

La conversion, un signe à la croisée des “ politiques de la valeur ”

Frédéric Abécassis

► **To cite this version:**

Frédéric Abécassis. La conversion, un signe à la croisée des “ politiques de la valeur ” : Réflexions à propos d’un texte rédigé par Abner Darmon en 1921 : Petite étude sur les Juifs de Debdou à l’époque de la Première Guerre mondiale. Judaïsme, école et mission en Méditerranée à l’époque coloniale, Mar 2009, Tours, France. <halshs-00375328v2>

HAL Id: halshs-00375328

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00375328v2>

Submitted on 25 Nov 2009

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

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

Colloque de Tours, : Judaïsme, école et mission en Méditerranée à l'heure coloniale (de 1880 aux années 1960), 25-26 mars 2009

La conversion, un signe à la croisée des « politiques de la valeur »

Réflexions à propos d'un texte rédigé par Abner Darmon en 1921 :

*Petite étude sur les Juifs de Debdou
à l'époque de la Première Guerre mondiale*

Par Frédéric Abécassis
Université de Lyon,
Centre Jacques Berque, Rabat

*Rappelle à ton souvenir les anciens jours,
médite les années, génération par génération,
interroge ton père et il te l'apprendra, tes
aïeux et ils te le diront.*

Deutéronome, 32, 7¹

Comment aborder en historien la question de la conversion lorsque celle-ci n'est pas imposée par la contrainte, mais qu'elle prétend émaner d'une volonté propre du sujet ? Comment faire la part de ce qui est revendiqué comme un parcours individuel, un cheminement intime ou « une opération du Saint-Esprit », mais qui se pose néanmoins comme un acte social par l'adhésion à une communauté de croyants ou par les réactions qu'elle suscite ? En quoi ce type de conversions attestent-elles de l'avènement de la modernité ? Ces questions étaient à l'arrière-plan d'enquêtes conduites, il y a quelques années, sur des conversions de jeunes filles juives au catholicisme dans des écoles ou des hôpitaux missionnaires en Égypte vers 1920-1930². Il ne s'agissait pas, bien sûr, de sonder la valeur de ces conversions, mais plutôt de savoir ce qu'elles pouvaient nous dire de la société qui les avait permises, sinon suscitées. La conversion nous était alors apparue comme une modalité particulière de l'acculturation, caractérisée par la résistance ou les refus qu'elle suscite, dans des communautés elles-mêmes en mutation. Plus que la conversion elle-même, c'est le scandale qu'elle déclenche qui fait sens, parce que, dans les changements qui affectent la communauté, il marque une limite au-delà de laquelle celle-ci ne peut plus se reconnaître, et en deçà de laquelle elle peut se recomposer.

Les pages qui suivent tentent de prolonger cette réflexion, non plus à partir d'une « affaire », mais à partir d'un moment, saisi sur le vif au Maroc, en 1918, de mutation de la demande de consommation de biens culturels. On n'y trouvera, à proprement parler, aucune référence à une quelconque conversion. On tentera toutefois, dans cet autre contexte et à une époque voisine, de mettre en évidence les processus susceptibles d'y conduire. Cette réflexion doit beaucoup à Arjun Appadurai, *The social life of things, commodities in cultural*

¹ Exergue emprunté à J. COHEN SABBAN (dir), *Une nouvelle Séville en Afrique du Nord : histoire et généalogie des Juifs de Debdou, Maroc*, Montréal, Éditions Élysée, 2000. - 317 p.

² Frédéric ABÉCASSIS, "Entre logiques d'État et logiques communautaires, à propos de quelques affaires de conversion en Égypte vers 1930", in Christian DÉCOBERT, *Valeurs et distance, identités et sociétés en Égypte*, co-édition Maison méditerranéenne des Sciences de l'Homme - Maisonneuve et Larose, Paris, février 2000 ; et "Conversion religieuse et identités nationales en Égypte dans la première moitié du XXe siècle", in Mercedes GARCIA-ARENAL, *Conversions islamiques, identités religieuses en Islam méditerranéen*, co-édition MMSH - Maisonneuve et Larose, janvier 2002, p. 259-299.

perspective, et à l'introduction de cet ouvrage, paru en 1988 (Cambridge university press) : « Commodities and the politics of value », récemment traduit en français par Jean-Pierre Warnier sous le titre : « Les marchandises et les politiques de la valeur »³. Son propos est de montrer que l'échange, la valeur et le politique ont partie liée, et plus précisément, que c'est le politique qui fait le lien entre l'échange et la valeur. De façon plus concrète, ce travail fondateur attire notre attention « sur les manières dont le désir et la demande, les sacrifices réciproques et le pouvoir interagissent de manière à créer de la valeur économique dans des situations sociales spécifiques ».

Ce que l'on souhaite montrer ici, c'est que la conversion, telle que nous l'avons décrite dans les affaires égyptiennes, apparaît comme l'indice du détournement d'un circuit d'échange de biens culturels, et qu'elle est, pour l'historien, le signe visible de la concurrence que se livrent deux circuits marchands, d'une mutation dans le marché de biens symboliques. Dans les relations qui lient l'offre et la demande, nous dit Appadurai, il faut considérer que cette dernière ne trouve pas sa source dans le désir universel pour des biens de consommation, ni dans la réponse mécanique à une manipulation de la part de « l'offre ». De même, la conversion ne peut être analysée de façon simple comme le produit d'un désir (ou d'une déviance) du sujet d'un côté, ni comme le résultat de son embrigadement de l'autre. Comme la demande, elle est un aspect de l'économie politique d'ensemble des sociétés, le témoin d'une « diversité de pratiques et de classifications sociales ».

I. Une source inédite, dont la transmission s'inscrit dans la mémoire familiale⁴

Le document qui servira de base à notre propos est un texte d'une quinzaine de pages, intitulé « Petite étude sur les Juifs de Debdou (Maroc) à l'époque de la Première Guerre mondiale.

Écrit en octobre 1921, il dresse le bilan d'un séjour de six mois effectué trois ans plus tôt dans cette petite ville du Moyen-Atlas, située au fond d'une vallée « presque fermée », une soixantaine de kilomètres à l'écart de « la grande route qui, par la trouée de Taza, mène de l'Algérie à Fès »⁵. Le narrateur est un jeune militaire français de 26 ans, pas encore démobilisé, dont les études (en langues allemande et anglaise) ont été interrompues par la guerre, et qui se retrouve à Debdou instituteur pour la première fois. Il y séjourne en famille, avec son épouse et deux enfants en bas âge. Toutefois, à part l'usage du « nous » lorsqu'il évoque l'accueil dans la famille de ses logeurs, son épouse et ses enfants sont totalement absents du récit – alors que celle-ci est visiblement une source d'information sur certains aspects de la vie féminine. Le texte est en revanche plus explicite sur son propre statut : il est détaché, en 1918, à l'École franco-Israélite de Debdou (également appelée, au cours de son texte, école juive de Debdou), fondée depuis trois ans. Clairement destiné à un public français

³ *Sociétés politiques comparées*, Paris, n°11, janvier 2009.

⁴ Le texte écrit par mon grand-père Abner DARMON m'a été transmis par sa fille Paule TAPIERO, que je remercie de sa confiance. Elle a transcrit et dactylographié le manuscrit d'origine, assorti d'une préface qui montre à quel point ce séjour fut marquant : « Les souvenirs de mon père ont été si souvent évoqués en ma présence que j'ai l'impression de les avoir moi-même vécus. Que d'anecdotes m'ont été contées sur ce séjour qui semble avoir duré plusieurs années, alors qu'en réalité, mes parents, jeunes mariés, n'y sont restés que six mois ! Debdou m'est devenu un nom si familier que j'imaginai ce village comme une des villes les plus importantes du Maroc ! »

⁵ L'expression est textuellement reprise de l'article de Nahum SLOUSCH, « Les Juifs de Debdou », *Revue du Monde musulman*, vol. XXII, Paris, Ernest Leroux, 1913 (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k103817g>). Cet article fait suite à un voyage que l'orientaliste hébraïsant relevant de la Mission scientifique du Maroc effectua à Debdou en octobre 1912, quelques mois après l'occupation de la ville par les troupes françaises. Il avait alors été chargé par les autorités du Protectorat de remettre un rapport sur les communautés juives du Maroc et leur réorganisation.

(on peut se demander s'il n'a pas été proposé à *Paix et Droit*), ce texte fait un peu figure de journal de voyage pour ce jeune militaire oranais, lui-même fils d'institutrice et petit-fils d'un grand rabbin d'Oran. Né français, 26 ans après le décret Crémieux, il a été mobilisé au Maroc pendant la Première guerre mondiale.

Lorsqu'il entreprend d'écrire sur Debdou, il n'ignore pas que d'illustres érudits, notamment Charles de Foucauld (1884), l'officier-interprète Mohamed Nehlil (1910) et l'orientaliste Nahum Slousch (1912) l'ont précédé. Les emprunts fréquents qu'il fait à ce dernier permettent de dire avec certitude qu'il a lu son article sur « Les Juifs de Debdou » qui, aujourd'hui encore, reste une référence⁶. Mais son propos est autre : en une vingtaine de pages manuscrites découpées en six courts chapitres⁷ précédés d'une introduction et suivis d'une conclusion, il livre une série d'observations personnelles sans autre prétention, dit-il, que de « s'attacher à l'analyse impartiale d'un genre de vie en tous points si différent du nôtre ». La description est minutieuse, souvent bienveillante. Elle est attentive à la configuration de l'habitat, au mobilier (rudimentaire), aux activités artisanales, à la valeur des objets produits et à son évolution récente sous l'effet inflationniste induit par la présence des officiers territoriaux. Elle entend rendre compte des mœurs des familles qui l'accueillent, ainsi que des opinions du Mellah, en particulier celles qui concernent la présence française. La judéité semble être le seul lien qui le rattache à cette communauté, avec laquelle il se sent visiblement dans une certaine empathie. Il fait état à son propre égard, dans les derniers paragraphes qui évoquent l'éducation des jeunes garçons, de « sentiments de sympathie qui évoluèrent bientôt en une véritable affection. » (p. 12). Pudique, le texte ne dit pas si ces sentiments furent réciproques. Il se contente de souligner la proximité culturelle de « celui qui, succédant à des territoriaux de France, les comprenait enfin et se faisait comprendre d'eux ». Mais, comme beaucoup de témoignages d'instituteurs de la Belle Époque en milieu rural, il reste empreint d'une assez grande distance.

1. Un discours de la distance :

Cette distance relève tout d'abord de la nationalité et du statut : du citoyen français par rapport au sujet marocain, du militaire par rapport au civil, du citadin par rapport au monde de la campagne, renforcée par l'usage d'un vocabulaire qui le désigne à Debdou comme un « voyageur » (p. 3), un « touriste » (p. 4), ayant « qualité d'instituteur détaché », dont le séjour est lié aux « hasards de la vie militaire » (p. 3). Distance qui inclut un rapport d'autorité lui permettant, au nom de l'hygiène, de passer outre l'interdiction formelle de son propriétaire de percer une fenêtre dans la pièce qu'il lui a louée.

La distance se marque aussi par rapport aux juifs de Debdou, dont l'existence fait figure d'objet pittoresque, digne d'étonnement : « une vie dont le caractère patriarcal suscite au plus haut degré la curiosité du voyageur en évoquant brusquement par ses aspects divers les souvenirs d'une civilisation moyennageuse qui aurait survécu jusqu'à nos jours. » [...] L'étude qu'il livre « essaiera de donner [...] une ébauche rapide de ces représentants originaux du judaïsme marocain que sont les Debdoubis, de leur mentalité religieuse et sociale » (p. 3).

La distance est encore plus grande par rapport aux musulmans de Debdou, véritable point aveugle de ses relations. Il semble n'avoir eu avec eux aucun contact : alors qu'il décrit, reprenant les données de Nahum Slousch, un mellah renfermant une population juive

⁶ Nahum SLOUSCH cite lui-même Charles de FOUCAULD, *Reconnaissance du Maroc*, Paris, 1888, p. 248-250 (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k200835s>) et Mohamed NEHLIL, « Notice sur les tribus de la région de Debdou », *Bulletin de la société de géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord quatorzième année-Tome XVI*, 1911, p. 40-70 (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1065495>). Son article a été réédité en 2000 dans l'ouvrage collectif édité par J. COHEN SABBAN, *Une nouvelle Séville en Afrique du Nord*, op.cit.

⁷ II. Debdou, situation et aspect, III. Les juifs de Debdou - origine, IV. La vie religieuse du Debdoudi, V. Les Juives de Debdou, VI. Les rites du mariage, VII. L'éducation du jeune Debdoudi.

d'environ 1400 âmes⁸ entouré de quatre quartiers musulmans, il ne prend pas la peine de préciser que la ville comptait, selon la même source, 2000 habitants au total. Il évoque la mosquée, située dans l'un de ces quartiers – elle est même représentée en couverture du cahier –, mais les musulmans, présents dans le paysage monumental de la ville, sont totalement absents de son paysage social : dans l'oued, seules « les juives, bras nus et jupes retroussées, dans leur costume biblique, lavent leur linge, chantent et rient évoquant d'antiques visions. » (p. 4) – les femmes musulmanes ne figurent pas dans le tableau. On ignore d'ailleurs si le lavoir est un espace de mixité confessionnelle ou bien si les lessives se font dans des lieux et des temps distincts.

2. Le poids des clichés

L'atavisme de la persécution, de l'errance et de l'exil

Le deuxième titre, sur l'origine des juifs de Debdou, s'ouvre d'emblée sur les persécutions et les exactions dont ils ont pu être les victimes à travers l'histoire. La communauté de Debdou nous dit-il, est d'importation, principalement de Murcie et de Séville, fixée à Debdou « après avoir erré dans les montagnes du Rif et sur la côte marocaine. » (p. 5) Elle a intégré, au moins dans ses rites, décrits comme d'origine espagnole, « des traditions et des mœurs propres aux juifs marocains » (p. 9)

Elle a fait l'objet d'un double cycle de persécutions : « tous sont des exilés, échappés vers la fin du XIV^e siècle aux massacres de l'inquisition espagnole. [...], Mais presque aussitôt commence pour eux une nouvelle ère de persécutions se traduisant tantôt par des razzias et par des viols, tantôt par des expulsions ou des conversions forcées, presque toujours par une législation inique » (p. 5)

Cette présentation rapide de la communauté, de ses origines et de son histoire prend à l'évidence quelques libertés avec la vérité historique, dont Nehlil et Slousch avaient pourtant cherché à sonder toute la complexité. Si les deux clans rivaux de la ville, les Cohen Saqali et les Morciano sont bien d'origine andalouse – Slousch, sans remettre en cause l'origine du patronyme, signale tout de même que « le type et les traditions des Morciano présentent un caractère berbère bien plus accentué que les Cohen Saqali »⁹ –, quatre autres groupes sont présentés comme d'origine « marocaine ancienne », « marocaine autochtone », « venus du Sahara » ou « d'origine atlassienne »¹⁰. On pourrait imaginer que le silence gardé sur cette généalogie autochtone soit le signe d'une certaine réserve des non-séfarades vis-à-vis de l'école française. Il est plus vraisemblable de penser que la mise en avant d'une origine séfarade, partagée avec celle de l'instituteur, fonctionne comme une manière de rattacher les Debdoudis à « la grande famille juive », de signifier leur vocation à une européanisation qui ne serait, en réalité, qu'un retour aux sources. De fait, dans l'ouvrage mémoriel publié en 2000, plus aucune famille ne revendique d'ascendance locale, et la plupart d'entre elles se présentent comme d'origine andalouse. L'« errance » dans les montagnes et sur la côte – le terme n'est pas sans rappeler la quête d'une terre promise – fait bien peu de cas de l'installation des populations juives venues d'Espagne à l'époque des Mérinides. Il passe sous

⁸ La première mention de Debdou dans le Bulletin de l'Alliance israélite universelle en ligne (<http://jpress.tau.ac.il/publications/Bulletin-fr.asp>) fait état de 1500 âmes en 1880 dans un « Tableau de la population israélite au Maroc d'après les renseignements de l'Alliance » (*Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle*, 01.01.1880, p. 28). Le chiffre est identique à celui fourni par Charles de Foucauld, qui, après avoir séjourné dans la ville en 1884, parle de 1500 juifs sur 2000 habitants. Vingt ans plus tard (*Bulletin* du 03.01.1904, p. 196), leur nombre est estimé à 2000 âmes, avant de diminuer sensiblement dans les estimations de Mohamed Nehlil et Nahum Slousch, sans doute en raison des troubles que connaît la région au moment de l'insurrection de Bou Hmara (1902-1909) et de l'avancée de la « pacification » française.

⁹ Nahum SLOUSCH, op. cit., p. 246.

¹⁰ *Ibid.*, p. 234. Il s'agit respectivement des Oulad Ben Hammou, de Oulad Ben Soussan, des Oulad Ben Guigui et des Oulad Meralli, totalisant une vingtaine de familles sur les 300 dénombrées en 1910.

silence la bonne fortune de certains, pouvant aller jusqu'à l'exercice de pouvoirs politiques, comme « le juif Aron ben Mechâal, qui, au milieu du XVII^e siècle, accéda à la suzeraineté sur l'ancien fief des rois de Debdou : une kasbah que, selon un chroniqueur juif, « il gouvernait en roi »¹¹. Plus récemment, le chef rebelle Bou Hmara n'avait pas hésité à nommer David Cohen Saqali, qui lui avait rendu « de notables services », « caïd sans cachet de toute la place de Debdou »¹², avec autorité sur les populations musulmanes de la ville. Plusieurs familles juives de Debdou possèdent d'ailleurs des propriétés agricoles aux abords immédiats de la ville. Comme leurs coreligionnaires du Maroc, les juifs de Debdou s'inscrivent dans des jeux politiques complexes, où ils sont certes rarement en position de force, mais qui ne sauraient se résumer à une litanie de persécutions. Enfin, le retour sur l'inquisition espagnole et la grande persécution chrétienne de 1391 renforce le caractère générique de la persécution par des mots lourds de sens. Comme désincarnée, déconnectée de tout témoignage, de récit individuel ou collectif qui aurait pu lui être rapporté, elle est aussi totalement décontextualisée. Elle est mobilisée comme un trait de permanence, et vient surtout souligner le contraste avec le présent : « L'histoire des Juifs de Debdou peut même présenter dans son évolution un raccourci saisissant de l'histoire des israélites en général jusqu'au jour de leur émancipation. »¹³ (p. 5).

C'est bien à la France qu'ils doivent celle-ci, et toute nuance apportée à ce récit stéréotypé – dont on peut imaginer qu'il fut aussi celui de ses interlocuteurs – viendrait détruire le puissant effet de légitimation souhaité : « l'occupation française devait, au printemps 1911 seulement, mettre totalement fin à cette situation ». Cependant, les stigmates des siècles passés ne sauraient s'effacer en une petite dizaine d'années : « honni et traqué, quoi d'étonnant qu'il soit devenu farouche et soupçonneux, quoi d'étonnant qu'il ait contracté souvent des habitudes d'hypocrisie et de mensonge et qu'il nous témoigne de la méfiance ? » On notera l'irruption du singulier dans la description, qui rapproche l'objet de la description de l'idéal-type et accentue l'effet de distance.

Les causes de cette méfiance sont peut-être à rechercher davantage dans une histoire récente que dans un quelconque atavisme : on peut en effet s'étonner que le récit ne mentionne pas la terrible journée du 22 janvier 1911, au cours de laquelle la tribu des Oulad Amara vint se livrer à des représailles à l'intérieur même de la ville, tuant dans la bagarre quatre israélites, et incendiant une vingtaine de maisons¹⁴. L'affaire avait pourtant fait assez de bruit pour que le Comité central de l'Alliance israélite universelle s'en émeuve, parle de pogrom et demande à la légation française de Tanger d'assurer la protection des israélites de Debdou, ce qui justifiait en outre l'intervention militaire, préparée depuis plusieurs mois. L'occupation de Debdou se fit quelques semaines plus tard sans coup férir, mais au mois de mai, un détachement de légionnaires français tomba dans une embuscade et perdit 31 hommes. La méfiance des Debdoudis à l'égard de leurs nouveaux protecteurs s'apparenterait plutôt à une sage précaution et à un prudent attentisme, même si, pour ces derniers, la victoire de 1918 ouvre une nouvelle ère au Maroc.

Les musulmans, une menace impersonnelle et persistante

Dans cette étude, les musulmans apparaissent de façon systématique comme des figures hostiles ou menaçantes. On ne s'étonnera guère que le subtil « fractionnement » des

¹¹ *Ibid.*, p. 238.

¹² Nahum SLOUSCH, *op. cit.*, p. 267.

¹³ Les Bulletins de l'Alliance israélite universelle mentionnent de façon régulière et souvent nominative les violences à l'encontre des israélites du Maroc, s'étonnant de l'impunité des agresseurs. Le Bulletin du 01.07.1880 (p.12) recense 28 assassinats de juifs à Debdou entre 1864 et 1880. Les récits des assassinats des années 1885 insistent sur la cupidité qui en est à l'origine : ils sont associés au vol ou au pillage de maisons ou de synagogues.

¹⁴ *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 03.01.1910, p. 175-176.

tribus établi dix ans auparavant par Mohamed Nehlil pour la région de Debdou ait cédé la place à la catégorie générique des musulmans. Le Protectorat est passé par là, reconvertissant le savoir pratique des officiers interprètes ayant accompagné la « pacification » en savoir ethnologique¹⁵, avant de le folkloriser. Le discours d'Abner Darmon, sans doute comme beaucoup d'autres, projette ainsi sur le Maroc la grande ligne de partage de la société algérienne entre « indigènes » et « Européens ». La démarche était en gestation dans les années qui précédèrent le Protectorat, et la manière de compter les hommes l'atteste avec force : si l'Alliance israélite universelle, dans les recensements réguliers qu'elle fait des populations juives, dénombre des âmes, Nehlil et Slousch, s'intéressant aux tribus musulmanes, comptent des fusils.

Sans être explicitement mentionnés comme les agresseurs, les musulmans sont les auteurs de toutes les exactions ou avanies dont furent victimes les juifs de Debdou, jusqu'à une date récente : « Tout juif qui osait se risquer en dehors du Mellah un jour de fête musulmane, risquait d'être lynché ; il devait, en signe de respect, se déchausser au passage d'un musulman » (p. 5).

Et même lorsque la menace n'était pas directe, c'est sur les juifs qu'elle était susceptible de retomber : « Ici, les dissensions souvent meurtrières qui existaient entre les tribus musulmanes de la périphérie se dénouaient par le pillage systématique du mellah ; c'est là où, par ailleurs, s'éteignait toute effervescence. » (p. 5)

Le rapport de Nehlil montre plutôt ce que ces tensions doivent aux circonstances et au contexte politique. Après l'exécution de Bou Hmara, en 1909, les anciens partisans du « Prétendant » et ceux de Moulay Hafid se livrent à de violents règlements de comptes dans la région :

« L'*oussiga* (représailles) se pratique partout et tend à supplanter la loi ; les chioukh et les miads eux-mêmes voient leur autorité méconnue : personne ne peut commander et nul ne veut être commandé.

Les malfaiteurs profitent largement de cette situation : aux abords de Debdou même, les brigands des Beni Riis et des Beni Fachat pillent et rançonnent les gens à leur aise. Dernièrement encore, ils ont organisé un blocus de la ville, défendant aux juifs d'en sortir sous menace d'agression.

Au milieu de cette anarchie générale, les esprits calmes, les cultivateurs amis de l'ordre, les commerçants et les juifs ont les yeux tournés de notre côté et espèrent que nous serons leurs libérateurs. »¹⁶

La « pacification » française est récente, mais « la rudesse barbare de leurs anciens persécuteurs » (p. 9) continue de susciter la crainte. La « personnalité grossière et sauvage du montagnard des environs » contraste avec « le parler et les manières », la « tenue décente », « l'air plein de dignité et de correction » des juifs de Debdou. La menace de tirs nocturnes est à l'origine du refus du propriétaire de laisser percer une fenêtre dans la chambre qu'il loue à l'instituteur et à sa famille.

L'auteur perçoit bien qu'aux yeux des juifs de Debdou, cette « pacification » n'est pas totale. A l'instar de Nahum Slousch, il rapporte que « les tracasseries exercées à leur rencontre

¹⁵ Officier algérien naturalisé français, Mohamed Nehlil est devenu en 1912 le premier Directeur de l'École supérieure de langue arabe et de dialectes berbères de Rabat (Cf. François POUILLON, *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2008, p. 59), qui deviendra en 1920 l'Institut des Hautes Études Marocaines, et dont la bibliothèque fut l'embryon de celle de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Rabat, installée dans les mêmes locaux. (Cf. Latifa BENJELLOUN-LAROU, *Les bibliothèques au Maroc*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1990, p. 210.

¹⁶ Mohamed NEHLIL, op. cit., p. 46.

par les goumiers qui s'interposent entre eux et les autorités françaises, se vengeant en quelque sorte tacitement de leur relèvement moral » incitent « un certain nombre de familles d'ouvrier et de marchands » à quitter Debdou pour des centres où la présence militaire française est plus importante : « ils y sont attirés par la sécurité plus grande et par un régime plus équitable sous l'administration directe des fonctionnaires français. » (p.8)

3. Un judaïsme authentique préservé

Autant que la persécution, c'est le fait d'avoir « conservé leurs mœurs patriarcales » (p. 9) et l'étude du Talmud qui expliquent à ses yeux « que ce rameau ethnique si original et si distinct de la grande famille juive [...] ait pu, à travers les siècles [...] conserver absolument indemne la pureté de ses traditions et de ses croyances » (p. 14).

« La vie religieuse du Debdoudi » est marquée par l'institution patriarcale. Nulle condamnation dans ce terme récurrent dans le texte, bien que l'auteur semble admettre qu'il soit frappé d'une connotation négative : ces mœurs « donnent au père tous les droits, mais aussi tous les devoirs. » (p. 9)

Mais de façon là encore très attendue, c'est aussi l'adversité qui rend compte de la grande piété des Debdoudis et de sa vitalité : « L'exil et la persécution, au lieu d'éteindre en eux tout sentiment de dignité, n'a pu, et c'est là un phénomène psychologique connu dans l'histoire de l'humanité, que les resserrer davantage dans un même sentiment de solidarité intime ; l'unité religieuse qui a toujours dominé chez eux les dissensions connues des familles et des clans, les confond tous dans une même pensée, dans une même croyance : la foi inébranlable en un dieu unique et universel, foi qu'un long martyrologe n'a pu qu'exalter et raffermir. »

C'est dans le dernier chapitre, consacré à « L'éducation du jeune Debdoudi », puis en conclusion, qu'une troisième clé est donnée : « Cette vie patriarcale, cette simplicité antique, les Juifs de Debdou la doivent simplement à l'unique et précieux instrument de leur éducation intellectuelle et morale : au Talmud. » Son étude occupe une place centrale dans l'éducation des jeunes garçons : « La vie du petit Debdoudi se passe tout entière, dès l'âge le plus tendre, à l'école rabbinique. » (p. 12) Il y étudie l'hébreu, langue qu'il manie « avec une aisance déconcertante », les textes de l'Ancien Testament et du Talmud. Là où « les territoriaux » ne verraient qu'apprentissage par cœur et rabâchage, le linguiste, formé à « la méthode directe dans l'enseignement des langues vivantes » apprécie un enseignement dont l'apprentissage ne passe pas par la langue maternelle (l'arabe parlé), et surtout « le degré élevé de réceptivité qu'offrent des esprits préparés à toute culture intellectuelle par la lente pratique des textes difficiles du Talmud. » (p. 12)

La vitalité religieuse des habitants du Mellah se manifeste dans l'importance des lieux de culte, non sans lien avec le système patriarcal : « C'est ainsi que dans ce petit Mellah, on ne compte pas moins de quinze synagogues et oratoires. Alors que nous quittions Debdou, deux nouvelles synagogues étaient en construction ; cela prouve que chaque tribu, chaque fraction de la population veut avoir son sanctuaire particulier. » Les dissensions internes du mellah de Debdou sont ainsi estompées au profit d'une mise en avant de la piété de ses habitants.

Celle-ci se manifeste aussi dans la stricte observance du sabbat et la ferveur de la prière, moment où le texte prend les accents romantiques (et très faustiens) d'un monde – et d'une foi – perdus : « Le vendredi soir, dès que le soleil a jeté l'éclat de ses derniers rayons, un juif est chargé à sons de corne d'annoncer à ses coreligionnaires que le sabbat a commencé. Aussitôt tout travail cesse, les boutiques ferment et le mellah entre dans une agitation passagère pour entrer ensuite dans le recueillement et le silence. On n'y rencontre plus personne, les femmes se sont toutes retirées chez elles, les hommes sont en prière ; et ce recueillement général, ces pieux murmures, cette communion intime dans une même

aspiration consolatrice vers le créateur, cet instant où se sont dissipés tous les soucis de la vie journalière, où l'intérêt des choses terrestres s'est complètement évanoui, ont vraiment, même pour le profane, même pour l'incroyant, quelque chose d'impressionnant et de grandiose. » (p. 9)

4. La stigmatisation de pratiques archaïques appelées à disparaître

La description du Mellah et des habitations insiste sur le dénuement – les portes « vermoulues » –, l'absence d'hygiène – « les rues étroites du Mellah où malheureusement aucun principe d'hygiène n'est encore observé » (p.6) – la promiscuité avec les animaux dans la cour des habitations, l'absence d'aération des pièces des maisons, qui n'ont souvent qu'une seule ouverture, et le fait que les familles dorment ensemble, même l'été, dans une pièce unique « dans une promiscuité qui détonne singulièrement avec leur moralité austère¹⁷ ».

Mais c'est surtout dans les paragraphes consacrés aux Juives de Debdou et aux rites du mariage que l'auteur laisse éclater son indignation : « Les Juives de Debdou sont malheureusement les victimes innocentes d'une pratique déplorable : les mariages précoces y sont fréquents et une jeune fille qui a atteint 16 ans est depuis longtemps mise au rebut. Il n'est pas rare, malgré le caractère platonique dont se réclament les unions hâtives, de rencontrer des fillettes de 13 à 14 ans flétries prématurément. » (p.10)

Le fait que la plupart des mariages soient consanguins est relevé sans plus de commentaire, mais ce détail apparaît, dans l'économie du texte, comme un signe supplémentaire de l'enclavement de la communauté. L'endogamie se lit aussi dans le « type » particulier des femmes, qui « n'ont aucun des caractères physiques de leurs coreligionnaires d'Algérie ou même du Maroc » (p.10), mais dont les traits, les yeux bleus et la chevelure blonde évoqueraient plutôt un « type espagnol ».

Là où Nahum Slousch se bornait à un constat d'ethnologue, Abner Darmon, lui, se pose en dénonciateur. Les rites du mariage s'écartent rapidement de la description folklorique des réjouissances familiales et du quartier pour évoquer plutôt le sort pitoyable la jeune fille, ou plus exactement de la fillette. Le bain rituel est décrit comme une séance de torture en hiver, lorsque l'eau est gelée : « la mince couche de glace est brisée et, malgré les cris de douleur que pousse l'infortunée, une main vigoureuse la soutient par les cheveux et la replonge à deux ou trois reprises dans le bain épuratoire. C'est là pour elle le commencement d'un douloureux calvaire, car l'époux impatient – maintenant que le prêtre¹⁸ a consacré l'union – n'attend pas toujours, malgré ses promesses, que sa jeune conjointe ait atteint l'âge de la puberté pour faire valoir ses droits. » (p. 11)

C'est tout un ordre social qui apparaît ici comme oppresseur, et la famille, plus que le seul arbitraire paternel, en est le garant : « heureuse quand il a été convenu qu'elle vivra, même après le mariage et pendant un certain temps sous l'égide paternelle ; mais celle-ci n'est qu'éphémère, et la famille aide bientôt le marié à triompher, par la persuasion, des résistances de la malheureuse enfant. »

5. Un défi : rester soi-même tout en évoluant

Les derniers mots de la conclusion posent les termes de l'alternative : « Et pour clore notre étude, nous devons souhaiter que l'influence française expurge au plus tôt, des traditions locales de Debdou, ce qu'elles peuvent avoir encore de déplorable. Souhaitons

¹⁷ Nahum Slousch fait état du bannissement d'une femme accusée d'adultère au moment où il séjourne à Debdou.

¹⁸ On notera l'usage ici du terme de « prêtre », qui peut renvoyer soit à une figure antique garante du système patriarcal, soit au monde catholique et au combat mené depuis le XVIII^e siècle, notamment par le roman gothique, contre le mariage ou la réclusion forcés. La figure du rabbin, qui apparaît dans le texte (p. 9), est au contraire dispensatrice d'instruction.

aussi qu'elle n'entame point, chez ce petit peuple, son originalité propre, le caractère distinctif de sa civilisation. »

C'est, là encore, la métaphore du bastion, de l'enclavement, qui caractérisent cette civilisation, « une civilisation spéciale, qui, nous le répétons, s'oppose si nettement à la mentalité barbare des tribus avoisinantes, une civilisation qui se traduit par une culture intellectuelle archaïque, sans nul doute, mais qui constitue un fonds assez solide pour élever autour de ses organes vitaux une véritable cuirasse, une "enceinte extérieure" capable de les protéger contre les influences dissolvantes du dehors ».

Ce regard est tout à fait comparable à celui des missionnaires latins sur les chrétientés orientales : conservatoire des chrétientés bibliques, mais dévoyées par la proximité de l'islam. Dans la problématique de l'émancipation, la question n'est plus d'échapper à la conversion forcée, associée (p. 5), à la razzia, au viol, au risque d'expulsion, à une législation inique, aux excès populaires ou à l'avidité des sultans. Elle est de demeurer soi-même tout en réformant la société et les mœurs. Problématique centrale de la modernité, mais aussi de l'itinéraire personnel du narrateur qui avoue à demi-mot son agnosticisme, ou semble en tout cas regretter de ne plus avoir la foi du charbonnier.

S'il pose un point de vue et un regard, le texte permet aussi de lire en creux le regard des Debdoudis que l'on devine aussi méfiant et circonspect que celui des chrétientés orientales sur les missionnaires latins. Pour eux, l'ouverture et la sortie de l'enclavement – si tant est que la fermeture ait été aussi hermétique qu'il le dit – sont une forme de conversion, ou en tout cas de détournement des modes de circulation usuels des biens culturels.

II. « détournement » et conversion

1. Comment les Debdoudis se sont « convertis » à l'école française

Ce que le texte donne à voir, c'est la naissance d'un nouveau marché de l'éducation à Debdou au cours de la Première Guerre mondiale.

« Trois ans avant que nous fussions personnellement détaché à l'Ecole franco-israélite de Debdou, un instituteur libre, d'origine algérienne, puis plus tard, des territoriaux de France s'étaient adonnés à la tâche *d'importer* dans cette *obscur* *petite communauté, la pensée française*.

Avec cette faculté merveilleuse de s'assimiler les langues étrangères, commune d'ailleurs, aux israélites en général, les petits juifs de Debdou se sont montrés comme des êtres doués d'une vivacité d'esprit remarquable, d'un désir ardent de s'instruire dans *la langue des maîtres actuels* des destinées du Maroc.

Et nous comprîmes, dès notre arrivée au Mellah que nos efforts seraient facilités singulièrement par le degré élevé de réceptivité qu'offrent les esprits préparés à toute culture intellectuelle par *la lente pratique des textes difficiles du Talmud*.

Réunis dans trois vieilles *synagogues désaffectées* – au grand *mécontentement* d'ailleurs *de la population du Mellah* – par les Bureau des Renseignements indigènes, et transformés en écoles françaises, les jeunes écoliers dépassèrent bientôt la centaine. » (p.12 – c'est nous qui soulignons)

Quelques lignes plus loin, il rend hommage au Capitaine Coquillard, chef du Bureau des Renseignements de Debdou, pour l'intérêt qu'il portait à ces enfants :

« cet officier territorial était pour eux un vrai grand-père, qui, au cours de ses visites quotidiennes au Mellah aimait à se faire accompagner *d'une pléiade d'écoliers qu'il comblait*

de sucreries et de jouets. Le jour de la séparation définitive, le capitaine Coquillard pleurait comme un enfant, et le Mellah tout entier paraissait en deuil. » (p.13)

C'est par un véritable procédé commercial digne des campagnes publicitaires les plus agressives qu'une nouvelle marchandise fait son apparition à Debdou : la langue française. Les distributions de bonbons et de jouets introduisent une véritable rupture entre les générations au sein des familles. On imagine que celles-ci avaient l'habitude d'envoyer leurs enfants dans les synagogues, dont la plupart, nous dit Slousch, servaient d'école talmudique. Le « mécontentement de la population du Mellah » devant l'occupation de trois synagogues dites désaffectées semble un indice de ces tensions et d'une certaine réticence à accéder à cette nouvelle marchandise, ou plus exactement à investir leurs enfants dans ce nouveau circuit marchand. Conformément aux théories d'Appadurai, pour qui c'est le politique qui donne de la valeur aux marchandises, ce sont « les nouveaux maîtres des destinées du pays » et leurs bureaux de renseignement militaires qui confèrent de la valeur à ce nouveau circuit d'échange. Placé en position de médiateur, l'instituteur n'opère pas – à ses propres yeux du moins – une opération de conversion de ces jeunes âmes, il inscrit son enseignement de « la pensée française » dans le prolongement de l'enseignement talmudique qui lui a été préalable et en a facilité l'arrivée. Il ne s'agit donc pas pour lui d'une conversion, mais d'une ouverture susceptible de ramener dans « la grande famille juive » ce « rameau ethnique si original et si distinct [d'elle] ». L'analogie est ici frappante avec les missions latines en Orient : rappelons qu'il s'agissait aussi, pour la mission jésuite en Égypte, de ramener les coptes « au vrai bercail, qui est celui de Saint Pierre »¹⁹.

Cette opération de raccordement à un réseau mondialisé d'échange constitue néanmoins ce que Arjun Appadurai appelle un détournement : Les exemples qu'il développe afin d'étayer son concept montrent, dans chaque cas, que « le détournement des choses combine pulsion esthétique, lien entrepreneurial, et un soupçon de quelque chose de moralement choquant. » Cela à plus forte raison si, comme dans *Le joueur de flûte de Hamelin*, ce sont les enfants qui sont eux-mêmes l'objet d'un tel détournement.

« Le détournement des marchandises hors de leurs parcours coutumiers est toujours auréolé de risque et d'ambiguïté morale. Chaque fois que ce que Bohannan appelle des transferts cède la place à ce qu'il nomme des conversions, l'esprit d'entreprise et celui de la morale font une entrée en scène simultanée. »²⁰

2. Les mutations de la demande dans un espace d'échanges « désenclavé »

On aurait tort d'imputer à la seule propagande et au seul rapport de force favorable aux vainqueurs de la Première Guerre mondiale devenus « maîtres des destinées du pays » la « conversion » des Debdoudis à l'école française. Le processus de constitution d'une demande sociale d'instruction en français à Debdou ou dans d'autres petites villes comme Séfrou, Demnate mériterait d'être étudié – et peut-être l'a-t-il été – sans négliger les oppositions internes qu'elle a pu susciter ni les alternatives qui ont pu y être posées. Les témoignages de Belhil et de Slousch s'accordent à déplorer la tendance au fractionnement et l'état de dissension permanente entre les différents clans constitués par les familles juives de Debdou, ce qui contraste avec l'image d'une communauté soudée par l'adversité et par la foi campée par l'instituteur, dix ans plus tard : « les démêlés des Cohen avec leurs voisins les Morciano (environ 40 pères de famille et 40 familles) sont devenus célèbres dans le monde

¹⁹ Cité par Catherine MAYEUR, «Un collège jésuite face à la société multiconfessionnelle égyptienne : la Sainte-Famille du Caire (1879-1919)», *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. LXXVIII, 1992, p. 265.

²⁰ Arjun APPADURAI, op. cit., p. 30.

juif depuis le dix-septième siècle »²¹. Ces tensions furent avivées au cours de la révolte de Bou Hmara, où elles prirent un tour politique, chacune des deux familles ayant pris le parti du Makhzen et celui de son opposant. Si l'arrivée des Français a été « ardemment sollicitée », puis accueillie par les juifs de Debdou avec soulagement après une période de grande insécurité, Slousch signale qu'elle s'est aussi soldée par une perte d'autonomie de la communauté, placée sous la tutelle d'un caïd musulman chargé de trancher les différends entre juifs et musulmans²². L'instituteur fut sans doute moins désiré par certains que le soldat, et l'école française apparaît plutôt comme la voie contrainte par laquelle les Debdoudis pourraient, sinon s'émanciper, du moins faire entendre leur voix auprès des autorités – inutile de souligner que cette option ne fut pas proposée aux enfants musulmans de Debdou.

Il faut surtout résolument tourner le dos à l'idée de ville enclavée qui traverse le texte. Liée à une surdétermination du paysage de vallée fermée, elle est aussi le produit du regard des conquérants, venus y ouvrir un nouveau marché. De façon significative, Abner Darmon situe Debdou à l'écart de l'axe Oujda-Fès : c'est celui de la pénétration française à partir de l'Algérie, dont les ouvrages d'art, totalement achevés au début des années 1920, permettent déjà de relier Oujda aux ports de l'Atlantique à plus de 100 km/h. Mais il passe totalement sous silence le second axe, nord-sud, qui, depuis Melilla, traverse le Rif et le Moyen-Atlas par la vallée de la Moulouya, pour joindre la Méditerranée au Tafilalet et à l'Afrique saharienne. Cet axe, emprunté par Foucauld, était pourtant mentionné par Slousch, qui, tout en évoquant son caractère historique, le disait encore très fréquenté : en l'espace de dix ans, l'avènement de la route asphaltée a modifié sensiblement la perception de l'espace des voyageurs. Elle dessine les nervures du Maroc utile et transforme des carrefours autrefois importants en angles morts du regard. De fait, en 1950, la piste Taourirt-Debdou qui reliait la ville à la route Oujda-Fès n'avait toujours pas été goudronnée.

Cette représentation de Debdou, ville de bout du monde, tient sans doute aussi à la situation de crise que traverse la région depuis le début du siècle. Elle a réduit cet important foyer du judaïsme marocain, siège d'une vice-royauté autonome entre Turcs et Saadiens au XV^e-XVI^e siècle, au rang de petite bourgade misérable. Foucauld signalait pourtant, au milieu des années 1880, « un commerce régulier avec l'Algérie ; un va-et-vient continu [...] entre cette petite ville et Tlemcen »²³. Si les relations commerciales avec Fès et Melilla lui paraissent moins denses, Debdou n'en a pas moins fourni à ces villes au moins deux rabbins au cours du XIX^e siècle. Au début du XX^e siècle, plusieurs natifs de Debdou deviennent rabbins à Casablanca, à Oujda, à Mogador et à Oran, confirmant la réputation d'une ville fournissant, outre des générations de scribes, d'excellents talmudistes²⁴.

L'étude de Nahum Slousch, à l'opposé du témoignage d'Abner Darmon, donne l'impression d'une communauté fortement extravertie. Dans les années 1905-1910, un nouveau différend entre les Morciano et les Cohen fait l'objet d'un premier jugement au tribunal rabbinique de Fès, puis d'un second à celui de Jérusalem. En 1897 puis en 1904, Debdou bénéficie de secours en denrées alimentaires du Comité central de l'Alliance israélite

²¹ Nahum SLOUSCH, op. cit., p. 229.

²² Ibid., p. 232. Notons que l'insistance de Nahum Slousch à évoquer les épisodes glorieux de l'histoire de Debdou, de la vice-royauté du XV^e siècle au royaume juif de Ben Mechaal, la revendication d'autonomie vis-à-vis des autorités musulmanes qu'il prête aux juifs de Debdou et les liens avec la Palestine qu'il mentionne concordent avec l'engagement sioniste de l'auteur. Cet engagement lui vaudra l'opposition résolue de Lyautey et de Gouraud à sa nomination comme conseiller de l'État marocain pour les affaires juives, et à la mise en place d'une chaire de langue et de civilisation juive. Cf. Mohammed Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc, 1859-1948, contribution à l'histoire des relations intercommunautaires en terre d'islam*, Rabat, 1994, p. 411 et p. 487.

²³ Charles de FOUCAULD, op. cit., p. 250.

²⁴ *Une nouvelle Séville en Afrique du Nord*, op. cit. p. 6, p. 83 et p. 89-91.

universelle en raison de menaces de disette liées à la sécheresse, aux sauterelles et aux fortes tensions qui traversent le Maroc dans ces années de crise.²⁵ En 1906, la création d'une école pour les 400 enfants de la ville est envisagée par le Comité, mais elle est ajournée, faute de moyens²⁶. Ces relations suivies avec les institutions juives et les autres communautés sont certainement facilitées par la présence d'une diaspora dont les registres de Debdou conservent précieusement la trace :

« Les Juifs de Debdou qui s'expatrient ont ceci de commun avec les Mozabites et les Djeraba de ne jamais rompre les liens avec leur petite patrie d'origine. Les registres de la communauté portent le chiffre exact de tous les gens qui séjournent ailleurs qu'à Debdou. L'énumération ci-dessous nous montre qu'il y a, disséminés dans les divers points du Maroc et de l'Algérie, au moins autant d'originaires de Debdou qu'il en reste à Debdou même. »²⁷

Il dénombre ainsi, en 1910, 300 familles ayant quitté la ville depuis une génération, essentiellement pour le Maroc et l'Algérie, certaines aussi pour la Palestine. Et il croise, lors de son séjour à Debdou, des Juifs venus d'Algérie, d'Outat et de Kasbat el-Makhzen « tandis que d'autres résidant à Debdou allaient en partir vers tous les coins et recoins du Riff et de l'Atlas »²⁸.

Abner Darmon arrive dans une petite ville dont la population juive masculine est présentée comme totalement alphabétisée et hébraïsante, versée dans l'étude du Talmud. L'école franco-israélite, dans un contexte politique qui la favorise, avec les enseignements « modernes » qu'elle véhicule, apporte un bouleversement important dans le paysage éducatif de la ville. Mais il faut conserver présent à l'esprit que celui-ci n'avait rien d'une table rase et que, de la même manière que des « sentiers invisibles » suggèrent le dynamisme d'une communauté très extravertie, d'autres voies de formation et d'apprentissage, branchées sur des réseaux d'échange plus traditionnels, ont pu regarder avec circonspection, sinon méfiance, l'irruption de l'école française.

Dans un article paru dans les actes d'un colloque récent sur les Juifs et les musulmans de Tunisie avant l'instauration du Protectorat, « Haskala hébraïque et Haskala judéo-arabe à Tunis à la fin du XIX^e siècle »²⁹, Joseph Chetrit apporte un éclairage très utile sur ce processus de « désenclavement » communautaire. Il montre d'abord que sa mise en route ne doit rien à l'Alliance ni à son école, mais qu'elle s'étend sur trois générations à partir des années 1865. Dans un contexte et un espace bien éloignés de celui de Debdou, il montre comment, avant l'arrivée de l'Alliance israélite universelle en 1878, la Haskala hébraïque d'Europe occidentale et centrale a pu susciter à Tunis la « génération spontanée » d'autodidactes ouverts sur le monde. De formation hébraïsante, ces enseignants d'hébreu, correspondants de presse, devenus parfois journalistes ou entrepreneurs adhèrent au « courant harmonisateur de la Haskala », une Haskala modérée, non assimilationniste et fidèle à la tradition rabbinique. Son analyse d'un titre de la presse judéo-arabe (*Al Boustan*, 1888-1895) laisse entrevoir la naissance d'un espace politique autonome, d'un nouveau discours à visée réformatrice qui redéfinit les formes et les modes de l'appartenance communautaire : ces autodidactes assument un rôle de contrôle et de critique du leadership communautaire, au point de passer pour « rênégats » [*Apiqorosim*] aux yeux des élites rabbinique et socio-

²⁵ *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 01.01.1897, p. 69 et 03.01.1904, p.98.

²⁶ *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 01.01.1906, p. 110.

²⁷ Nahum SLOUSCH, *op. cit.*, p. 235.

²⁸ *Ibid.*, p. 233.

²⁹ Denis COHEN-TANNOUJJI (*dir.*), *Entre orient et occident, Juifs et Musulmans en Tunisie*, Paris, Editions de l'éclat, 2007, 379 p

économique. Joseph Chetrit ne peut s'empêcher de récuser rétrospectivement ce terme : loin de sortir des rangs de la communauté traditionnelle, « ils lui étaient restés fidèles et se sentaient pleinement responsables de son devenir »³⁰.

Le contexte de Debdou en 1918 n'a évidemment pas grand chose à voir avec celui de Tunis près de quarante ans auparavant. Mais il est certain que ce jeune instituteur hébraïsant, petit-fils de rabbin ayant achevé le lycée et engagé dans la préparation de sa licence a dû être nourri, pendant toute sa formation, des débats qui animaient les élites communautaires du Maghreb.

A Tunis, des Maskalim comme Chalom Flah (1855-1936) dénoncent, moins d'une dizaine d'années après sa fondation, l'enseignement moderne de l'Alliance, coupable à ses yeux de « déjudaïser la jeunesse de Tunis et de créer des chômeurs, puisque leurs études finies, les adolescents ne trouvaient pas à mettre en pratique leurs connaissances. »³¹ Cette protestation doit être mise en relation avec l'ouverture en 1885 par Chalom Flah et son ami Joseph Guennouna d'une « école concurrente à celle de l'Alliance, où l'enseignement mettait l'accent sur l'hébreu et les matières juives et où étaient dispensés des rudiments de français et de calcul. « Dans son enseignement de l'hébreu, il a été un des premiers en Afrique du Nord à se servir des méthodes didactiques directes qu'Elliezer Ben Yehuda avait introduites à Jérusalem, en enseignant cette langue de façon vivante, à savoir l'hébreu par l'hébreu. »

Peut-être est-ce une trace de cette méthode directe – explicitement mentionnée dans le texte d'Abner Darmon – que l'on retrouve à Debdou. Si tel était le cas, elle pourrait être le signe d'une mise en place de ces « sentiers invisibles » du savoir, qui, au-delà de l'enjeu consistant prendre acte de la présence des nouveaux maîtres du pays, liaient les communautés juives les unes aux autres et tissaient entre elles des filets de protection.

Conclusion :

1. Le zèle d'un « converti à la modernité »

La conversion est affaire de point de vue. Le regard que ce jeune instituteur porte sur le Mellah est en lui-même le produit d'un parcours qui avoue à demi-mot sa distance au religieux, voire un certain agnosticisme. Plus exactement, si, pour les juifs de Debdou, ce juif d'Algérie naturalisé français une génération plus tôt peut faire figure d'« *Apiqoros* », il est plutôt, à ses propres yeux, quelqu'un qui a opéré une sélection ou un tri dans son propre patrimoine religieux, et pour qui la confrontation avec le « judaïsme antique » de Debdou est à la fois une manière de se ressourcer, et une occasion d'explicitier les termes de ce tri. S'il rejette de ce patrimoine les aspects les plus insupportables du traitement des jeunes filles, il en conserve tout d'abord ce qu'il appelle le système patriarcal, qui fixe les positions de chacun au sein du groupe familial ; il en conserve ensuite et surtout la tradition talmudique : plus encore que la Torah, celle-ci apparaît comme la garantie permanente d'une actualisation de la tradition et d'une inscription de celle-ci dans le monde moderne.

Ce changement de régime d'historicité, au sens où l'entend François Hartog³², porte en lui la possibilité de la conversion, s'il n'en est pas déjà le signe : l'opération de tri évoquée plus haut est au cœur du passage d'un régime où le passé prodigue ses leçons, à un régime où le futur sert de boussole au présent. C'est ce nouvel horizon d'attente, dont il mesure au quotidien les bienfaits, que notre instituteur entend faire partager aux Debdoudis, et cela, quelles que soient les réticences ou les craintes de l'ancienne génération. En ce sens, si l'on ne peut véritablement parler de conversion, il s'agit bien là d'une démarche fortement teintée

³⁰ *Ibid.*, p. 290.

³¹ *Ibid.*, p. 299.

³² Cf. François DOSSE, Christian DELACROIX et Patrick GARCIA, *Historicités*, Paris, La Découverte, 2009.

de prosélytisme, habilement utilisée par les autorités militaires pour consolider la pacification et conforter le Protectorat dans cette petite bourgade du Maroc oriental.

2. Un nouvel espace politique

La conversion est aussi affaire de degré. Si, comme l'écrit Arjun Appadurai, « tout flux de marchandises, quelle que soit la situation, est un compromis changeant entre des parcours socialement régulés, et des détournements suscités par la compétition » (p. 18), l'ouverture d'un nouveau marché éducatif fait entrer l'ancien, quel que soit son degré d'enclavement, dans un nouvel espace concurrentiel. Celui-ci peut être défini comme une nouvelle œcoumène marchande, « c'est-à-dire un réseau de relations interculturelles liant les producteurs, les distributeurs et les consommateurs d'une marchandise particulière ou d'un ensemble de marchandises. » (p. 30) En l'occurrence, cette œcoumène marchande correspond à ce qui deviendra plus tard la francophonie, ou à ce que notre instituteur de Debdou appelle déjà, au delà de la « pensée française », « notre civilisation occidentale ». Si elle peut aussi se comprendre comme coextensive à « la grande famille juive », ce n'est plus en tout cas l'espace exclusif d'un monde juif régi par le Talmud, et nécessitant d'en intégrer la jurisprudence.

La « grande famille juive » à laquelle Abner Darmon se réfère apparaît plutôt dans ce contexte concurrentiel comme l'espace de solidarité nécessaire pour affronter une compétition entre individus et groupes déjà francisés (ou « européanisés ») : élites urbaines marocaines ou tunisiennes, Européens d'Algérie, négociants grecs, chrétiens levantins... Dans ce nouveau contexte, la conversion à une autre religion, facilitée par cette ouverture au monde, n'a plus rien d'un acte contraint. Elle devient affaire de choix individuel, et ne peut plus être perçue autrement que comme une trahison.

Mais en deçà de cette transgression-limite que représente la conversion, balisée par les frontières des statuts personnels, des nationalités, des socialisations et des mémoires communautaires, tout un éventail d'horizons d'attente alternatifs se déploieront au cours du XX^e siècle. On ignore dans quelle proportion les juifs et les juives de Debdou sont devenu(e)s communistes, nationalistes ou sionistes, toutes formes d'engagement qui permettront aux juifs du Maroc et plus généralement, du monde musulman, d'imaginer un avenir collectif. Chacune de ces options politiques a pris la forme d'un engagement total, et a suscité les plus vives oppositions et la plus vive concurrence avant d'être socialement admise. Bien peu sans doute parmi eux se sont convertis à l'islam ou au catholicisme : les affaires de conversion sont là pour rappeler que si le politique donne de la valeur aux choses, la réciproque semble tout aussi vraie : la circulation des choses de valeur, leur inégale distribution et surtout les formes que cette circulation peut prendre suscitent le politique en même temps qu'elles jalonnent les frontières communautaires et dessinent les contours de *la Cité de Dieu*.