

Elle reprend les thèmes abordés dans l'enquête, s'exerce au rapprochement entre le rabbin et le pasteur protestant...

Les AA. portent en définitive un regard à la fois tendre et extrêmement précis sur les rabbins consistoriaux, réhabilitant une image souvent dégradée. L'enquête met en évidence les conflits, les dysfonctionnements consistoriaux, l'extrême difficulté d'exercer ce « métier » en tension entre l'attachement à une tradition et la nécessaire ouverture sur la cité. Ces tensions émergent dans le regard que les rabbins portent sur la formation donnée par le SIF, qui s'oriente vers un savoir traditionnel plus poussé au prix du recul de la réflexion sur le monde contemporain. Le rabbin consistorial apparaît également très seul, et peu d'occasions lui sont données de partager son expérience avec les autres. Paradoxalement, les AA. avaient souligné dans les discours l'émergence d'un esprit de corps et l'élaboration d'un « nous » collectif.

Pourtant, les AA. refusent une analyse en terme de « crise des vocations » à l'instar de celle conduite à propos des prêtres par les sociologues du catholicisme. En revanche, c'est bien à un recul du modèle rabbinique français que l'on assiste aujourd'hui, au profit d'une « tentative pour la *yeshiva* ». C'est également ce point de vue que soutient S. Trigano dans sa postface à l'ouvrage, replaçant ces mutations de la fonction de rabbin dans l'histoire du Consistoire en France, en lien avec l'émergence de modèles concurrents.

Sophie Nizard.

126.2

ATTAL (Robert).

Les Émeutes de Constantine. 5 août 1934. Paris, Romillat, 2002, 215 p. (bibliogr., cartes, photos) (coll. « Terra Hebraïca »).

Le 5 août 1934, un pogrom exécuté par une foule musulmane fanatisée, déferle sur le quartier juif de Constantine, alors chef-lieu d'un département français. La foule égorge, pille impunément pendant toute une journée. On dénombre 27 morts, dont 25 citoyens français de religion juive : parmi eux 5 enfants (âgés de quelques mois à 10 ans), 6 femmes, 14 hommes.

L'auteur, professeur d'histoire, président un temps de la Société d'Histoire et d'Archéologie du Soissonnais, est un survivant de ce pogrom (il avait 8 ans) dans lequel une partie de sa famille disparut. Tout en étant un ouvrage d'historien, fondé sur des sources, des archives indiscutables, l'A. ne censure pas ses propres

souvenirs, ses émotions, lorsqu'il relate le massacre de sa propre famille dans le chapitre V, « le Pogrom », qui s'ouvre sur 4 pages bouleversantes : « en guise de prologue : un enfant devant le mal ».

Comment en est-on arrivé là ? L'A. rappelle la place des juifs en terre d'islam, les conséquences de la conquête française en 1830 sur les populations autochtones, les relations des juifs d'Algérie avec la France, les inter-relations des juifs, des musulmans, des Français en Algérie.

On peut dire que l'antisémitisme dans l'Algérie coloniale était un fait de société. Territoire, puis département français, l'Algérie coloniale était une société profondément hiérarchisée selon des clivages ethnico-religieux : en haut de l'échelle, se trouvaient « les Français métropolitains », au bas de l'échelle la masse indigène, ceux que l'on appelait indistinctement « les arabes ». Entre les deux, deux catégories de citoyens français : les « petits blancs chrétiens » : Espagnols, Italiens, Maltais, naturalisés, formaient une couche populaire, souvent pauvre, et les juifs, d'origine « indigène », naturalisés collectivement en 1870, mais dans leur majorité acquis aux valeurs de la République française dès les débuts de la conquête. Cette population qui s'élevait de 15 à 17 000 personnes en 1830 (à côté d'une population de 2 millions de musulmans), atteignait 130 000 personnes (à côté d'une population de 8 millions et demi de musulmans, et 900 000 « pieds noirs ») en 1962, au moment de l'indépendance de l'Algérie

Avant la conquête, comme sur toute terre musulmane, les juifs étaient des *dhimmi*, soumis plus que protégés, tolérés, objets de tous les arbitraires. Les juifs d'Algérie habitaient le pays bien avant la conquête arabe, probablement avant le début de l'ère commune, avant même que ce nom soit donné à ces territoires du Maghreb sous domination ottomane : mais ils n'avaient aucun droit. Au moment de la conquête française (1830), c'était une communauté vivant, dans l'ensemble, dans une grande pauvreté. Ils représentaient alors la dernière marche de l'échelle sociale, interdits de posséder une terre, une monture, ou même un âne. Ils étaient humiliés à tout moment dans leur vie quotidienne, ne bénéficiant d'aucune protection, toujours condamnés si un litige les opposait à un musulman, voire même exposés par intermittence aux violences des foules.

Leur « marche vers l'Occident » fit des *dhimmis* des citoyens égaux en droits et en devoirs. À l'instar des autres communautés juives, ils entrèrent dans le « mouvement

d'Émancipation" qui signa leur sortie des ghettos et leur entrée dans la modernité : ils firent de leur appartenance juive une affaire privée.

Comme les juifs de France avant eux, ils acceptèrent l'abandon de leur statut personnel, l'abandon du statut de "Nation juive". Ils acceptèrent d'être régis par la loi française. Dès 1830, ils envoyèrent leurs enfants à l'école "française", troquèrent peu à peu leurs vêtements traditionnels pour des vêtements occidentaux, apprirent à parler français et reléguèrent, avant de l'abandonner, leur langue (le judéo-arabe) à la sphère privée. Beaucoup devinrent médecins, enseignants, journalistes, quittant leurs échoppes de marchands de tissus ou de bijoutiers indigènes. Cet amour des juifs d'Algérie pour la République française et les valeurs républicaines ne fut guère payé de retour par les autres Français d'Algérie, qui leur manifestèrent de manière quasi constante une haine anti-juive. Elle se traduit par de nombreuses exactions physiques contre eux. Des partis "anti-juifs" se développèrent par ailleurs, et permirent l'élection de nombreux maires anti-juifs, notamment dans les grandes villes. Drumont, l'auteur du pamphlet antisémite "la France juive" fut élu député. Ainsi des crises anti-juives fomentées par les politiciens de droite soutenus souvent par l'administration coloniale, farouchement antisémite, secouèrent périodiquement l'Algérie, parfois intensément, comme lors de la promulgation du décret Crémieux, ou pendant l'Affaire Dreyfus.

Dans les années vingt, de grandes villes sont dirigées par des maires élus pour leurs positions antijuives : l'abbé Lambert à Oran, Émile Morinaud à Constantine, où il crée "une organisation de défense contre les juifs", Lucien Bellat à Sidi bel Abbès, où il raye des listes électorales une partie des électeurs juifs, soupçonnés de voter "à gauche". La propagande antijuive se déchaîne, stimulée par les importantes sections que gèrent en Algérie les partis d'extrême droite (le Parti populaire français, le Parti social français, les Croix de feu). De ces mouvements politiques et idéologiques, les musulmans dans leur immense majorité, sont absents. Mais dans le climat de haine créé et entretenu par cette propagande éclate, à travers le pays, une série d'émeutes sanglantes, dont les arabes seront les instruments, et les juifs les victimes. Dans la seule ville de Constantine, on dénombre entre 1871 et 1934 une dizaine d'émeutes violentes de ce type : toutes ont pour dénominateur commun l'attitude indulgente d'une partie de l'armée et des édiles municipaux envers les émeutiers, et le

rejet de la responsabilité des désordres sur les juifs eux-mêmes.

Constantine et les villages alentour, seront les seuls territoires (alors) français qui connaîtront en 1934, la même explosion de violence sanglante antisémite qui caractérisa les sociétés européennes de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e. Dans un climat de crise économique mondiale, le chômage, la misère atteignent de plein fouet les plus pauvres, essentiellement les musulmans. La propagande antijuive les influencera d'autant plus que les propagandistes manifestaient une apparente arabophilie : ainsi depuis plusieurs mois le quotidien local menait une campagne haineuse contre les juifs d'Algérie suspectés d'être les responsables de tous les maux du pays, et en particulier des souffrances de la population musulmane.

Que s'est-il passé ? Le 3 août des rumeurs incontrôlables mettent en cause un soldat juif ivre qui aurait uriné contre une mosquée, et diffusent la nouvelle de l'assassinat d'un chef nationaliste arabe par des juifs : le chef en question, le Dr Bendjelloul était en fait absent de la ville, mais bel et bien vivant... Entre le 3 et le 5 août, une foule d'émeutiers arabes, venus des environs de Constantine, déferlent sur le quartier juif de la ville, pillent un grand nombre de magasins, cambriolent des logements, assiègent et égorgent dans leur maison des familles juives et blessent à l'arme blanche des dizaines de juifs qui tentent d'échapper au massacre.

Pendant tout le temps de l'émeute, l'administration française n'intervient pas, ou peu. Soldats et officiers, en nombre plus faible que d'habitude (beaucoup étaient en permission) munis d'armes dépourvues de cartouches, jouèrent les spectateurs... L'officier le plus gradé pendant la durée de l'émeute, est un sous-officier, qui ne peut donner l'ordre de tirer cela relevant, dans l'armée française, du pouvoir des seuls officiers. Le maire, Émile Morinaud, était fort opportunément absent de la ville, ainsi que le commissaire principal. Le carnage ne s'arrêta qu'après le retour du maire et la reprise en main de la situation par l'armée. L'administration mit en cause des "provocations juives" (des groupes d'autodéfense juifs avaient tenté de s'interposer entre les émeutiers et la population), le gouverneur général de l'Algérie n'assista pas aux obsèques des victimes (dont plusieurs enfants en bas âge), le pouvoir colonial ordonna à la population juive de "s'abstenir de toute provocation et de montrer moins de morgue".

Très rapidement, dès le lendemain du 5 août, quelques notables musulmans condamnent vigoureusement ce qui venait de se passer, désapprouvant publiquement le pogrom. Avec des notables juifs, ils unirent leurs efforts pour éviter de nouveaux affrontements. Au plus fort de l'émeute, nombre de juifs furent sauvés par des arabes, qui les cachèrent. Cette émeute a profondément marqué les juifs d'Algérie. À Constantine, pendant plusieurs mois, les relations entre les juifs et les arabes restèrent tendues. Pourtant, en 1940, lorsque les dirigeants pétainistes appliquèrent avec un zèle tout particulier les lois raciales liées "au statut des juifs" en Algérie : abrogation du Décret Crémieux (les juifs d'Algérie redevenaient "indigènes"), renvoi des élèves et des enseignants juifs des établissements publics, mise sous tutelle des biens juifs, ils ne rencontrèrent pas l'enthousiasme attendu des populations musulmanes.

On aura compris l'ambiguïté des relations entre juifs et arabes en Algérie : non seulement en raison du passé au cours duquel des périodes de coexistence, inégalitaire mais sans affrontement, ont alterné avec des périodes d'affrontements violents, mais encore à cause de la situation coloniale. Aux yeux du colonisateur, juifs et arabes sont des "indigènes" : ils parlent quasiment la même langue, portent des vêtements de même type, partagent une même cuisine, ont des comportements et des coutumes proches. Mais sur le plan juridique, le décret Crémieux délivrera les juifs de leur statut d'indigène, qui plus est *dhimmi*, pas de la haine, "qui conduisit une population musulmane exaspérée par la sujétion coloniale à succomber à l'intoxication anti-juive".

Pour l'A, ce pogrom n'est en rien fortuit. Il est le résultat de l'histoire de l'Algérie, avant et après la conquête : pour lui "l'histoire de l'Afrique du Nord est éclaboussée de sang juif...la conquête arabe avec sa religion triomphante, a relégué le juif dans une position subalterne, non exempte de violence. La France, du moins dans sa projection outre-mer, n'a pu empêcher les communautés juives d'être en butte à l'hostilité et à la discrimination". Le pogrom, conclut-il dans cet ouvrage passionnant et lucide, "s'inscrit dans le droit fil de cette double tentation".

Joëlle Allouche Benayoun.

126.3 BAUDEZ (Claude-François).

Une histoire de la religion des Mayas. Du panthéisme au panthéon. Paris, Albin Michel, 2002, 467 p. (bibliogr., carte, 33 planches cou-

leur, illustr., glossaire) (coll. « Bibliothèque Histoire »).

Faire une histoire de la religion maya, quand n'existe en français aucun ouvrage de synthèse digne des avancées récentes de la recherche sur la civilisation maya, était un véritable défi. Il est relevé avec bonheur, grâce à une introduction assez substantielle et générale pour aider le lecteur à situer cette histoire. Mais en réalité, si le défi est relevé, c'est plus fondamentalement parce que le thème de la religion tel que C.-F.B. le traite, permet d'aborder un grand nombre d'aspects de cette civilisation étonnante.

Étonnante par la multiplicité des sources d'études, car l'archéologie des ruines monumentales ou domestiques est loin d'être la seule : d'innombrables images peintes et sculptées, des inscriptions glyphiques anciennes et tardives puis des textes alphabétiques, des chroniques européennes et mayas de l'époque coloniale, de célèbres mythologies, l'ethnographie contemporaine, c'est un ensemble de données offertes pour l'interdisciplinarité la plus exemplaire qui couvre une période de près de trois millénaires. Or la religion maya a été un objet d'étude bien avant que ne le devienne l'organisation sociopolitique des Mayas, leurs structures de l'habitat ou leur écologie. Dès la conquête, les Espagnols se sont évidemment intéressés à la religion maya et les premiers chercheurs mayanistes français et allemands du XIX^e siècle ne furent pas en reste. La religion maya est au fond une vieille affaire. On n'est donc pas surpris que l'ouvrage cherche à renouveler la question par une option méthodologique qui consiste à la traiter sous l'angle historique. Quant à la diversité des sources d'information, l'auteur en tire parti largement, mais sa position forte est fondée sur une approche interdisciplinaire principalement archéologique et iconographique, secondairement ethnohistorique.

C'est donc la diachronie qui structure l'ouvrage : après l'introduction servant d'abrégé à l'évolution culturelle maya, la première partie traite de la religion classique (250-950 apr. J.-C.), la deuxième partie, de Chichén Itzá comme transition (900-1250) et la troisième partie, de la religion du Postclassique récent, c'est-à-dire dans les siècles précédant la conquête (1250-1525). Chaque partie analyse les lieux "religieux", monuments et espaces, avant d'en venir aux croyances et aux rites. Les données archéologiques et iconographiques sont privilégiées dans la première et la deuxième parties, les données ethno-historiques dans la troisième, mais tout au long de la séquence, une grande attention est accordée à