshua, « L'élite commerçante juive et les débuts de la conquête française en Algérie : l'exemple de Jacob Lasry », *Archives Juives*, 2012/2 Vol. 45, p. 32-46.

Schwarzfuch Simon, *Les juifs d'Algérie et la France (1830-1855)*, Université Bar Ilan, Jérusalem, 1980, 455 p.

Schwarzfuch Simon, *Tlemcen : mille ans d'histoire d'une communauté juive*, La Fraternelle union nationale des amis de Tlemcen, Paris, 1995, 232 p.

Shurkin Michael, « L'émancipation des juifs d'Algérie, une déclinaison du modèle alsacien ? », *Archives Juives*, 2012/2 Vol. 45, p. 14-31.

http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=AJ_452_0014

Stora Benjamin, *Les trois exils : juifs d'Algérie*, Hachette littératures, Paris, 2008, 232 p.

Taïeb Jacques, « Les juifs d'Algérie, (1830-1962), Démographie et société », in *Archives Juives*, N°29, Liana Lévy, Paris, 1996, p. 101-112.

Taïeb Jacques, *Être juif au Maghreb à la veille de la colonisation*, Albin Michel, Paris, 1998, 144 p.

Taïeb, Jacques, *Sociétés juives du Maghreb moderne : 1500-1900*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2000, 223 p.

Taïeb Jacques, *juifs du Maghreb, Noms de famille et société*, Cercle de Généalogie juive, Paris, 2004, 271 p.

Taraud Christelle, « La prostitution féminine juive dans l'Algérie coloniale : entre fantasmes et réalités (1830-1962) », *Archives Juives*, 2011/2 Vol. 44, p. 77-85.

http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=AJ_442_0077

Trigano, Shmuel, *L'identité des juifs d'Algérie: une expérience originale de la modernité*, éd. Du Nadir (A.I.U.), Paris, 2003, 216 p.

Tartakowsky Ewa , « Femmes juives du Maghreb », *Hommes et migrations* [En ligne], 1299 | 2012, URL : <http://hommesmigrations.revues.org/1862>

Valensi Lucette en collaboration avec Abraham Udovitch, *juifs en terre d'Islam. Les communautés de Djerba*, Paris, éd. des Archives contemporaines, 1984 182 p.

Valensi Lucette, « L'horizon culturel des juifs d'Afrique du Nord : Une réalité chatoyante », in David Biale , *Les cultures des juifs*, Editions de l'Éclat « Hors collection », 2005 p. 781-820.

<http://www.cairn.info/les-cultures-des-juifs--9782841621125-p-781.htm>

Zafrani Haim, *Mille ans de vie juive au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983, 314 p.

Zytnicki Colette (thèse sous la dir. de Nicault Catherine), *L'histoire des juifs du Maghreb à l'époque coloniale : constructions et usages du passé*, Paris, 2008, 373 f

Zytnicki Colette, *Les juifs du Maghreb, naissance d'une historiographie coloniale*, PUPS, Paris, 2011, 391 p.

La ville de Bône

Ayoun Richard, « Contribution à l'histoire des juifs de Bône », in Jacob Parienti, *Sheerit Yaakob, recueil des sermons novellae et responsa*, Daf-Press, Jérusalem, 1982, 390 p.

Ayoun Richard, « Bône la miraculeuse », in Allouche Jean-Luc, Laloum Jean, *Les juifs d'Algérie, images et textes*, Éd. Du Scribe, Paris, 1987, p. 148-153.

Prochaska David, « La ségrégation résidentielle en société coloniale, le cas de Bône (Algérie), 1872-1954 » in *Cahiers d'Histoire*, XXV, Lyon, 1980, p. 148-176.

Prochaska David, “The political culture of settler colonialism in Algeria : politics in Bone (1870-1920)”. In: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N°48-49, 1988. “Le monde musulman à l'épreuve de la frontière”. p. 293-311.

Prochaska David, *Making Algéria French, colonialism in Bône, 1870-1920*, Cambridge University Press, 1990, 321 p.

Travers Lucette, *La ville de Bône*, Thèse de géographie sous la direction de Dresch Jean, Paris, 1955, 3 volumes : 150, 248, 132 f.

Vermeren Hugo, *L'immigration italienne dans la ville de Bône (1870-1914), de l'étranger au naturalisé dans la société coloniale*, Mémoire Paris 1 sous la direction de Marie-Claude Blanc-Chaléard, Paris, 2009, 126 f.

Question de « l'émancipation » et processus d'acculturation

Amson Daniel, *Adolphe Crémieux, l'oublié de la gloire*, Seuil, Paris, 1988, 392 p.

Birnbaum Pierre (dir.), *Histoire politique des juifs en France : entre universalisme et particularisme*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1990, 309 p.

Birnbaum Pierre, *Les fous de la République: histoire politique des juifs d'État, de Gambetta à Vichy*, Fayard, Paris, 1992, 512 p.

Boutry Philippe , Encrevé André (dir.) *Vers la liberté religieuse : la séparation des Églises et de l'État*, Actes de colloque organisé à Créteil les 4 et 5 février 2005, Institut Jean Baptiste Say, Université Paris XII, Éd. Bière, Bordeaux, 2006, 346 p.

Chaumont Jean-Philippe, Kuperminc Jean Claude (dir.), *Zadoc Kahn, un grand rabbin entre culture juive, laïcité et affaire Dreyfus*, Éditions de l'éclat, Paris, 2007, 304 p.
<https://www-cairn-info.bibliopam.ens-cachan.fr/zadoc-kahn--9782841621484.htm>

Chaumont Jean-Philippe, Lévy Monique (dir.), *Dictionnaire biographique des rabbins et autres ministres du culte israélite : France et Algérie, du Grand Sanhédrin, 1807, à la loi de Séparation, 1905*, Berg International, Paris, 2007, 1003 p.

Cohen Martine, « Les déclinaisons historiques du franco-judaïsme et ses critiques contemporaines. « Peut-on être un juif émancipé ? » (Emmanuel Levinas) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 144 | octobre-décembre 2008, <http://www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2008-4-p-141.htm>

Courbot Cécilia, « De l'acculturation aux processus d'acculturation, de l'anthropologie à l'histoire, Petite histoire d'un terme connoté », in *Hypothèses*, 1999/1 p. 124, <http://www.cairn.info/revue-hypotheses-1999-1-page-121.htm>

Fabre Philippe , « L'identité légale des juifs sous Vichy », *Labyrinthe*, 7 | 2000, Thèmes (n° 7), mis en ligne le 28 mars 2005, consulté le 17 février 2014, p. 23-41 <http://labyrinthe.revues.org/501>

Furet François, Sachs Wladimir, « La croissance de l'alphabétisation en France (XVIIIe-XIXe siècle). » In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 29e année, N. 3, 1974.

Germa Antoine, Lellouch Benjamin, Évelyne Patlagean (dir.), *Les juifs dans l'histoire, de la naissance du judaïsme au monde contemporain*, Champ Vallon, Paris, 2011, 917 p.

Grange Cyril, « Calendrier et âge au mariage des israélites parisiens, 1875-1914 : entre prescriptions bibliques et conformité sociale », *Annales de démographie historique*, 2003/2 n°106, p.

131-154.

Hadas-Lebel Mireille, Oliel-Grausz Évelyne, *Les juifs et la Révolution française, Histoire et mentalités*, Acte du colloque au Collège de France et à l'ENS du 16 au 18 mai 1989, Paris, Éd. Peeters, 1992, 380 p.

Hazan Katy: « Du *heder* aux écoles actuelles : l'éducation juive, reflet d'un destin collectif », *Archives juives, Revue d'histoire des juifs de France*, 35/2 2ème semestre, 2002, p.4-25.

Hidiroglou Patricia, *Les rites de naissance dans le judaïsme*, Les Belles Lettres, Paris, 1996, 358 p.

Hidiroglou Patricia, *Rites funéraires et pratiques de deuil chez les juifs en France : XIXe-XXe siècles*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, 448 p.

Kaspi André (dir.), *Histoire de l'Alliance israélite universelle : de 1860 à nos jours*, Armand Colin, Paris, 2010, 575 p.

Lalouette Jacqueline, *L'État et les cultes 1789-1905-2005*, La Découverte « Repères », Paris, 2005, 128 p.

Landau Philippe, *Les juifs de France et la Grande Guerre, un patriotisme républicain*, CNRS éditions, Paris, 1999, 293 p.

Leff Lisa Moses, *Sacred Bonds of Solidarity. The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-Century France*. Stanford University Press, Stanford, 2006, 327 p.

Leniaud Jean-Michel (dir.) *Le budget des cultes, actes de la journée d'études du 30 janvier 2006*, École des Chartes, Paris, 2007, 231 p.

Ligou Daniel, « L'évolution des cimetières », in *Archives de sciences sociales des religions*. N. 39, 1975, « Évolution de l'Image de la Mort dans la Société contemporaine et le Discours religieux des Églises, Actes du 4e colloque du centre de sociologie du protestantisme de l'université des sciences humaines de Strasbourg (3-5 octobre 1974), p. 61-77.

Malinovich Nadia, *French and Jewish. Culture and the Politics of Identity in Early Twentieth Century France*, The Littman Library of Jewish Civilization, Portland, 2008, 280 p.

Schwarzfuchs Simon, *Du juif à l'israélite. Histoire d'une mutation 1770-1870*, Paris, Fayard, 1989, 351 p.

Sélim Abou, *L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Hachette, Paris, 1995, 249 p.

Todd Emmanuel, Chapitre 10: « L'émancipation des juifs » in *Le destin des immigrés, assimilation et ségrégation dans les sociétés occidentales*. Seuil, Paris, 1994, 470 p.

Tollet Daniel (éditeur scientifique) (colloque), *Politique et religion dans le judaïsme moderne, des communautés à l'émancipation*, Actes du colloque tenu en Sorbonne le 18-19 novembre 1986, Centre d'études juives de Paris-Sorbonne, presse de l'université de la Sorbonne, Paris, 1986, 191 p.

Weil Georges, « L'Alliance israélite universelle et l'émancipation sociale et culturelle des communautés méditerranéennes », in J-L Miegé (dir.), *Les relations intercommunautaires juives en Méditerranée occidentale : XIIIe-XXe siècles*, Éd. du C.N.R.S. Paris, 1982, p. 243-257.

Winock Michel, *La France et les juifs, de 1789 à nos jours*, Seuil, Paris, 2005, 408 p.

Wormser Georges, *Français israélites: une doctrine, une tradition, une époque*, Ed. De Minuit, Paris, 1963, 223 p.

Démographie et études quantitatives :

Beaur Gérard, « Le contrat de mariage dans les sociétés européennes. Enjeux familiaux et pratiques des acteurs », *Annales de démographie historique*, 2011/1 n° 121, p. 5-21.

Grange Cyril, « Les réseaux matrimoniaux intra-confessionnels de la haute bourgeoisie juive à Paris à la fin du XIXe siècle », *Annales de démographie historique*, 2005/1 no 109, p. 131-156.

Henry Louis, Houdaille Jacques, Célibat et âge au mariage aux XVIIIe et XIXe siècles en France. II. Age au premier mariage, *Population*, 34e année, n°2, 1979 p. 403-442.

Lemercier Claire, Zalc Claire, *Méthodes quantitatives pour l'historien*, La Découverte (Repères), Paris, 2007, 120 p.

Prost Antoine, « Des registres aux structures sociales en France. Réflexions sur la méthode », *Le Mouvement Social*, vol. 1, n°246, 2014, p. 97-117.

Glossaire

Beth Din : Tribunal rabbinique.

Biqqour Holim : Dans le sens général, ce terme hébreu signifie : « visite des malades », mais il désigne aussi la confrérie chargée de s'occuper des malades (paiement du médecin, des soins pour les plus démunis...).

Chamach (*chemachim* au pluriel) : Bedeau, aide du rabbin. Ce terme vient du terme hébreu *chamach* qui veut aussi dire bougie, car avant l'électrification des synagogues cette personne était chargée d'allumer des lampes à huile pour les offices.

Chema : Profession de foi du judaïsme qui proclame l'unité de Dieu.

Cheliah Tsibbour/Chaliah Tsippour : Personne chargée par les fidèles de conduire l'office public à la synagogue. C'est elle aussi qui lit le passage hebdomadaire de la Thora le chabbat.

Dayanim : Juges religieux

Ghriba : Nom du rouleau de la Thora miraculeux (le terme *Ghriba* veut dire étrange en arabe) qui a donné son nom à la synagogue principale de Bône. La tradition veut que suite au naufrage d'un bateau en provenance de Terre Sainte, avec à son bord un *sefer* Thora, le coffret en cuivre contenant le saint parchemin ait flotté sur la mer. Une fois repéré au large de Bône, ce dernier n'a pu être saisi que par un juif qui le plaça dans la synagogue. Depuis, il est vénéré par les juifs mais aussi par certains musulmans. Une fois par an, à la fête de *Lag Baomer*, ce rouleau de la Thora est montré aux fidèles.

Guizbar : Titre honorifique, qui implique aussi l'idée d'une responsabilité.

Hazan : Chantre à la synagogue

Hevra qadisha/ Hobra : Littéralement : « Confrérie sainte », il s'agit d'une association d'individus bénévoles qui prennent en charge les derniers devoirs pour les personnes décédées. Le terme *Hobra* est très probablement une prononciation particulière de ce terme hébreu.

Hilloula : Nom de la cérémonie à l'occasion du jour anniversaire de la mort des grands maîtres du judaïsme, dont l'âme est réunie totalement à Dieu. Le terme découle du mot « louer », *hallel* en hébreu.

Kehila : Communauté juive

Lag-Baomer : Fête qui célèbre l'anniversaire de la mort de Rabbi Chimon Bar Yohai, sage du II^e siècle, qui a lieu le 33^{ème} jour du compte de l'Omer entre les fêtes de Pâque et *Chavouot*. Il s'agit d'une festivité qui s'insère dans une période particulièrement austère, marquée par des coutumes s'apparentant au deuil, en souvenir de la mort des 24 000 élèves de Rabbi Akiba pendant la période.

Loulav : Branche de palmier faisant partie des quatre espèces agitées par les fidèles pendant la fête de *Soukkot* (commandement divin).

Mitsvah (*Mitsvot* au pluriel) : Devoirs religieux commandés par la Thora.

Mohel : Désigne la personne qui effectue les circoncisions (*Mila* au singulier).

Pourim : Fête célébrée le 14 *Adar* (au début du printemps), en souvenir du salut des juifs de l'Empire perse qui ont échappé à un décret exterminateur pris par le vizir Haman.

Responsa : Réponses écrites rédigées par un sage ou un rabbin concernant un des aspects de la vie juive.

Sefer Thora : Rouleau de la Thora (parchemin).

Semikha : Ordination par imposition des mains sur la tête, qui transforme l'élève en maître. Avec la disparition de cette pratique à la fin de l'antiquité, la *semikha* devient un « diplôme » signé par les maîtres de Thora qui donne l'autorisation d'enseigner ou de pratiquer tel ou tel rite.

Shohet(im) : Individu chargé d'abattre rituellement (*Shehita*) un animal afin qu'il soit apte à la consommation selon les normes casher.

Shomer/shoumir : Littéralement gardien, ici il s'agit de la personne qui surveille la validité de l'abattage rituel.

Soukkot : Fête des Tentés, en automne qui dure huit jours et qui marque la fin des grandes fêtes du début de l'année juive (après *Rosh Ha-Shanah* et *Kippour*).

Talmud Thora : nom donné aux écoles communautaires dévolues à l'enseignement religieux.

Taqqanah : Décret portant sur la vie quotidienne qui peut être pris pour une communauté seulement ou un groupe de communautés dans un espace circonscrit, avec parfois une limite en terme de durée.

Tsedaka : Charité, (terme qui signifie aussi justice)

Sommaire

Remerciements.....p. 2

Introduction.....p. 9

Préambule 1 : Présentation des sources et questions méthodologiques
.....p. 18

2. Les sources internes à la communautép. 18

A) Le regard des dirigeants de la communauté juive de Bône : les comptes-rendus de l'association culturelle israélite.....p. 18

a) Présentation généralep. 18

b) Quelles précautions face à de tels documents ?..... p. 21

B) Les archives consistoriales et de l'Alliance israélite universelle (AIU).....p. 24

a) Les archives des consistoires et le rapport Isidorp. 24

b) Les archives relatives au comité de l'AIU présent à Bônep. 25

2. Sources externes à la communauté juive : les archives administratives et la presse.....p. 27

A) Approche quantitative et archives produites par l'administration coloniale.....p. 27

a) La délimitation de la population juivep. 27

b) Présentation et usage de l'état civil.....p. 28

c) Difficultés méthodologiques relatives à l'état civilp. 29

d) Les dossiers de naturalisation : un précieux complémentp. 30

e) Un difficile échantillonnage..... p. 31

B) La presse de Bône..... p. 33

Préambule 2 : Colonisation et communautés juives d'Algérie, rappel des enjeux globauxp. 37

1. La France en Algérie et la politique menée vis à vis des autochtones (1830-1870).....p. 37

2. Histoire des juifs en France : un modèle d'émancipation?p. 39

3. Les juifs d'Algérie avant et au début de la présence française : une évolution rapidep. 41

I] Structures sociales : alphabétisation, professions et habitat dans la communauté juive de Bônep. 45

1. Alphabétisation et scolarisationp. 46

A) Nette progression de l'alphabétisation en français entre 1870 et le début du XXe siècle.....p. 47

B) Relations entre école laïque/Talmud Thora et représentations..... p. 50

C) Entrée plus massive des juifs dans l'enseignement secondaire au XXe siècle..... p. 57

2. Structure du marché du travail et évolution des professions (1870-1930)..... p. 60

A) Monde professionnel et son évolution 1870-1930..... p. 63

a) Des professions fortement segmentées.....p. 63

b) Vers une salarisation et une féminisation ?..... p. 72

B) Évolution du rapport salarial au sein de l'association culturelle israélite.....p. 79

a) Les relations difficiles entre ministres du culte et commission administrative dans un système qui allie bénévolat et logique professionnelle (1870-1913).p. 81

b) Le processus de professionnalisation et de contractualisation des relations professionnelles (1914-1930).p. 86

c) Les paradoxes de cette situation..... p. 91

3. Habitat et groupes sociaux.....p. 95

A) Ségrégation urbaine et professions à la fin du XIXe siècle..... p. 97

a) Des quartiers différents pour des populations différentes.....p. 97

b) Zones d'habitat et catégories professionnelles pour la population juive.....p. 101

B) Vers une sortie de la vieille ville? Mobilité résidentielle intergénérationnelle 1870-1942..... p. 104

a) La timide entrée des Juifs dans la ville nouvelle.....p. 104

b) La mobilité intergénérationnelle principale vecteur de cette évolution.....p. 113

Annexes partie de la première partie.....p. 117

II] Mutations au sein de la famille..... p. 124

1. Évolution du statut de la femme : vers une plus grande autonomie.....p. 125

A) Professions et rôle dans le processus d'acculturation..... p. 125

B) Précarité économique et dépendance vis à vis des hommes..... p. 131

C) Intégration croissante des femmes dans la vie communautaire.....p. 134

2. Âge au mariage comme indicateur des comportements matrimoniaux ?..... p. 139

A) Âge au mariage, sexe et professions (1870-1912) : famille et déterminations sociales..... p. 142

a) Des différences hommes-femmes particulièrement prégnantes.....p. 142

b) De légères différences d'âge au mariage selon la catégorie professionnelle et la place dans la hiérarchie sociale..... p. 143

B) Évolution des structures familiales (1870-1940).....p. 147

a) Mutations de la famille à l'échelle de l'Algériep. 147

b) Une baisse de la natalité qui semble plus nette à Bône.....p. 149

c) Recul de l'âge au mariage et diminution progressive des différences d'âge entre les conjoints.....p.151

3. Prénoms et mutations des représentations au sein de la famille.....p. 155

A) Prénoms comme révélateurs de l'espace social à la fin du XIXe siècle (1870-1912).....p. 157

a) Prénoms hébraïques pour les hommes, judéo-arabes pour les femmes.....	p. 157
b) Lieu de naissance, nationalité et type de prénom.	p. 159
c) Faible influence de la stratification sociale sur le type de prénom.....	p. 160

B) Mutations des prénoms et évolution des représentations (1870-1940)..... p. 162

a) Une francisation marquée des prénoms, surtout après 1890.....	p. 162
b) Une conséquence de la lente progression dans la hiérarchie sociale, et la volonté de passer inaperçu.....	p. 164

Annexes de la seconde partie.....p. 167

III] L'exigence de « dignité » comme puissant facteur d'évolution des pratiques religieuses et communautaires.....p. 168

1. L'affaire du cimetière israélite de Bône en 1891 : un combat pour la dignité ?.....p. 170

A) Les motivations du projet de clôture du cimetière israélite : dignité civile et conformité aux prescriptions religieuses ?..... p. 172

B) Le regard du reste de la communauté juive sur ce projet : la menace d'une double trahison ?..... p. 177

C) Les deux sens du processus d'acculturation.....p. 181

2. Le mariage : à la croisée du monde religieux et de la sphère citoyenne.....p. 186

A) Le mariage et la citoyenneté : l'exigence de dignité.....p. 186

a) Un enjeu central dans le cadre de l'accès à la citoyenneté.....p. 186

b) <u>Les pratiques matrimoniales prohibées par la loi civile : rares et stigmatisées</u>	p. 187
c) <u>Les festivités du mariage encadrées par des règles de bienséance</u>	p. 189
B) Le mariage : comme indicateur des pratiques religieuses (1870-1940)	p. 193
a) <u>Lente érosion des prescriptions religieuses relatives au mariage</u>	p. 195
b) <u>Mariages mixtes et maintien des barrières communautaires</u>	p. 200
3. Le patriotisme au sein de la communauté : 1870-1940	p. 203
A) L'expansion du patriotisme à la fin du XIXe siècle	p. 203
B) Le patriotisme en crise ? l'affaire du rabbin Joseph Stora (1892)	p. 205
a) <u>Le patriotisme : un facteur de division à l'échelle de la communauté</u>	p. 205
b) <u>Une carence sur le plan de l'assimilation culturelle ? La vision de la presse</u>	p. 208
C) Le patriotisme omniprésent à partir de la Première Guerre mondiale mais trahi par les lois de Vichy	p. 211
a) <u>La Première Guerre mondiale : une matrice pour le patriotisme ?</u>	p. 211
b) <u>Un phénomène qui semble se poursuivre dans l'entre deux guerres</u>	p. 214
c) <u>L'espoir déçu : le patriotisme et les lois de Vichy</u>	p. 215
Conclusion	p. 218
Sources primaires	p. 223
Bibliographie	p. 235
Glossaire	p. 250

