

Introduction

« J'ai perdu sept ans de ma vie : deux ans parce que j'étais Juif, trois ans parce que j'étais Français, deux ans parce que j'étais Algérien¹. » C'est en ces termes que Georges Hadjadj, né en 1921 dans une famille juive de Kabylie, résume – lors d'un entretien réalisé en janvier 2007 – ce que les identités juridiques qui lui ont été imposées et l'identification politique qu'il s'est choisie ont coûté à son existence : deux ans d'exclusion du lycée français, de 1941 à 1942, parce que le régime de Vichy le considérait comme juif; trois ans de mobilisation dans l'armée française, de 1943 à 1945, parce qu'il était né citoyen français; et deux ans d'emprisonnement durant la guerre d'indépendance, de 1957 à 1959, parce qu'il se considérait – et agissait – comme un Algérien en lutte pour l'indépendance nationale.

Cette simple phrase pourrait résumer le sens de cette recherche, dont le projet est né à la suite d'une rencontre en 2005 avec un ancien militant du Front de libération nationale (FLN) qui se définissait lui-même comme un « juif arabe ». Le caractère très minoritaire de ces trajectoires de militants anticolonialistes juifs algériens m'est immédiatement apparu comme une porte d'entrée passionnante dans l'histoire de l'Algérie contemporaine, à condition toutefois de ne pas les appréhender au regard de la « norme », c'est-à-dire au regard des expériences de la majorité des Français ou des juifs d'Algérie, ce qui aurait pu aboutir à les considérer en quelque sorte comme des anomalies historiques; à condition également de se défaire d'un regard rétrospectif et fataliste qui, en constatant l'aboutissement de ces parcours – le départ de ces militants d'Algérie –, aurait pu les faire apparaître comme des trajectoires « impossibles ». À l'encontre de telles perspectives, il s'agissait de comprendre leur possibilité, c'est-à-dire de les prendre au sérieux, en les étudiant à la loupe, d'abord pour elles-mêmes, puis pour voir ce qu'elles pouvaient révéler de la société et de l'époque étudiées.

Cet ouvrage, issu d'une thèse soutenue en juin 2013, articule une étude des trajectoires biographiques de ces militants anticolonialistes à une réflexion générale sur les rapports des juifs d'Algérie à la question coloniale et nationale algérienne, nécessaire pour contextualiser ces parcours et sonder leur singularité. Il débute dans l'entre-deux-guerres – période des premiers engagements documentés et moment de naissance de la majorité de ceux qui militeront activement durant la guerre

1. Entretien avec Georges Hadjadj, 13 janvier 2007.

d'indépendance – et, enjambant la césure chronologique de 1962, propose une analyse du parcours de ces militants – qui se voulaient souvent citoyens algériens – dans les premières années de l'État algérien indépendant et jusqu'à leur départ d'Algérie, survenu majoritairement avant le milieu des années 1970.

Ces trajectoires minoritaires offrent un point d'observation stimulant pour questionner l'articulation entre des dynamiques dites identitaires et des engagements politiques radicaux. Mais elles mettent également à l'épreuve la définition des catégories politiques et identitaires de la société coloniale algérienne et de la société algérienne indépendante, ainsi que certaines grilles de lecture jusqu'ici employées dans l'écriture de l'histoire de l'Algérie coloniale en général et dans celle des juifs d'Algérie et du mouvement anticolonialiste algérien² en particulier. Cette introduction vise précisément à interroger ces catégories et ces grilles de lecture afin de situer au mieux ce travail.

L'historiographie des juifs d'Algérie face à la « francisation » et aux relations judéo-musulmanes

D'origines diverses mais probablement issus pour une large part de familles présentes dans le nord de l'Afrique bien avant la conquête arabe du VII^e siècle, les juifs autochtones, au nombre d'environ 26 000 (hors M'Zab) en 1830 – date du début de la conquête de l'Algérie par l'armée française –, sont rapidement l'objet d'une attention spécifique de la part des autorités conquérantes. Dès 1845, leur vie communautaire et religieuse est en effet prise en charge, sur le modèle du judaïsme français, par des consistoires dépendant de l'administration française, et en 1870, les 35 000 « israélites indigènes des départements de l'Algérie sont déclarés citoyens français³ » par un décret de naturalisation collective connu sous le nom de décret Crémieux. Devenus citoyens français de plein droit, ils sont, en application des lois de la Troisième République, scolarisés à l'école française et, pour les hommes, soumis aux obligations militaires, ce qui contribue à sceller, de manière *a priori* croissante, le sentiment d'appartenance de nombre d'entre eux à la collectivité française. Ce sentiment, particulièrement verbalisé par des notables communautaires lors de la crise antijuive de la fin du XIX^e siècle, lors la Première Guerre mondiale et à l'issue de la période de Vichy, semble d'autant plus fort *a posteriori* que dans les derniers mois de la guerre d'indépendance, les 140 000 juifs, à l'image des autres citoyens français, partent massivement pour la France.

La politique menée à l'égard de cette population au XIX^e siècle représente une exception dans l'histoire de l'empire colonial français : si le projet d'une « assimilation » juridique et culturelle des « indigènes » a été débattu par des partisans de la colonisation avant d'être largement disqualifié à la fin du XIX^e siècle, il n'a que

2. J'utiliserai en général l'expression « mouvement anticolonialiste » plutôt que « mouvement national », car elle me semble plus descriptive et moins restrictive. Des militants et des mouvements anticolonialistes peuvent en effet agir contre l'ordre colonial sans pour autant se revendiquer d'une nation algérienne.
3. Décret signé à Tours le 24 octobre 1870 par Crémieux, Gambetta, Glais-Bisoin et Fourichon.

rarement été mis en œuvre envers des catégories entières de la population colonisée⁴. Présentant donc un grand intérêt dans l'histoire coloniale, ces processus ont longtemps été avant tout appréhendés, dans la plupart des travaux historiques, comme des prolongements outre-mer de l'« émancipation » juridique et de la « francisation » des juifs de France, ce qui aboutit à les déconnecter de leurs enjeux proprement coloniaux. Or, il semble difficile d'appréhender dans sa complexité la « partie » – la situation des juifs après 1830 et, plus encore, les relations judéo-musulmanes aux XIX^e et XX^e siècles – sans l'articuler à la « totalité » qu'est la « situation coloniale⁵ ».

Une historiographie marquée par une téléologie assimilationniste

Depuis le XIX^e siècle, l'historiographie des juifs du Maghreb est parcourue de forts enjeux politiques, liés tant à la « question juive » qu'à la « question coloniale », ainsi que l'ont montré les travaux de Colette Zytnicki, qui permettent d'appréhender les soubassements politiques de l'idée, encore répandue dans les travaux historiques, d'une course à l'« assimilation » qui aurait animé des juifs d'Algérie quasi-unanimes avant comme après 1870⁶.

Les premières histoires françaises des juifs d'Algérie, écrites entre le milieu du XIX^e siècle et les années 1930 par des juifs de France, proposent en effet un récit téléologique tendu vers l'« émancipation » et la « francisation », présentées comme des fait positifs et nécessaires. C'est en fonction de cette téléologie que sont alors analysées la vie juive avant l'intrusion coloniale et les réactions des juifs à cette intrusion, et c'est en ce sens que cette historiographie peut être qualifiée à la fois d'assimilationniste et de coloniale : née en contexte colonial, les récits qu'elle produit sur la condition précoloniale des juifs contribuent à légitimer la colonisation en général et certaines politiques coloniales en particulier. Malgré des nuances importantes d'un auteur à l'autre et la prégnance d'une conception cyclique de l'histoire (alternance de périodes noires et heureuses), ces premiers historiens, sans toujours insister sur le statut juridique de *dhimmi*⁷, présentent une vision sombre de la condition juive en terre d'islam, et particulièrement des temps précédant immédiatement la conquête. Significativement, cette vision,

4. HAJJAT A., « Assimilation et naturalisation. Socio-histoire d'une injonction d'État », thèse, EHESS, Paris, 2010, p. 118-135. Sur les notions de citoyens, nationaux et indigènes dans le contexte juridique et colonial français du XIX^e siècle, voir BLÉVIS L., « Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation », *Droit et société*, 2001/2, n° 48, p. 557-581, et « 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 ; SAADA E., « Citoyens et sujets de l'empire français. Les usages du droit en situation coloniale », *Genèses*, 2003/4, n° 53, p. 4-24.

5. BALANDIER G., « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, p. 44-79.

6. ZYTNICKI C., *Les Juifs du Maghreb. Naissance d'une historiographie coloniale*, Paris, PUPS, 2011, 391 p.

7. Statut juridique des « gens du Livre » (chrétiens et juifs) en terre d'islam, qui prévoit une « protection » en échange du paiement d'un impôt spécifique. Il s'accompagne d'une infériorisation juridique et sociale, et de diverses discriminations plus ou moins fortes et plus ou moins formalisées en fonction des lieux et des époques.

répandue chez ceux qui, parmi les juifs de France, souhaitent l'« assimilation » des juifs d'Algérie, s'assombrit de plus en plus à mesure qu'ils se heurtent à l'opposition d'antisémites français et européens d'Algérie dans le dernier tiers du XIX^e siècle – Adolphe Crémieux affirmant par exemple, face aux remises en cause de son décret, que « la France » a fait sortir les juifs de « dix-huit siècles d'avilissement et de persécutions⁸ ».

Bien plus, il s'agit alors, pour les partisans de l'« assimilation », de prouver que les juifs dans leur ensemble ont pris le parti des autorités françaises dès la conquête, et qu'ils étaient en quelque sorte des citoyens français en attente. À ce titre, ce qui est nommé les « facultés d'assimilation », l'intelligence ou encore la perméabilité à l'influence française des juifs sont mises en avant et opposées à la supposée inassimilabilité des musulmans, et plus particulièrement des Arabes. De manière générale, les juifs sont présentés, à travers une vision euroéo-centrée et à partir de l'exemple de commerçants, intellectuels et notables communautaires, comme une population de « passeurs » entre plusieurs mondes, ce qui aboutit notamment à les extraire de l'histoire des sociétés maghrébines en insistant sur leur (supposée) position charnière et frontalière voire, pour les descendants des séfarades (juifs d'Espagne réfugiés au Maghreb aux XIV^e-XV^e siècles), sur leur (supposée) européanité⁹. En même temps, et malgré toutes les vertus qu'ils prêtent aux juifs d'Algérie, des observateurs juifs venus de France au XIX^e siècle comme au XX^e siècle décrivent avec condescendance une société juive « superstitieuse, marquée du sceau de l'inculture et de l'arriération¹⁰ », afin de mieux défendre une « mission civilisatrice » qui doit être menée par des envoyés juifs de France et « régénérer » les juifs d'Algérie en les extirpant de l'influence – jugée néfaste et tyrannique – de leur environnement musulman¹¹. Parallèlement au « mythe kabyle » et à d'autres mythologies coloniales se construit ainsi un « mythe juif », qui s'inscrit pleinement dans le discours de justification raciale de la colonisation. Ce discours, qui contribue à l'évolution dans les représentations des catégories définissant les groupes « indigènes », appuie également une véritable « chirurgie sociale¹² », dont le décret Crémieux est l'une des manifestations les plus spectaculaires dans l'histoire de l'Algérie coloniale.

Les récits de la condition précoloniale des juifs ont certes beaucoup évolué après la Seconde Guerre mondiale, à la suite notamment des travaux de Robert Brunschvig et d'André Chouraqui, qui tendent à insérer les juifs dans le contexte général des sociétés dans lesquelles ils vivent et cherchent à historiciser, en fonction des lieux et des contextes socio-politiques, les relations judéo-musulmanes et la condition de *dhimmi*. Toutefois, en ce qui concerne l'étude de la période coloniale,

8. ZYTNICKI C., *op. cit.*, p. 90-100.

9. *Ibid.*, p. 73-89 et 142.

10. *Ibid.*, p. 104.

11. Ces discours condescendants des juifs de France semblent surtout importants entre la consistorialisation du judaïsme algérien et les débats sur la naturalisation collective, lors desquels ils sont mis en sourdine. Cf. ABITBOL M., *Le passé d'une discorde. Juifs et Arabes depuis le VII^e siècle*, Paris, Perrin, 2003, p. 153-163.

12. BALANDIER G., art. cit.

la vision téléologique de juifs d'Algérie tendus et engagés inéluctablement dans une « marche » vers la « francisation » continue de peser dans les travaux d'André Chouraqui, ainsi que sur une partie de l'historiographie récente. Souvent, des travaux demeurent également marqués par l'emploi de catégories de l'époque plus ou moins revisitées telles que « assimilation », « émancipation », « progrès », « tradition » ou encore « entrée dans la modernité », autant de notions extrêmement floues et au vocabulaire orienté, qui ne peuvent constituer des catégories satisfaisantes d'analyse des processus historiques décrits. Cette vision participe notamment à biaiser l'étude de la « politique juive » menée par les colonisateurs et l'appréhension de la diversité des réactions des juifs à cette politique.

Historiciser la « politique juive » des colonisateurs français

Il est clair que le remodelage de l'organisation communautaire juive à l'exemple des consistoires israélites français, l'application du décret Crémieux, ou encore la scolarisation des enfants juifs dans des écoles « israélites » et/ou publiques tendant à les « désorienter » et à en faire des Français, s'inscrivent dans la politique coloniale française¹³. Les débats qui animent les partisans et opposants de ces mesures sont d'ailleurs centrés sur des enjeux proprement coloniaux. Après la conquête, certains militaires jugent en effet dangereux le fait de s'appuyer sur des juifs – utilisés localement comme auxiliaires dès 1830 pour leurs compétences linguistiques et leur connaissance du pays –, tant par antisémitisme que par crainte de provoquer des déséquilibres plus grands encore dans la société colonisée et de mettre ainsi en péril la domination coloniale¹⁴. Face à eux, l'argumentaire des partisans de l'« assimilation » est également marqué par le souci du maintien de cette domination. Le rapport des juifs marseillais Jacques Altaras et Joseph Cohen, envoyés par le consistoire central et le ministère de la Guerre en 1842 pour enquêter sur les juifs d'Algérie en vue de préparer des réformes, insiste ainsi sur la nécessité de s'attacher les juifs à des fins coloniales. Plaidant par exemple pour que les juifs portent des vêtements européens, ils écrivent que « cette identité de vêtements avec les Français doublerait en apparence le chiffre de la population européenne qui présenterait dès lors aux indigènes une masse compacte contre

13. Cf. BOCQUET J. (dir.), *L'enseignement français en Méditerranée. Les missionnaires et l'Alliance israélite universelle*, Rennes, PUR, 2010, 322 p.

14. C'est d'ailleurs en s'appuyant sur le précédent algérien et les désordres (supposés et réels) provoqués par le décret Crémieux que les autorités françaises refusent la naturalisation collective des juifs du Maroc, dans le cadre de la politique dite de « préservation des hiérarchies naturelles ». Le protectorat s'appuie au Maroc sur certaines élites juives sans remettre en cause le rang subalterne des juifs dans leur ensemble, et présente ce maintien apparent de l'ordre social précolonial comme une « faveur » faite aux musulmans. Le décret Crémieux est également brandi comme un précédent à ne pas reproduire, du fait de ses (supposées) conséquences néfastes sur l'équilibre social, par des juristes opposés à l'« assimilation » des musulmans d'Algérie, notamment pendant la Première Guerre mondiale. Cf. KENBIB M., *Juifs et musulmans au Maroc, 1859-1948. Contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*, Rabat, Publications de la Faculté des LSH, 1994, p. 403-435 ; BLÉVIS L., « Une citoyenneté française contestée. Réflexion à partir d'un incident antisémite en 1938 », in *La justice en Algérie 1830-1962*, Paris, La Documentation française, 2005, p. 114.

laquelle il paraîtrait difficile de lutter¹⁵». Pour eux comme pour les autres défenseurs de l'« assimilation », les juifs ont été et restent les meilleurs auxiliaires des colonisateurs.

Pour une partie des juifs français qui l'emploient, cet argumentaire colonial est peut-être avant tout stratégique : il peut s'agir d'utiliser une rhétorique *a priori* séduisante pour les élites politiques françaises et les milieux coloniaux afin de justifier une égalité juridique qu'ils revendiquent sans doute avant tout par esprit de solidarité communautaire. Mais ne faut-il pas nuancer l'idée d'une influence décisive de notables juifs français sur les premières mesures des autorités coloniales présentées comme libératrices des juifs d'Algérie ? Joshua Schreier avance ainsi l'idée qu'indépendamment des plaidoyers de juifs de France, « ce sont d'abord les exigences coloniales et les besoins de la conquête qui ont joué un rôle dans l'établissement d'une politique civilisatrice visant les juifs d'Algérie¹⁶ ». Du point de vue des autorités françaises, cette politique répond en effet à des nécessités objectives de la colonisation : outre la pratique courante consistant à s'attacher la « loyauté » d'une partie de la population du territoire conquis en lui donnant les moyens de participer à la domination ou aux bénéfices de l'entreprise coloniale, dans le cas des juifs d'Algérie, les milieux coloniaux craignent très vite que les réseaux commerciaux des élites juives ne leur échappent durablement et ne court-circuitent l'économie coloniale. Ainsi, la consistorialisation n'a sans doute pas été avant tout mise en œuvre du fait des discours de juifs français, mais plutôt parce que le (supposé) poids démographique dans les villes et dans les réseaux commerciaux – maghrébins, transsahariens, méditerranéens – des juifs d'Algérie préoccupait grandement les milieux coloniaux.

Les autorités françaises ont ainsi décidé, non sans contradictions et désaccords, de mettre en œuvre une « émancipation » qui était au service de la conquête, et ont pour ce faire intégré le « concept d'émancipation » à « l'idéologie impérialiste¹⁷ », quitte à reprendre à leur compte le discours des observateurs juifs français sur la situation misérable et le caractère particulièrement « assimilable » des juifs, afin de présenter cette « émancipation » comme un acte d'humanité alors qu'il s'agissait de « sécuriser l'occupation de l'Algérie¹⁸ ». Outre la volonté de créer une catégorie acquise au pouvoir colonial – en 1840, on compte environ 26 000 juifs en Algérie, soit le double de la population française –, la nécessité de « libérer » les juifs est en effet un argument employé pour justifier une implantation plus forte de l'État, utile à la mainmise sur le territoire algérien – particulièrement dans les villes – comme au contrôle des activités économiques des juifs¹⁹. Il est par ailleurs

15. Cité par ZYTNICKI C., *op. cit.*, p. 59.

16. SCHREIER J., « Du séfarade à l'indigène : Jacob Lasry et les négociants juifs dans l'Algérie coloniale », in ABÉCASSIS F., DIRÈCHE K., AOUAD R. (dir.), *La bienvenue et l'adieu. Migrants juifs et musulmans au Maghreb. XV^e-XIX^e siècle*, vol. 1, Casablanca, La croisée des chemins et Paris, Karthala, 2012, p. 149.

17. SCHREIER J., *Arabs of the Jewish Faith. The Civilizing Mission in Colonial Algeria*, New Brunswick, New Jersey and London, Rutgers University Press, 2010, p. 177-182.

18. *Ibid.*, p. 4.

19. *Ibid.*, p. 23-55. Le même phénomène d'utilisation par les puissances européennes de la question juive à des fins interventionnistes se produit au Maroc au XIX^e siècle : derrière le thème de l'« émancipation » s'organise

clair que les juifs venus de France pour « civiliser » les juifs d'Algérie, ainsi que ceux parmi les juifs d'Algérie qui les secondent, sont tout autant des notables communautaires que des notables coloniaux : ils remplissent un rôle spécifique, défini en accord avec les autorités françaises, dans la gestion des populations et dans l'administration du territoire, et l'étude des carrières des membres laïques des consistoires au XIX^e siècle montre qu'ils sont des « auxiliaires de la domination française²⁰ » et, majoritairement, des membres de l'élite économique coloniale.

Quelles réactions des juifs d'Algérie face à la « francisation » ?

Le point le plus aveugle dans l'historiographie concerne les attitudes des juifs d'Algérie face à ces divers processus coloniaux, comme face à la conquête française elle-même. Les ont-ils souhaités, les ont-ils encouragés, et comment ont-ils réagi lorsqu'ils ont été mis devant le fait accompli ? De multiples distinctions sociales et géographiques sont nécessairement à faire, mais la distribution des sources tend à focaliser le regard sur ceux qui, parmi les juifs des villes littorales, applaudissent à l'arrivée des Français²¹ ou bénéficient rapidement de la conquête du fait de leur position dans les circuits commerciaux. Est ainsi passée sous silence la « masse de petites gens qui – au même titre que l'écrasante majorité de la population musulmane – souffre des effets dévastateurs de la pénétration européenne²² », notamment lorsque leur activité économique est mise à mal par l'arrivée de produits européens.

Sur le processus dit de « francisation » lui-même – processus que l'on peut définir *a minima* comme l'intériorisation des normes dominantes produites dans tous les domaines par la société et l'État français –, il faudrait savoir précisément ce qui a été plus ou moins accepté ou rejeté dans les différents domaines affectés, qui vont de l'organisation communautaire et du déroulement du rite religieux jusqu'aux pratiques quotidiennes de l'habillement, de la langue, du mariage ou de l'instruction. Il est en effet évident qu'il y eut, chez les notables communautaires comme chez des juifs « du commun », un panel extrêmement varié de réactions immédiates – du rejet à l'approbation, en passant par une indifférence ou un accommodement plus ou moins négocié. Les travaux de Joshua Schreier sur les juifs d'Oran entre 1830 et 1870 visent précisément à analyser comment ceux qu'il appelle, à la suite de militaires français, les « Arabes de religion juive », se sont diversement positionnés face à la campagne dite d'« assimilation » entamée dans

une politique de clientélisation de certaines élites juives, avec des objectifs économiques et politiques évidents. Cf. KENBIB M., *op. cit.*, p. 193-252 et 697-708.

20. ASSAN V., *Les consistoires israélites d'Algérie au XIX^e siècle. « L'alliance de la civilisation et de la religion »*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 194-202.

21. Les travaux manquent à ce sujet. On sait que localement, des juifs ont accueilli avec joie l'arrivée des conquérants français, alors que d'autres participaient – de gré ou de force, selon les cas – à l'effort de guerre des résistants à la conquête, voire à la résistance armée elle-même. Des juifs ont alors quitté l'Algérie sans que l'on connaisse leurs motivations, tandis que d'autres vivaient, comme la majorité de la population, une existence précaire et dangereuse au gré des batailles.

22. ABITBOL M., *Le passé... , op. cit.*, p. 202.

les années 1840. Il insiste sur la diversité des réactions face aux velléités des juifs de France et de leurs auxiliaires d'Algérie de les « civiliser » – depuis la synagogue jusqu'à l'intimité des foyers –, et met en avant tant ceux qui ont résisté à ces processus « civilisationnels » qu'ils percevaient comme des volontés de contrôle, de surveillance, ou de dépersonnalisation culturelle, que ceux qui, parmi les élites locales, percevant bien les nouvelles sources de pouvoir et de privilège qui les accompagnaient, s'y sont investis et les ont remodelés en fonction de leurs propres intérêts²³. Il apparaît alors clair qu'on ne peut s'en tenir, pour évoquer les résistances à l'« assimilation », à la seule idée – influencée par les sources juives françaises de l'époque – de réactions prétendument « traditionalistes » et « réactionnaires » d'une population ignorante qui aurait été sous la coupe de rabbins « indigènes » concurrencés dans leur vision du monde et leurs prérogatives par la consistorialisation du judaïsme local et par l'arrivée de rabbins français.

Nulle source n'indique ainsi que la naturalisation collective ait été massivement souhaitée et accueillie avec satisfaction par les juifs d'Algérie en 1870. Le sénatus-consulte de 1865, qui permettait aux « indigènes » juifs comme musulmans d'obtenir individuellement la citoyenneté française contre l'abandon du statut personnel religieux, tend plutôt à prouver que fort peu de juifs désiraient alors être Français : sur 35 000 juifs « indigènes », seuls 200 à 300 sollicitent la citoyenneté française entre 1865 et 1870, et environ 150 l'obtiennent. Pourtant, les rabbins français, le consistoire central de France et les consistoires d'Algérie avaient alors lancé une « vaste campagne pour persuader les Juifs algériens d'inonder les bureaux d'état-civil de leurs demandes de naturalisation²⁴ ». Selon Michel Abitbol, ce refus massif n'est pas lié à un attachement aux « traditions [religieuses et culturelles], d'ailleurs rarement suivies par l'ensemble de la population juive de la colonie », mais au fait que contrairement aux juifs de France « qui n'ont pu bénéficier de la liberté de culte qu'après leur émancipation [juridique] », ceux d'Algérie « en avaient toujours joui » en terre d'islam et auraient « estimé qu'ils n'avaient guère besoin de cette émancipation [juridique] qui, outre ses inconvénients religieux, leur enlevait leur autonomie collective²⁵ ». À la suite de cet échec, Adolphe Crémieux affirme à la Chambre des députés qu'il ne faut pas proposer mais bien imposer d'en haut la citoyenneté aux juifs d'Algérie car, dit-il, leur religion leur interdit de se rebeller contre les lois d'un État²⁶. Mais la naturalisation collective est à son tour mal acceptée par des juifs, qui refusent l'abandon de leur statut personnel religieux – et la pénalisation de pratiques comme le divorce ou le mariage dit « clandestin » car célébré par des rabbins locaux en dehors des autorités civiles et consistoriales – et plus encore la conscription militaire²⁷, pour des raisons évidentes et qui n'ont rien à voir avec une prétendue « tradition ».

23. SCHREIER J., *op. cit.*, p. 56-85.

24. ABITBOL M., *Le passé...*, *op. cit.*, p. 163.

25. *Ibid.*, p. 164.

26. *Ibid.*, p. 164-165.

27. ASSAN V., *op. cit.*, p. 357-363.

Comment dès lors expliquer l'acceptation et l'attachement progressifs – et bien réels – de la grande majorité des juifs d'Algérie au décret Crémieux et à la citoyenneté française sous la Troisième République ? Cette question mériterait une étude approfondie. Il est certain qu'il y eut une découverte, y compris chez les plus réfractaires, de toutes les possibilités ouvertes, notamment en termes de mobilité socioéconomique, par la citoyenneté. Par ailleurs, la force de l'assimilationnisme et du patriotisme républicains, inculqués à travers des institutions de socialisation aussi puissantes que l'école et l'armée, a forcément joué un rôle fondamental dans l'identification des juifs envers « la France » en tant qu'État et en tant que République, même si ces processus ne sont pas mécaniques et ont nécessairement été perturbés par diverses réactions des acteurs en présence. De ce point de vue, le devenir-français des juifs d'Algérie s'inscrit dans un mouvement qui touche tous les citoyens français de la métropole et de l'empire sous la Troisième République, mais sans doute peut-on avancer l'hypothèse que de manière générale, leur attachement et leur identification à la citoyenneté française furent particulièrement stimulés par les attaques dont ils ont été victimes de la part des antisémites européens opposés au décret Crémieux, après 1870 et au moins jusqu'en 1943.

Les pistes suggérées ici indiquent quoi qu'il en soit qu'on ne saurait souscrire à l'idée d'une « francisation » linéaire, tant au milieu du XIX^e siècle que dans les décennies qui ont suivi le décret Crémieux, d'autant plus que la diversité interne au groupe « juif » est grandissante à mesure que s'accroissent en son sein les différenciations socioéconomiques. Sans nier l'importance, sous la Troisième République, de l'identification de juifs d'Algérie à la France – scellée par des moments aussi fondamentaux que la Première Guerre mondiale –, il faut sans aucun doute remettre en cause, face à la diversité et la complexité des trajectoires individuelles et collectives, l'idée d'un investissement univoque des juifs d'Algérie dans ce que l'on peut nommer la francité, et ce dès avant Vichy et le développement relativement important, au sein de la jeunesse juive algérienne de la sortie de guerre, des politisations sioniste et communiste. Remettre en cause cette idée, c'est aussi se donner les moyens de prendre au sérieux les parcours des juifs anticolonialistes qui se sont voulus « Algériens » : ils n'apparaissent plus « aberrants » dès lors que l'on abandonne une téléologie assimilationniste.

Les relations judéo-musulmanes à l'épreuve de la situation coloniale

L'historiographie des relations judéo-musulmanes dans l'Algérie sous domination arabo-berbère, ottomane puis française, est également parcourue de fortes charges politiques. Pour les périodes les plus anciennes, les connaissances restent à ce jour incertaines, du fait d'un manque de sources et de la prégnance de mythologies radicalement opposées : existent en effet, d'une part, une légende noire des rapports intercommunautaires en terre d'islam et, d'autre part, une légende dorée quant à la « tolérance » islamique, la symbiose judéo-musulmane ou encore l'accueil à bras ouverts dans les pays musulmans des juifs expulsés d'Espagne aux XIV^e-XV^e siècles.

Comme le souligne Benjamin Lellouch, si elle n'est en rien incompatible avec des réussites individuelles de juifs dans le domaine économique ou au service du pouvoir, l'infériorisation structurelle des juifs sur les plans juridique et social ne fait pas de doute en terre d'islam au début du XIX^e siècle. Toutefois, on ne peut que constater une diversité dans l'application de la *dhimma* – et des discriminations, prenant parfois des formes violentes, qui l'accompagnent –, particulièrement en Algérie ottomane, où d'importantes différences existent entre les villes du littoral et certaines régions de l'intérieur du pays. Par ailleurs, l'existence de relations généralement paisibles entre juifs et musulmans ne doit pas être confondue avec l'idée d'une égalité ni d'une symbiose, et il est clair qu'avant l'intrusion coloniale, la structuration communautaire en terre d'islam implique que les destinées individuelles se jouent et s'organisent davantage à l'intérieur de chacun des groupes – juif et musulman – que dans leurs relations, pourtant localement très importantes²⁸.

Dans ses travaux sur les relations judéo-musulmanes au Maroc du XIX^e siècle à la création de l'État d'Israël, Mohammed Kenbib souligne les problèmes posés tant par le poids de l'ethnographie coloniale dans la construction d'une légende noire des juifs en terre d'islam que par une focalisation sur le statut canonique des juifs, qui donne lieu à des interprétations et « spéculations contradictoires » sur la *dhimma* et rend difficile la prise en compte de la diversité des vécus, des fondements et des manifestations de ce qu'il appelle la « cohabitation intercommunautaire²⁹ ». Il insiste sur les distinctions – sociales, économiques, politiques, culturelles – objectives et subjectivement vécues au sein du groupe « juif » comme du groupe « musulman », et met en lumière le poids des contextes politiques et économiques locaux et internationaux sur les bouleversements internes à chacun de ces groupes et sur les relations qu'ils entretiennent. Il montre ainsi comment, d'une part, la « désarticulation accélérée³⁰ » des structures socioéconomiques du Maroc – et, notamment, la chute de la complémentarité locale entre acteurs économiques juifs et musulmans – survenue sous le poids des interventions étrangères et, d'autre part, les bouleversements politiques induits par la colonisation et par les retombées locales de la question de Palestine, participent à la « corrosion » de l'« assise matérielle et morale³¹ » des relations économiques et culturelles judéo-musulmanes et à l'accroissement de leur distanciation et de leur conflictualité.

Ce travail d'historicisation des relations judéo-musulmanes à l'époque coloniale manque dans l'histoire de l'Algérie, qui présente à n'en pas douter des spécificités liées à la naturalisation collective des juifs. Serait particulièrement éclairante une histoire des représentations courantes qui se développent à l'intérieur de chaque groupe à l'égard de l'autre groupe, qui permettrait notamment de questionner l'existence, la prégnance et l'évolution de ce qu'il est courant d'appeler le « mépris »

28. LELLOUCH B., « Les juifs dans le monde musulman, 15^e siècle-milieu du 19^e siècle », in GERMA A., LELLOUCH B., PATLAGEAN É. (dir.), *Les Juifs dans l'histoire*, Paris, Champ Vallon, 2011, p. 269-286.

29. KENBIB M., *op. cit.*, p. 1-4.

30. *Ibid.*, p. 695.

31. *Ibid.*, p. 7-8. Cf. aussi ABITBOL M., *Le passé...*, *op. cit.*, p. 450.

réciproque entre juifs et musulmans, qui ne peut avoir le même sens avant la conquête française et après le décret Crémieux, qui marque jusqu'à un certain point un renversement de la situation précoloniale. Toutefois, l'importance de la distanciation et de la conflictualité interindividuelles et intercommunautaires au xx^e siècle ne saurait masquer une grande diversité et doit sans doute être nuancée au regard de situations locales, y compris en Algérie, et particulièrement dans les régions de l'intérieur, où nombre de juifs nés avant l'entre-deux-guerres demeurent peu pénétrés des normes françaises, où juifs et musulmans partagent parfois encore des sociabilités et une vie économique et culturelle communes, et où perdurent et se renouvellent des échanges, des affinités et une « confluence³² » de tous ordres entre juifs et musulmans.

Bien plus, de nouveaux types de « confluence » – qui ne concernent certes qu'une minorité de juifs et de musulmans – se développent, à partir de l'entre-deux-guerres, dans le domaine politique. La disjonction politique entre juifs et musulmans, grande dans les décennies qui précèdent l'intrusion coloniale – et largement liée alors à une forme d'« apolitisme » des juifs, dicté par une prudence découlant de leur condition subalterne –, se reconfigure en effet durant la période coloniale, qui voit se multiplier les acteurs et les perspectives du jeu politique³³. En fonction des lieux et des contextes, aux deux extrêmes d'un large éventail de relations politiques, se développent ainsi une polarisation exacerbée des groupes « juifs » et « musulmans » – visibles tant dans les violences raciales des années 1930 et de la guerre d'indépendance que dans le développement du sionisme et d'un nationalisme arabo-musulman – et des tentatives de rencontres politiques entre notables communautaires comme entre militants des mouvements ouvriers et anticolonialistes (ces derniers étant généralement éloignés de l'encadrement communautaire de leur groupe d'origine). Dès lors, si globalement, la situation coloniale aboutit à « des stratégies différentes vis-à-vis de l'État colonial » et à des formes différenciées d'« identification politique et culturelle³⁴ » chez les juifs et chez les musulmans, mettre l'accent sur leurs rencontres politiques pourra permettre de réinterroger par la marge, à l'échelle de petits groupes et en étudiant des trajectoires individuelles, l'évolution contrastée des relations judéo-musulmanes en contexte colonial.

Juifs algériens anticolonialistes Catégorisations, dénominations, identifications

« Les juifs » : une catégorie sociale en Algérie coloniale

L'expression « juifs d'Algérie » est généralement préférée, dans les productions scientifiques et dans le langage courant, à celle de « juifs algériens », à la diffé-

32. Selon l'expression de KENBIB M., *op. cit.*, p. 13.

33. VALENSI L., « La culture politique des juifs du Maghreb entre le xix^e et le xx^e siècle », in FELLOUS S. (dir.), *Juifs et musulmans en Tunisie. Fraternité et déchirements*, Paris, Somgy et SHJT, 2003, p. 231-241.

34. ABITBOL M., *Le passé...*, *op. cit.*, p. 450.

rence de ce qui se produit pour les juifs du Maroc et de Tunisie, plus volontiers nommés « juifs marocains » et « juifs tunisiens », ce qui s'explique par le fait que seuls les premiers ont été faits citoyens français³⁵. Or, ce « d'Algérie », qui fait écho à l'expression « Français d'Algérie », dénote une certaine extériorité par rapport au territoire, et renvoie ainsi à une question cruciale dans l'histoire des minorités en général et dans celle des juifs en particulier. L'écriture de l'histoire des juifs est en effet marquée par l'idée – largement répandue par l'antisémitisme européen – que les juifs constituent une excroissance dans les sociétés où ils vivent, ainsi que par l'idée – notamment popularisée par l'idéologie sioniste – qu'étant un « peuple » en diaspora et structurellement persécuté, les juifs « en exil » ne font jamais réellement partie des sociétés dans lesquelles ils sont minoritaires. À l'encontre de cette vision, on doit affirmer qu'au même titre que les autres groupes sociaux, les juifs « sont dans l'histoire » : « leur devenir est l'une des facettes du devenir des sociétés dont ils font partie » et, « en retour, le devenir de ces sociétés façonne celui des Juifs³⁶ ». Les juifs étant une partie intégrante des sociétés dans lesquelles ils vivent, on doit donc s'interroger, en fonction de ce que l'on étudie, sur la pertinence d'en faire un groupe d'analyse séparé. On sent d'ailleurs parfois une hésitation, dans l'historiographie de l'Algérie coloniale, à catégoriser les juifs comme un groupe spécifique : les juifs n'étant pas un groupe juridiquement distinct des Français à partir de 1870, est-il justifié et pertinent de les traiter différemment ? Si oui, jusqu'à quel point ?

Pour évaluer cette pertinence, il faut d'abord s'interroger sur l'historicité du groupe « juif » comme catégorie du monde social en Algérie coloniale. Les juifs sont en effet considérés « à part » par un certain nombre d'agents producteurs de catégories, et avant tout par l'administration française (qui préfère en général le terme « israélite³⁷ »). Entre 1830 et 1870, et de nouveau entre 1940 et 1943, les juifs forment une catégorie juridique spécifique, et entre 1870 et 1931, alors qu'ils sont censés se fondre dans la catégorie juridique des « citoyens français », ils constituent toujours une catégorie statistique officielle, distinguée dans les recensements de l'administration, dont les questionnaires comportent les questions suivantes : « Êtes-vous israélite naturalisé par le décret de 1870 ? Ou issu d'israélites naturalisés par ce décret ? ». Cette catégorie disparaît certes après le recensement de 1931 – lors duquel ces questions sont massivement boycottées par les juifs –, mais durant toute la période coloniale, les juifs sont régulièrement distingués comme tels par les agents de l'administration, dont les écrits sont structurés par une grille

35. Les expressions « Juifs algériens » ou « Israélites algériens » étaient toutefois fréquemment utilisées en Algérie coloniale, y compris par des notables communautaires juifs, particulièrement avant les années 1930. Cf. le *Livre d'or du judaïsme algérien* publié à Alger par le Comité juif algérien d'études sociales en septembre 1919.

36. Introduction à GERMA A., LELLOUCH B., PATLAGEAN É. (dir.), *op. cit.*, p. 9-21.

37. Le terme « israélite » apparaît au début du XIX^e siècle en France dans le vocabulaire de juifs et de non-juifs. Traduction lexicale de l'« émancipation » juridique des juifs, il permet de prendre en compte leur nouvelle situation et de ne pas employer le mot « juif », jugé péjoratif. En Algérie, le terme « israélite » est employé dès avant le décret Crémieux par l'administration française, pour qui il est tout simplement synonyme de « juif », et est progressivement approprié par des juifs algériens. « Israélite » peut aussi être considéré comme une catégorie sociologique désignant ceux des juifs qui se veulent avant tout Français et républicains tout en se disant juifs.

de lecture raciale du monde, que l'administration de Vichy vient radicaliser et qui s'estompe – sans toutefois disparaître – après la Seconde Guerre mondiale. Cette persistance s'explique par l'influence durable des « conceptions racialistes de la hiérarchie sociale³⁸ » élaborées par l'administration et les scientifiques qui accompagnent la colonisation au tournant des XIX^e et XX^e siècles, et dont les effets se ressentent dans l'ensemble de la société coloniale : les caractéristiques et les appartenances dites « communautaires », naturalisées, réifiées et radicalisées dans les représentations courantes, y surdéterminent en effet l'ensemble des relations sociales. On peut ainsi parler, à propos des juifs d'Algérie – comme à propos des Européens, des Arabes, des Kabyles ou encore des Mozabites – de groupes sociaux racialisés, tant du fait des catégories produites par l'administration que du fait de leur utilisation par les groupes en question.

Toutefois, les catégories de l'administration, qui s'appuient en partie sur des catégories sociales préexistantes qu'elles viennent redéfinir et souvent radicaliser, interagissent de manière très diverse avec les catégories produites par d'autres acteurs du monde social, et les interpellations et assignations catégorielles de l'État ne produisent jamais une intériorisation et une appropriation mécaniques. Cependant, il ne fait aucun doute que de manière générale, « les juifs » sont reconnus et identifiés comme tels par l'ensemble des individus et groupes du monde social algérien – ce qui ne veut pas dire qu'ils sont partout et toujours réduits à leur judéité, ni que cette reconnaissance résulte systématiquement de sentiments antijuifs. L'existence de quartiers juifs, d'une endogamie « religieuse » écrasante – surtout avant la Seconde Guerre mondiale – et de sociabilités massivement pratiquées dans un entre-soi juif font partie des manifestations visibles de l'existence de ce groupe. Et sans que l'on puisse distinguer ce qu'il y a de « réactif » à l'antisémitisme dans ce phénomène, les juifs d'Algérie se considèrent très majoritairement comme tels, et ce quel que soit leur rapport au judaïsme – c'est-à-dire aux croyances et aux pratiques religieuses juives – et à la judéité – c'est-à-dire au fait et à la manière d'être juif³⁹ –, étant bien entendu que la judéité n'est pas le pôle unique et exclusif d'appartenance et d'identification de tous ceux qui se disent juifs.

Le fait que les juifs soient reconnus et se reconnaissent comme juifs ne dit toutefois rien de leur place dans la société algérienne – et particulièrement dans les rapports de domination qui la structurent. Il est certain que les barrières raciales qui distinguent les juifs des autres citoyens français et des colonisés algériens sont moins tranchées que la frontière coloniale fondamentale, juridico-politique et raciale, qui sépare les « indigènes » des citoyens et a un impact en termes politiques, économiques, sociaux et culturels, et jusque dans l'ensemble des relations interindividuelles. De fait, malgré leur autochtonie et leur ancien statut d'« indigène », les juifs naturalisés et leurs descendants sont objectivement – c'est-à-dire indépendam-

38. KATEB K., *Européens, « indigènes » et juifs en Algérie (1830-1962). Représentations et réalités des populations*, Paris, INED, 2001, p. 185.

39. MEMMI A., *Portrait d'un Juif*, 1962, Paris, Gallimard, 2003, p. 29, note 1.

ment de leur volonté – des « colonisateurs », au sens qu'Albert Memmi et Georges Balandier ont donné à ce terme : quel que soit leur statut social, ils font partie de cette « minorité numérique » mais « majorité sociologique » qui « a pour fonction de dominer⁴⁰ ». Toutefois, l'antisémitisme structurel parmi les Européens d'Algérie les place, au sein de ce groupe dominant, en bas de la « cascade de mépris » ou de la « pyramide des tyranneaux⁴¹ », image employée par Albert Memmi pour décrire la stratification raciale en société coloniale, qui recouvre largement – mais sans toujours se confondre avec elle – la stratification socioéconomique⁴². Dès lors, l'appartenance des juifs au groupe des « Français » n'est pas toujours reconnue par certains juifs eux-mêmes ni par les autres acteurs de la société, ce qui peut avoir diverses conséquences, particulièrement en termes politiques.

Ces réflexions ont entraîné dans ce travail le choix – parfois davantage par défaut que par conviction – de certaines dénominations pour désigner les populations de l'Algérie coloniale. Je distingue d'une part les « juifs d'Algérie » – ou « juifs algériens » – des « Européens d'Algérie⁴³ ». Cette dernière expression prévaut dans l'administration, les discours politiques et le langage courant des Français de l'époque étudiée pour désigner soit tous ceux qui sont citoyens français – auquel cas il regroupe également les juifs, dont certains se reconnaissent d'ailleurs dans la catégorie « Européens », bien qu'ils ne soient pas originaires d'Europe –, soit aux citoyens français non juifs. Je distingue d'autre part ces juifs et ces Européens des « musulmans ». Ce terme, dont on peut critiquer le caractère colonial – il est le terme le plus utilisé par l'administration française avec celui d'« indigènes » –, a qui plus est le défaut de ramener à une simple appartenance religieuse les personnalités sociales diverses des colonisés algériens. J'aurais probablement opté pour le terme « Algérien » – ou « Algérien musulman » – dans un travail où il n'aurait pas été question des juifs d'Algérie, et *a fortiori* de juifs qui se sont voulus Algériens. Outre son utilisation relativement récente dans le sens « national » qu'il revêt aujourd'hui, le terme « Algérien » pose en effet problème, car renvoyant à une origine territoriale ou à une nationalité, il exclut dans le vocabulaire d'aujourd'hui les juifs – qui sont

40. BALANDIER G., art. cit.

41. MEMMI A., *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, 1957, Paris, Gallimard, 1985, p. 41.

42. Étudiant la société urbaine de Bône au tournant des XIX^e et XX^e siècles, David Prochaska souligne que c'est le groupe « juif » qui perturbe le plus la coïncidence entre hiérarchies raciale et socioéconomique : placés au bas de la hiérarchie raciale interne aux citoyens français, nombre de juifs n'en sont pas moins d'un niveau socioéconomique supérieur à certains Européens, notamment d'origine maltaise et italienne. PROCHASKA D., *Making Algeria French. Colonialism in Bône, 1870-1920*, Cambridge, CUP et Paris, MSH, 1990, p. 153-179. Notons toutefois que les juifs sont largement tenus à l'écart du colonat agricole, y compris du fait de discriminations légales contre lesquelles certains d'entre eux protestent à l'issue de la Première Guerre mondiale.

43. C'est sans conviction arrêtée que j'ai choisi de mettre une minuscule au nom « juif ». Ce choix s'appuie sur le fait que ce nom renvoie dans mon travail à une appartenance religieuse, à une origine et à une catégorie sociale, mais ni à une nationalité (comme « Français » ou « Algérien »), ni à une population définie par des critères « ethniques », territoriaux ou linguistiques (comme « Européen », « Arabe », « Kabyle » ou « Mozabite »).

pourtant des autochtones – ainsi que les Européens et les juifs d’Algérie qui se sont voulus Algériens au sens de membres d’une nation algérienne indépendante⁴⁴.

« Les juifs » : une catégorie politique ? Le sens d’une distinction

En Algérie coloniale, les fondements de la révolte d’individus soumis au statut juridique d’« indigène » puis de « Français musulman », victimes des inégalités et discriminations constitutives du régime colonial, semblent évidents. Il n’en va pas de même, loin s’en faut, des engagements anticolonialistes d’Européens et de juifs d’Algérie. Ces parcours politiques, étant donné leur caractère fortement minoritaire au regard de ceux de l’ensemble de la population citoyenne française d’Algérie, apparaissent en effet comme des engagements en rupture, et presque contre-nature. L’historien et ancien cadre du FLN Mohammed Harbi parle ainsi, non sans lyrisme, de « réalités paradoxales » et de « syncrétismes imprévus », à l’origine de l’action de ces « nouveaux Algériens qui, non enfermés dans le déterminisme d’une naissance (non musulmane), se revendiquaient tels, dans les sacrifices, les dangers affrontés, mais aussi dans une ferveur, une exaltation patriotique authentique et ouverte⁴⁵ ».

Le caractère exceptionnel de ces engagements justifie de manière évidente le projet de les étudier distinctement de ceux des colonisés algériens. Or, si les parcours d’un certain nombre de militants anticolonialistes européens et juifs sont connus à la suite de la publication de travaux historiques, de biographies et de récits mémoriels⁴⁶, l’historiographie ne fait pas de place à une étude spécifique de la minorité de juifs algériens qui ont participé au mouvement anticolonialiste. Alors que des travaux sur les juifs marocains et tunisiens mentionnent les engagements anticolonialistes de juifs et s’interrogent – sans toujours approfondir la question – sur la spécificité de leur parcours politique et de leur position au sein du mouvement anticolonialiste⁴⁷, les historiens des juifs d’Algérie font en général l’impasse sur la question, ou ne citent qu’un ou deux noms de militants, le plus souvent lorsqu’est évoquée la guerre d’indépendance. Par ailleurs, dans l’historiographie de l’anticolonialisme algérien, on sent une hésitation, lorsque certains

44. L’expression « arabo-berbères » aurait aussi pu être choisie, mais elle pose problème car nombre de juifs eux-mêmes sont probablement d’origine berbère et peuvent se reconnaître ou se revendiquer comme tels.

45. HARBI M., préface à EINAUDI J.-L., *Un rêve algérien. Histoire de Lisette Vincent, une femme d’Algérie*, 1994, Paris, PUF, 2001, p. 7-10.

46. Parmi les travaux biographiques, voir GALLISSOT R. (dir.), *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier : Maghreb. Algérie : engagements sociaux et question nationale. De la colonisation à l’indépendance de 1830 à 1962*, Paris, Éditions de l’Atelier/Éditions ouvrières, 2006, 605 p. (ainsi que les notices en ligne sur maitron-en-ligne.univ-paris1.fr) ; KHETTAB R., *Frères et compagnons. Dictionnaire biographique d’Algériens d’origine européenne et juive et la guerre de libération 1954-1962*, Alger, Dar Khettab, 2013, 322 p. ; EINAUDI J.-L., *Pour l’exemple. L’affaire Fernand Iveton. Enquête*, Paris, L’Harmattan, 1986, 250 p., *Un rêve...*, *op. cit.*, *Un Algérien, Maurice Laban*, Paris, Le Cherche midi, 1999, 190 p. ; DORE-AUDIBERT A., *Des Françaises d’Algérie dans la guerre de libération*, Paris, Karthala, 1995, 297 p. ; SEMPÉ A., *Un instituteur communiste en Algérie, l’engagement et le combat (1936-1965)*, Cahors, La Louve, 2013, 464 p.

47. Cf. SEBAG P., *Communistes de Tunisie, 1939-1943. Souvenirs et documents*, Paris, L’Harmattan, 2001, 187 p. ; SERFATY A., ELBAZ M., *L’insoumis. Juifs, Marocains et rebelles*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, 293 p.

militants sont évoqués, à les catégoriser comme « juifs ». Or, on constate que dans les huit récits mémoriels – parfois mêlés de fiction – publiés depuis les années 1990 par d'anciens militants anticolonialistes juifs algériens, ces femmes et ces hommes, dont le rapport au fait d'être juif est très variable, font toutes et tous de leur judéité – notamment en tant qu'elle témoigne de leur enracinement au Maghreb – et de leur vécu de juif – particulièrement pendant la Seconde Guerre mondiale – des thèmes importants voire essentiels de leur vie et de leur engagement, tout en précisant qu'ils ne s'y réduisent pas⁴⁸.

Il n'en demeure pas moins que cette catégorisation ne va pas de soi. Dans le cas des militants étudiés ici, elle est d'autant plus délicate que majoritairement communistes, ils étaient *a priori* peu portés à mettre en avant leur origine, censée s'effacer devant le sujet « universel » communiste. Une certaine suspicion à l'égard des questionnements perçus comme « identitaires » demeure d'ailleurs aujourd'hui, notamment chez ceux qui se considèrent toujours comme des communistes, et que cette catégorisation – « juifs algériens anticolonialistes » – a pu parfois surprendre ou laisser dans l'expectative lors de la prise de contact pour un entretien. Toutefois, la majorité des hommes et des femmes sollicités n'ont pas été surpris par la catégorie et, pour plusieurs d'entre eux, s'y sont pleinement reconnus.

De manière générale, la question des liens entre judéité et révolte n'est que rarement traitée en sciences sociales, sans doute en raison d'une appréhension devant les risques d'essentialiser un soi-disant comportement politique juif ou d'assigner à leur judéité des hommes et des femmes qui ne s'en soucient pas. Plusieurs hypothèses ont cependant été avancées par des essayistes et des chercheurs pour expliquer la surreprésentation des militants juifs dans les mouvements révolutionnaires et dans les luttes des opprimés au xx^e siècle, particulièrement en Europe⁴⁹. Dans le cas des juifs algériens, partant du constat qu'il existe des expériences sociales qui leur sont propres en Algérie coloniale et déterminent des vécus particuliers, il s'agit notamment de se demander, en évitant soigneusement tout déterminisme, si ces vécus juifs ont pu avoir des implications sur certaines trajectoires politiques, c'est-à-dire s'ils ont pu influencer sur les fondements, les modalités et les formulations des engagements.

48. DOUKHAN R., *Berechit*, Paris, Denoël, 1991, 365 p. ; COHEN J., *Chronique d'une Algérie révolue. « Comme l'ombre et le vent »*, Paris, L'Harmattan, 1997, 93 p. ; TIMSIT D., *Algérie. Récit anachronique*, Paris, Bouchène, 1998, 78 p., et *Suite baroque. Histoires de Joseph, Slimane et des nuages*, Paris, Bouchène, 1999, 189 p. ; BEN M. (pseudonyme de Marylise Benhaïm), *Quand les cartes sont truquées. Mémoires*, Paris, L'Harmattan, 1999, 225 p. ; HANNOUN H., *Juif converti au judaïsme*, Paris, L'Harmattan, 2000, 301 p. ; AKOUN A., *Né à Oran. Autobiographie en troisième personne*, Paris, Bouchène, 2004, 145 p. ; OUAZANA C., *Les aventures d'Oreste* (publié en ligne sur ashbe. pagesperso-orange. fr sous le pseudonyme de Claude Adida) ; SIMON J., *Juif berbère d'Algérie. Itinéraire (1933-1963)*, Paris, L'Harmattan, 2012, 266 p. Cf. aussi la biographie du communiste René Guenoun écrite par son fils (GUENOUN D., *Un sémite*, Paris, Circé, 2002, 137 p.), et celle de l'anarchiste Fernand Doukhan écrite par sa nièce (FUNÈS N., *Mon oncle d'Algérie*, Paris, Stock, 2010, 158 p.).

49. Cf. notamment BROSSAT A., KLINGBERG S., *Le Yiddishland révolutionnaire*, 1983, Paris, Syllepse, 2009, 291 p. ; MORIN E., *Le monde moderne et la question juive*, Paris, Le Seuil, 2006, 266 p. ; TRAVERSO E., *La fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, Paris, La Découverte, 2012, 256 p.

Or, outre les récits mémoriels publiés, de nombreuses sources de l'époque invitent, d'une part, à étudier spécifiquement le rapport des juifs d'Algérie aux questions politiques et, d'autre part, à étudier spécifiquement les militants anticolonialistes juifs. En effet, comme on le verra dans la première partie de cet ouvrage, de l'entre-deux-guerres à 1962, de nombreux documents produits par l'administration française et par les mouvements politiques algériens indiquent que dans le regard policier comme dans les discours et les pratiques politiques, « les juifs » sont régulièrement perçus et mobilisés comme une catégorie politique, y compris par des juifs se revendiquant comme tels (à titre individuel ou au sein de groupes politiques spécifiquement juifs), et particulièrement au regard de la question coloniale.

Identités, identifications, appartenances

Tout comme le terme « communauté » – que j'emploierai essentiellement pour désigner la communauté juive institutionnalisée –, le terme « identité » vient régulièrement sous la plume des historiens des juifs d'Algérie, sans qu'il soit toujours aisé d'en proposer une définition acceptable. À la suite d'un travail d'analyse critique de ce terme mené notamment en *cultural studies* et en études féministes, l'idée a été avancée de l'abandonner. Le terme « identité » apparaît en effet trop polysémique et pas assez descriptif au regard de la diversité des réalités qu'il est censé recouvrir. Surtout, il est souvent employé dans une perspective plus ou moins explicitement substantialiste ou essentialiste, c'est-à-dire dans le cadre d'approches qui présupposent l'existence d'attributs immuables et anhistoriques qui caractériseraient des groupes entiers d'hommes et de femmes en fonction de leur origine ou de leur naissance⁵⁰.

Rogers Brubaker propose ainsi l'emploi de la notion d'« identification » qui, impliquant un processus, apparaît plus dynamique et moins réifiante. « Identification » renvoie en effet à une construction toujours en cours et caractérise une relation, aussi complexe soit-elle, entre un individu et ce qui l'entoure : l'être social est constamment sollicité et modelé par des identifications à des individus, des groupes, des normes, des territoires, des attributs culturels ou encore des pôles d'appartenance plus ou moins abstraits – de la famille à la nation en passant par le parti politique. Ces identifications découlent de la reconnaissance par un individu de caractéristiques communes avec ce à quoi – ou ceux à qui – il s'identifie, débouchant sur une solidarité (ne serait-ce qu'affective) avec « les siens ». L'importance politique de ces processus est évidente. Les identifications sont le produit de différenciations entre un ou plusieurs *nous* et un ou plusieurs *eux*, et produisent à leur tour des différenciations qui peuvent être verbalisées ou tout simplement vécues. Or, ces différenciations entre *nous* et *eux* sont centrales dans le processus

50. Cf. BRUBAKER R., « Au-delà de l'« identité » », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001/3, 139, p. 66-85 ; HALL S., « Who Needs Identity ? », 1996, trad. fr. et repris dans HALL S., *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Paris, Amsterdam, 2008, 411 p.

de subjectivation politique. En soi, une identification – ou une désidentification – est toujours en un sens politique, car elle (re)définit des camps et, lorsqu'elle va à l'encontre des identifications suggérées ou imposées par les instances d'autorité, déclassifie en actes les catégories sociales dominantes : « [la logique de subjectivation politique] n'est jamais la simple affirmation d'une identité, elle est toujours en même temps le déni d'une identité imposée par un autre, fixée par la logique policière⁵¹ ».

Quels que soient les termes employés – identifications ou identités (dans un sens non essentialiste) –, il s'agit en somme d'affirmer deux points. D'une part, les identifications sont le produit des socialisations, c'est-à-dire de la traversée par un individu, au cours de sa vie, de groupes et d'institutions qui lui proposent autant de catégories sociales dans lesquelles il peut se reconnaître et de pôles d'appartenance auxquels il peut s'identifier. D'autre part, tout individu a, malgré l'importance des déterminations, des dispositions et des incorporations sociales, la possibilité de choisir – et de changer – ses groupes d'appartenance et d'identification, étant entendu que ce choix aura plus ou moins de légitimité et de portée, socialement, en fonction de sa validation lors d'interactions avec d'autres groupes et individus et en fonction de son adéquation générale avec les réalités sociales et politiques du temps.

L'expérience des militants anticolonialistes juifs algériens fournit un exemple particulièrement intéressant pour penser ces processus. Plus encore que d'autres groupes sociaux, les juifs d'Algérie sont en effet traversés par des sollicitations très diverses en termes d'identification. Celles qui m'intéressent le plus dans ce travail pourraient être résumées par trois termes : « judéité », « francité » et « algérianité ». Ces termes, dont les contours demeureront nécessairement souples, peuvent renvoyer, d'une part, à un ensemble de caractéristiques d'ordre culturel et sociologique qui signent dans la société environnante l'appartenance d'individus ou de groupes d'individus aux catégories « français », « juif » et « algérien » (au sens d'autochtone) et, d'autre part, à des pôles d'appartenance auxquels les individus peuvent s'identifier ou être identifiés. Ces pôles d'identification et d'appartenance évoluent et s'articulent très différemment parmi les juifs d'Algérie selon les contextes, les lieux, et les individus. Les anticolonialistes juifs algériens, nés majoritairement dans l'entre-deux-guerres, ont ainsi en commun d'avoir majoritairement grandi dans des familles au sein desquelles les parents se voulaient avant tout français – et, secondairement, plus ou moins juifs –, mais qui ont constamment été identifiées, socialement puis juridiquement – sous le régime de Vichy –, comme juives. Ayant eux-mêmes été classés statutairement comme citoyens français (à leur naissance et après 1943) et comme « indigènes israélites d'Algérie » (de 1940 à 1943), ces jeunes hommes et femmes se sont souvent affirmés Algériens et Algériennes après la Seconde Guerre mondiale au point d'engager leur vie pour la création d'une collectivité algérienne décolonisée dont ils seraient

51. RANCIÈRE J., *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 89.

citoyens. Ces basculements et leur portée sociale et politique seront précisément au cœur de l'étude de leurs trajectoires.

Objectifs, méthode et sources de l'étude biographique

Étudier des trajectoires dissidentes

Le socle de cet ouvrage est constitué de l'étude des trajectoires biographiques d'un nombre réduit d'individus : les juifs algériens engagés dans le mouvement anticolonialiste à partir de l'entre-deux-guerres furent probablement moins d'un millier, et les récits mémoriels publiés ou recueillis permettent de suivre de près la trajectoire d'une cinquantaine d'entre eux. Marginaux dans l'histoire des juifs d'Algérie, dans l'histoire des Français d'Algérie comme dans celle du mouvement anticolonialiste, leurs parcours politiques ne sont « représentatifs » que d'eux-mêmes, c'est-à-dire de parcours minoritaires. Ils émergent toutefois d'une époque et d'un ensemble de configurations historiques qui les ont rendus possibles, et il s'agit moins d'insister sur leur caractère exceptionnel que de comprendre les conditions de leur surgissement. Jusqu'à un certain point, les trajectoires des hommes et des femmes dont il sera question ici sont en fait représentatives de celles des jeunes juifs de leur génération, jusqu'au moment de basculement dans une trajectoire dissidente au regard de la majorité. Or, ce qui caractérise ces subjectivités dissidentes est leur refus – plus ou moins conscientisé et verbalisé – de considérer comme naturel, évident et acceptable l'arbitraire de l'ordre social et les places qu'il assigne aux différents groupes qui le fondent. On voit dès lors tout l'intérêt de prendre au sérieux et d'étudier pour elles-mêmes ces trajectoires minoritaires, plutôt que de les considérer comme des poussées « insignifiantes » ou « irréalistes⁵² ».

Ainsi, à la manière de ce que les fondateurs de la *microstoria* développent à propos des recherches biographiques sur des groupes non élitaires – qui permettent de reconstituer le vécu et de mener une « analyse à la loupe de phénomènes circonscrits » –, ces parcours permettent de réinterroger le monde social et les « règles macro-historiques » par leurs marges, depuis des positions charnières⁵³. De la majorité de ces militants anticolonialistes juifs algériens, on peut en effet dire qu'ils furent successivement ou simultanément, de leur naissance à leur départ d'Algérie, issus de familles culturellement arabo-berbères mais juridiquement françaises, citoyens français mais discriminés comme juifs, identifiés comme juifs mais communistes et athées, Français d'Algérie mais politiquement Algériens, citoyens algériens mais non musulmans. En quelque sorte inadaptés à l'ordre social car situés sur des positions décalées, désajustées et parfois inconfortables car au croisement d'identifications apparemment contradictoires, ces hommes et

52. GOBILLE B., « La vocation d'hétérodoxie », in DAMAMME D., GOBILLE B., MATONTIN F., PUDAL B. (dir.), *Mai-Juin 68*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 2008, p. 274-289.

53. GINZBURG C., PONI C., « La micro-histoire », *Le Débat*, 1981/10, n° 17, p. 133-136.

ces femmes, qui ont clairement développé un « rapport au monde dissident⁵⁴ », s'apparentent à ce que Jacques Rancière définit comme les sujets politiques par excellence : « des sujets qui ne sont pas des parties réelles de la communauté ou de l'État, qui ne sont pas des groupes sociaux, des communautés ethniques, des minorités – ou des majorités – diverses, mais des instances polémiques⁵⁵ ». Ces individus viennent en effet rompre en pratique, par leurs actes et dans maints domaines de leur existence, avec la « fiction collective » qui structure le « système des identifications sociales » dominantes, et sont porteurs – sciemment ou non – de nouveaux noms, de nouvelles places, de nouvelles relations sociales, de nouvelles identifications, et d'« une possibilité de monde qui se rend perceptible et met en cause l'évidence d'un monde donné⁵⁶ ».

Pour étudier ces trajectoires dissidentes, l'étude biographique menée à partir de sources mémorielles présente le grand intérêt de donner de la chair, donc de la complexité, à l'histoire humaine. On peut considérer qu'un récit de vie rend compte de la traversée par un individu, au cours de son existence, d'une succession de lieux et de groupes de socialisation et d'appartenance. En confrontant les sources mémorielles à des sources de l'époque étudiée, l'étude biographique vise précisément à restituer les trajectoires individuelles en les articulant aux trajectoires de ces groupes. Seront ainsi étudiés ici, au fil de la chronologie biographique, la famille, le quartier, l'école publique et juive, l'université, l'institution religieuse, la bande d'amis, la troupe de scouts, le groupe sioniste, la cellule du Parti communiste algérien (PCA), le réseau clandestin du PCA ou du FLN, la prison et le camp d'internement. Seront aussi étudiés des groupes d'appartenance de plus grande ampleur – la « nation », la « communauté » – dont la réalité est plus difficile à appréhender : que peut en effet signifier concrètement se sentir juif, se sentir français ou ne pas se sentir français, ou encore se sentir algérien lorsqu'on est juif ? Chacun de ces groupes a sa propre configuration, ses propres hiérarchies, ses propres solidarités et ses propres conflictualités, et il s'agira d'en rendre compte en mettant particulièrement l'accent sur les logiques affectives et les dynamiques identitaires qui s'y jouent.

Au prisme de cette entrée minoritaire seront ainsi réinterrogés divers phénomènes appartenant à l'histoire sociale et politique de l'Algérie (post-)coloniale. Parmi d'autres éléments, l'histoire des juifs d'Algérie sous Vichy, bien connue dans son contexte juridique et par le biais des réactions des institutions et des notables juifs, pourra être repensée à partir des vécus de jeunes juifs discriminés et révoltés. La « francisation » fera également l'objet d'une attention particulière et, avec elle,

54. Notion développée par Rehan Shaikh-de Colnet qui, analysant les trajectoires d'individus « désajustés » par rapport au monde social du fait de leur vécu, s'intéresse aux moments où cette « inadaptation au monde [...] peut déboucher sur une contestation de celui-ci », étant entendu que cela n'est pas systématique et que toute prise de position politique contestataire ne découle pas *a priori* d'un rapport dissident au monde. SHAIKH-DE COLNET R., « Les acteurs du "mouvement du 22 mars" en Mai 68 à Lyon. Étude de trajectoires : penser l'engagement en termes de processus et de dispositions », mémoire de Master 1, université Lyon 2, 2007, p. 48-49.

55. RANCIÈRE J., *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 60.

56. *Ibid.*, p. 25, 178-179.

la question générale de la nation, tant comme concept théorique et politique que comme réalité sociale et vécue : la question du sentiment d'appartenance sera notamment appréhendée concrètement à travers les parcours de celles et ceux qui, socialisés dans l'école de la Troisième République puis exclus de l'école par Vichy, rompent plus ou moins fortement avec l'identification à la nation française et s'identifient à un nationalisme juif – en rejoignant des mouvements sionistes – puis à un patriotisme algérien – en militant au PCA ou au FLN. L'étude de l'engagement sioniste permettra notamment de réévaluer l'impact de la question palestinienne sur la société coloniale algérienne, et l'analyse du militantisme communiste articulera l'étude de la ligne politique du PCA à celle des pratiques et des vécus des militants, perspective qui permet notamment, à l'encontre d'une vision fataliste sur l'« impossibilité du colonisateur de gauche⁵⁷ », de saisir ce qui se joue au sein de l'un des rares espaces où les barrières qui structurent la société coloniale sont transgressées, depuis le coude-à-coude des luttes politiques jusqu'aux relations amoureuses. Enfin, ces expériences marginales seront particulièrement révélatrices des tensions à l'œuvre dans la société algérienne nouvellement indépendante, notamment au regard des questions de la définition juridique de la nation et de la composition du champ politique légal.

Recueil et usage des sources mémorielles et archivistiques

Pour étudier les trajectoires de ces militants, le recours à des sources mémorielles s'est d'emblée imposé. J'ai pu m'appuyer sur des récits publiés, et je suis entré en contact avec d'anciens militants à partir de 2006. Mon seul critère pour le choix des témoins a été que ces hommes et ces femmes aient mis en pratique leurs idées anticolonialistes – depuis la rédaction d'un article ou d'un poème jusqu'à la fabrication de bombes pour le FLN – au sein de groupes plus ou moins organisés mais luttant d'une manière ou d'une autre contre l'ordre colonial. Je n'ai pas voulu me focaliser uniquement sur celles et ceux qui avaient rejoint le FLN, ni sur celles et ceux qui avaient milité pendant la guerre d'indépendance, c'est-à-dire sur les engagements les plus risqués et radicaux. Définissant l'anticolonialisme comme une remise en cause explicite et organisée des fondements de l'ordre imposé par la domination coloniale – et particulièrement de l'inégalité juridico- raciale entre colonisateurs et colonisés –, je souhaitais prendre en compte non seulement les engagements au sein du PCA et du FLN – seules organisations se revendiquant du mouvement national ayant compté dans leurs rangs des militants européens et juifs –, mais aussi les engagements de ceux qui se qualifiaient eux-mêmes de « libéraux⁵⁸ ».

57. Cette vision, développée par Albert Memmi dès 1957, est notamment reprise par Emmanuel Sivan dans ses travaux sur le PCA, qui s'intéressent peu au vécu des militants. Cf. MEMMI A., *Portrait du colonisé...*, *op. cit.*, p. 61-66, et SIVAN E., *Communisme et nationalisme en Algérie 1920-1962*, Paris, FNSP, 1976, 261 p.

58. Minoritaires parmi les Français d'Algérie, les « libéraux » d'avant 1954 condamnent la répression, plaident pour les libertés dites « démocratiques » (de vote, d'expression, de la presse) et demandent l'égalité juridique.

J'ai donc recherché la trace de toutes celles et de tous ceux qui répondaient à ces critères larges et dont j'ai croisé le nom dans les témoignages et dans les archives, et je n'ai cessé les entretiens que lorsque je n'ai plus trouvé de témoins, car mon projet était d'avoir l'«échantillon» le plus important possible. Au final, en combinant les sources mémorielles publiées et les 39 témoins interrogés, j'ai pu suivre de très près et en m'appuyant sur leurs propres mots les trajectoires de 45 hommes et femmes. S'y ajoute une dizaine d'autres individus dont les parcours ne sont pas connus par leurs récits mais par des témoignages de proches, des travaux biographiques ou diverses sources d'époque, et que je mobilise plus ponctuellement dans la démonstration. Ce corpus de 45 témoins – qui font l'objet de notices biographiques en fin d'ouvrage – présente une relative homogénéité générationnelle, sociale et politique (du fait des difficultés à retrouver d'anciens «libéraux» juifs), ce qui implique plusieurs biais sur lesquels je reviens dans l'introduction de la seconde partie de cet ouvrage.

Avec chacun des 39 témoins rencontrés – dont quatre ont souhaité conserver l'anonymat et sont cités sous un prénom de mon choix placé en italique dans le texte – ont été menés des entretiens biographiques semi-directifs. Durant au minimum deux heures, le premier entretien a été le plus souvent complété par un ou plusieurs autres entretiens ainsi que par des questions écrites. La décision de renouveler ou non les entretiens s'est prise en fonction de la santé des témoins, de la qualité de la relation établie et de la richesse des témoignages. Deux d'entre eux ont été très longuement interrogés : Lucien Hanoun, né en 1914 et interrogé une vingtaine d'heures, et William Sportisse, né en 1923 et interrogé une cinquantaine d'heures après qu'il ait accepté le projet d'un livre d'entretiens⁵⁹. Ces rencontres m'ont également permis de collecter des archives privées, personnelles ou familiales, parmi lesquelles de nombreuses photographies, des lettres et des documents issus des périodes de clandestinité.

Il est évident que les sources mémorielles, et plus particulièrement les récits biographiques recueillis lors d'entretiens – que les témoins ont parfois tendance à présenter comme «un tout, un ensemble cohérent et orienté» et une «histoire bien construite⁶⁰» –, comportent des biais spécifiques par rapport à d'autres sources, qui expliquent la persistance de préventions à leur égard malgré une «acclimatation» de plus en plus importante dans les travaux historiques⁶¹. En dehors du travail du temps sur la mémoire et des multiples problèmes liés à la situation d'entretien et au récit de soi – sur lesquels je reviens au cours de l'ouvrage lorsqu'ils se posent –, un biais important dans cette recherche a été la verbalisation *a priori* de la catégorie «juif algérien anticolonialiste» auprès des témoins. Ce biais me

Durant la guerre d'indépendance, ils appellent à un cessez-le-feu et à des négociations avec le FLN sans toujours s'identifier à une nation algérienne ni trancher la question de la rupture étatique avec la France.

59. SPORTISSE W., *Le Camp des oliviers. Parcours d'un communiste algérien. Entretiens avec Pierre-Jean Le Foll-Luciani*, Rennes, PUR, 2012, 337 p., et Alger, El Ijtihad, 2013, 355 p.

60. BOURDIEU P., «L'illusion biographique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, 62-63, p. 69-72.

61. Cf. DESCAMPS F., *L'historien, l'archiviste et le magnétophone. De la constitution de la source orale à son exploitation*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2001, 864 p.

semble toutefois compensé par la grande richesse de ces sources, qui occupent – tant par nécessité que par choix – une place centrale dans la genèse et les résultats de ce travail.

Au cours de cette recherche, les premiers entretiens ont en effet précédé le travail d'archives : je suis d'abord parti des trajectoires individuelles pour aller vers l'étude des divers groupes que les hommes et femmes interrogés avaient traversés, avant de revenir aux témoins et d'ouvrir à de nouveaux questionnements et à une contextualisation plus large à l'aide de l'historiographie et des sources archivistiques. Outre l'absolue nécessité des sources orales pour établir le *curriculum vitae* des individus étudiés, certaines pistes m'auraient totalement échappé sans le recours aux entretiens et m'auraient fait manquer des éléments parfois essentiels dans les trajectoires de politisation, comme l'importance du scoutisme juif, de l'engagement sioniste ou de l'expérience de l'exil étudiant en France métropolitaine.

Indispensables à la recherche, les sources orales ont également été centrales dans la construction de la démonstration elle-même. J'ai suivi dans les deuxième et troisième parties de cet ouvrage les chronologies biographiques, et j'ai souhaité y citer abondamment les entretiens. Ces derniers, qui ont à l'occasion une simple fonction illustrative, sont aussi valorisés en tant que tels en étant parfois placés au cœur du récit et des analyses historiques. Outre la profondeur humaine qui s'en dégage, ces propos recueillis permettent en effet d'appréhender ce que d'autres sources – notamment policières – ne disent pas ou ne peuvent dire, et constituent en eux-mêmes un objet d'étude passionnant, à condition bien sûr de ne pas disqualifier *a priori* toute remémoration verbalisée. Au cours de ces entretiens oraux, et par-delà les aléas de mémoires plus ou moins vives et riches, j'ai par ailleurs été frappé par l'absence, de manière générale, de récits « bien construits » : sans doute des vies aussi heurtées – car traversées de fortes discontinuités et de changements parfois brutaux en termes de rapport à soi et au monde – ne peuvent que donner lieu à des retours sur soi particulièrement réflexifs, complexes, et non linéaires. Bien plus, en-dehors de quelques exceptions attachées à défendre une « ligne », celles et ceux que j'ai interrogés n'ont bien souvent rien à prouver et nulle cause ou nul récit historique à défendre, et j'ai senti chez toutes et tous une grande honnêteté, et une volonté – extrêmement bienveillante et confiante à mon égard – de m'aider à comprendre et, peut-être plus encore, de comprendre avec moi.

Occupant une place tout aussi essentielle dans ce travail, la grande majorité des documents d'archives traités provient des services de surveillance et de répression français⁶². Aux Archives nationales d'outre-mer, j'ai traité 215 cartons d'archives consacrés sur l'ensemble de ma période aux juifs d'Algérie, à la question palestinienne, au sionisme, au communisme et aux mouvements dits « libéraux » en Algérie, ainsi que les cartons consacrés au FLN qui pouvaient croiser mon sujet. Ces sources ont été complétées par des documents plus ponctuels recueillis dans

62. Cf. la présentation des sources en annexe, qui précise notamment le mode de présentation choisi pour citer les documents consultés en notes de bas de page.

d'autres centres d'archives administratives français (Archives nationales, service historique de la Défense, archives de la justice militaire, archives de la préfecture de police de Paris, archives départementales du Rhône), par des fonds d'archives privées et d'organisations associatives ou politiques conservés à l'Institut d'histoire du temps présent, à la Bibliothèque de documentation internationale contemporaine, au Centre de documentation juive contemporaine et à l'Alliance israélite universelle, ainsi que par le dépouillement d'environ 80 périodiques francophones d'Algérie et de France.

Les documents produits par le gouvernement général d'Algérie, les préfectures d'Algérie et de Paris, le ministère français des Affaires algériennes, l'armée française et leurs services de surveillance et de renseignements – police, renseignements généraux, gendarmerie, deuxième bureau, Sûreté, Centre d'informations et d'études (CIE) et Service des liaisons nord-africaines (SLNA⁶³) – permettent une appréhension parfois très précise des mouvements politiques algériens, que viennent compléter et nuancer les documents de ces mouvements eux-mêmes. S'intéressant également à « l'état d'esprit » des populations et, de manière générale, aux tensions sociales, ces documents permettent aussi de questionner l'évolution des représentations dominantes au sein de l'administration française d'Algérie et, souvent, les grilles de lecture préétablies qui les construisent. Les archives de la justice militaire conservent pour leur part des dossiers très fournis, regroupant l'ensemble des pièces liées aux procédures judiciaires, depuis les enquêtes préliminaires jusqu'aux notes d'audience en passant par les procès-verbaux d'interrogatoire, les documents perquisitionnés, les lettres de prison saisies par l'administration pénitentiaire et les correspondances des avocats avec les magistrats. Les 21 dossiers de procédure judiciaire que j'ai consultés ont ainsi été une mine d'informations souvent très originales pour compléter les connaissances sur les organisations et les militants anticolonialistes – particulièrement en période de clandestinité –, pour analyser les insoumissions, désertions et indisciplines de soldats de l'armée française durant la Seconde Guerre mondiale et la guerre d'indépendance, et pour appréhender le fonctionnement de la justice militaire et les stratégies de défense adoptées par les accusés et leurs avocats.

Plan de l'ouvrage

Avant d'entrer dans l'étude biographique à proprement parler, la première partie interrogera les rapports des juifs d'Algérie à la question coloniale, en analysant quand et pourquoi « les juifs » forment, dans les discours policiers comme dans les discours et pratiques des mouvements politiques, une catégorie politique en Algérie coloniale. Je questionnerai dans un premier temps l'existence d'un anticolonialisme spécifiquement juif après le tournant politique qui se produit chez les juifs d'Algérie suite aux émeutes anti-juives du 5 août 1934 et dans l'élan du Front

63. Le CIE (créé en 1935) et le SLNA sont spécialisés dans la surveillance des musulmans, mais leurs rapports « débordent » bien souvent sur les autres populations d'Algérie.

populaire. Étudiant ensuite la période qui court de l'établissement du régime de Vichy à la création de l'État d'Israël, j'évaluerai les fondements et la pertinence de l'idée, largement répandue dans l'administration vichyste, selon laquelle le renvoi des juifs à l'indigénat créerait ou amplifierait une « collusion judéo-arabe » contre la souveraineté française. M'intéressant au seul espace politique qui mêle sur des bases anticolonialistes des militants juifs, européens et musulmans, j'analyserai ensuite l'attitude du PCA face à ceux qu'il appelle, après 1946, les « Algériens d'origine israélite », qui constituent une part relativement importante de ses adhérents ; je consacrerai dans ce cadre un développement aux théories nationalistes et communistes de la nation algérienne, ainsi qu'aux retombées politiques de la question palestinienne en Algérie. Enfin, la propagande anticolonialiste menée à destination des juifs pendant la guerre d'indépendance – qui vise à les convaincre de s'élever contre la guerre et/ou de militer pour l'indépendance en tant que (supposés) membres historiques du « peuple algérien » – sera confrontée à la réalité des pratiques du FLN et à la diversité des positionnements des juifs d'Algérie face à la guerre.

Premier moment de l'étude biographique, la seconde partie visera à analyser le processus de « devenir-Algérien » qui touche les hommes et les femmes étudiés qui, grandissant dans l'ordre du monde de l'Algérie coloniale, développent un rapport dissident à ce monde autour d'un moment de rupture structurant dans la plupart des trajectoires : Vichy. J'étudierai dans un premier temps ce qu'on peut nommer leur enfance juive en Algérie française, marquée dans l'entre-deux-guerres par des trajectoires familiales diverses et complexes sur le plan identitaire et par une racialisation quotidienne des rapports sociaux intercommunautaires et interindividuels. J'analyserai ensuite la période de Vichy et de la sortie de guerre comme un moment matriciel dans les parcours, tant par sa violence que par les résistances qu'elle provoque, qui prennent deux directions principales ayant en commun de remettre plus ou moins radicalement en question l'identification des juifs envers la France : le sionisme et le communisme algérien. L'engagement au sein des mouvements de jeunesse et d'étudiants communistes entre 1946 et 1954 sera au cœur de deux chapitres : le premier vise à étudier la contre-société anticolonialiste qui s'élabore au sein de ces mouvements, et qui repose particulièrement sur des sociabilités transgressives au regard de l'ordre du monde colonial ; le second questionne l'affirmation du PCA selon laquelle ces militants sont des « patriotes algériens », en confrontant les discours et pratiques politiques aux vécus des militants juifs quant à ce sentiment d'appartenance à une « nation » ou une « patrie » algériennes.

La troisième partie, consacrée à la guerre d'indépendance et aux premières années de l'État algérien indépendant – qui voient le départ de la majorité des anticolonialistes juifs (et européens) –, s'intéressera à la confrontation entre les algérianités qui s'inventent dans les épreuves de la guerre et l'algérianité officielle que les élites de l'État algérien imposent dans les premiers mois de l'indépendance. Questionnant les rapports entretenus par les militants juifs algériens à la lutte armée et aux deux belligérants – l'Armée de libération nationale (ALN) et

l'armée française –, j'interrogerai d'abord ce que veut dire concrètement, pour eux, entrer en guerre. M'intéressant aux bouleversements concrets induits par la vie et la lutte clandestines, j'évaluerai ensuite l'idée, chère à certains courants du FLN et au PCA, selon laquelle naîtrait dans la guerre d'indépendance un « Algérien nouveau », en quelque sorte débarrassé de ses appartenances antérieures. Cette même question sera traitée à travers l'expérience de la répression, qui inscrit dans leur chair l'appartenance des militants étudiés à la collectivité algérienne tout en les confrontant, au sein des prisons et des camps, aux fortes tensions à l'œuvre au sein de l'Algérie insurgée. Ces tensions politiques et identitaires apparaissent peut-être plus vivement encore – tout en se reconfigurant – après 1962, et ont raison, dès les premières années de l'indépendance, du projet algérien de la plupart des militants non musulmans, dont l'algérianité est mise à l'épreuve tant par le code de la nationalité algérienne que par la neutralisation sourde ou violente des oppositions politiques.