Le patrimoine photographique des familles juives. Un révélateur de processus d'acculturation et de sécularisation

*The photographic Patrimony of Jewish Families. A revealing Acculturation and
Secularization*

Jean Laloum

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/4952>

DOI : 10.4000/questionsdecommunication.4952

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 153-185

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

Jean Laloum, « Le patrimoine photographique des familles juives. Un révélateur de processus d'acculturation et de sécularisation », *Questions de communication* [En ligne], 4 | 2003, mis en ligne le 22 mai 2012, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/4952> ; DOI : 10.4000/questionsdecommunication.4952

> DOSSIER

JEAN LALOUM

Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, CNRS

École pratique des hautes études

laloum@iresco.fr

LE PATRIMOINE PHOTOGRAPHIQUE DES FAMILLES JUIVES. UN RÉVÉLATEUR DE PROCESSUS D'ACCULTURATION ET DE SÉCULARISATION

Résumé. — Immigration et mise en œuvre du processus d'extermination nazi ont forgé le destin commun de nombre de familles juives en France. Leur patrimoine photographique est à l'image de ces événements, fait de ruptures et de traces en pointillées. Ces photos surprennent bien des fois, émeuvent et surtout instruisent. De ce déracinement à la fois géographique et culturel, plusieurs d'entre elles en ont conservé la trace. C'est à partir de l'étude croisée de visuels représentant le costume traditionnel dans l'aire maghrébine, choisie pour exemple et, par corollaire, de l'analyse onomastique de ceux qui en sont revêtus, qu'il est possible de distinguer les différentes facettes du processus de mutation et, ainsi, mieux apprécier les étapes de ce qu'il est convenu de qualifier de marche à la modernité, une modernité où acculturation et sécularisation sont largement imbriquées.

Mots clés. — Photographie familiale juive, immigration, Shoah, vestimentaire, onomastique, Maghreb, mutation, acculturation, sécularisation.

L'intérêt porté aux archives privées et familiales n'est plus à démontrer. Ce champ d'investigation semble toutefois ne concerner que les documents écrits – manuscrits ou imprimés –, reléguant aux marges de l'attention cette source originale rarement convoquée au banc des témoins : la photographie de famille. Ce matériau issu du tissu social populaire se révèle souvent extrêmement riche. Loin de se limiter à la seule sphère familiale et affective, les thématiques qui en forment l'expression, qui en caractérisent l'identité, relèvent quasiment de l'ensemble du champ des sciences de l'homme et de la société : l'histoire, la géographie, la sociologie, l'économie, les sciences de l'information et de la communication, l'anthropologie ou encore l'ethnographie.

La photographie de famille a une spécificité : elle est – pour oser un qualificatif – de caractère endogène ; c'est-à-dire qu'elle est produite par le ou à l'initiative du groupe familial, tout comme la légende qui l'accompagne. Les différentes indications, les dédicaces figurant au verso de ces photographies peuvent être mises à profit pour mieux déterminer la date et les circonstances de la prise de vue. Le cachet même du photographe, parfois mentionné, peut – dans certaines conditions – servir à une meilleure datation du document. Dans l'aire culturelle de l'Europe centrale et orientale, dédicaces et commentaires sont le plus souvent en yiddish. Ce premier repérage d'informations ne suffit pas. Il faut faire appel aux témoignages des personnes détentrices des documents photographiques pour nourrir de façon plus substantielle leur légende, leur histoire. Néanmoins, l'information fournie par les seuls détenteurs s'avère régulièrement insuffisante. Il faut le plus souvent faire appel aux aînés, à ceux dont la proximité avec le personnage ou l'événement représenté est la plus grande, puis confronter de façon critique ces différentes sources. Ainsi explicité, le document photographique, loin de se limiter à la seule dimension descriptive, offre-t-il la possibilité – grâce au travail de mémoire du groupe familial – d'enrichir sous maints aspects, par maints commentaires, l'environnement et les circonstances ayant abouti à la prise de vue. Cette démarche, qui peut paraître lourde et quelque peu complexe, s'avère en définitive indispensable pour donner sens à la photographie et en faire ainsi un objet d'étude à part entière. Ce caractère complet du document familial est loin d'être partagé par d'autres expressions du même domaine. Par exemple, la photographie de reportage est plutôt de réalisation externe. Prise souvent à l'insu des sujets photographiés, sa qualité informative est généralement circonscrite à sa seule dimension descriptive, n'offrant qu'un support illustratif, un arrière-plan aux études et analyses.

Le très bel album de Roman Vishniac (1947), *Un monde disparu*, peut illustrer notre propos. En 1933, l'auteur, établi alors à Berlin, pressentant les dangers qui menacent les Juifs d'Europe de l'Est, forme le projet d'en fixer la trace sur la pellicule. Dans ce but, il entreprend un périple de 8 000 kilomètres qui va le mener dans les ghettos et les villages reculés de Pologne, de Lettonie, de

Lituanie, de Hongrie et de Tchécoslovaquie. Lors des prises de vues, il est contraint, la plupart du temps, de cacher son appareil, les personnes refusant de se laisser photographier. Il réussit à prendre malgré tout 16 000 photographies. 2 000 d'entre elles ont été sauvegardées. De celles-ci, 180 parmi les plus représentatives, figurent dans l'album. Autre expression photographique, la carte postale. Là, est privilégié bien des fois l'aspect sommaire, voire caricatural, de l'illustration et de sa légende concernant des sujets traditionnellement désignés sous la rubrique « scènes et types », illustrations et commentaires se voulant par trop représentatifs, ce qui, en définitif, en altère ou en déforme le caractère d'authenticité. Les termes de « jeunes juives », « femmes juives » ou « types juifs » accompagnant plus d'une fois l'illustration de cartes postales censées représenter des populations juives nord-africaines, en sont un exemple éloquent. Mais, revenons un peu en arrière.

C'est au milieu du XIX^e siècle que la photographie voit le jour. L'ancêtre de la photographie, le daguerréotype, mis au point en 1838 par Jacques Daguerre, reproduisait une image permanente sur des plaques de cuivre enduites d'une couche d'argent et traitées à la vapeur d'iode. Elle couvre plus d'un siècle et demi, et s'inscrit donc dans une période d'ouverture aux innovations, aux progrès techniques et industriels, une période de transformations techniques et sociales, mais également une période particulièrement troublée, marquée par les guerres, les conflits mondiaux, les grandes vagues d'émigrations et d'immigrations qui ont largement jalonné cette séquence de l'histoire contemporaine¹.

Pour les familles issues de l'immigration, ce patrimoine familial est à l'image de leur déracinement, fait d'une accumulation de ruptures d'ordre environnemental, social et culturel qui en façonne la lisibilité. À cette dimension de l'immigration, commune à nombre de familles juives, se superpose la politique d'extermination perpétrée sous l'occupation nazie, multipliant par là même fractures, ruptures et traces en pointillées. Ces deux processus historiques de l'immigration et du génocide raréfient d'autant le patrimoine

¹ Une association intitulée *Mémoires Juives – Patrimoine photographique*, dont je suis à l'initiative, se propose de recueillir, rassembler et reproduire au sein de ces collections iconographiques « du dedans », les multiples aspects de la vie juive au quotidien : expressions culturelle, vestimentaire, portraits, réunions familiales, mouvements de jeunesse, petits métiers, sociétés de secours mutuel, participation aux deux conflits mondiaux, sans oublier les éléments documentaires inhérents à la Shoah. Plus de 8 000 reproductions illustrant tant les pays de départ que les lieux d'accueil en forment le corpus. La collecte se poursuit. La démarche mise en œuvre voilà plus d'une vingtaine d'années, a pour objectif de constituer un fonds documentaire iconographique de qualité, plus particulièrement destiné au monde de la recherche et de l'édition. Dans le cadre de cette collecte photographique familiale, je n'en ai trouvé que fort rarement trouvé trace à la naissance de la photographie. Les plus anciennes photographies qu'il m'ait été donné de reproduire datent des années 1870. Concernant la borne aval, elle se situe dans les années 1950 ; au-delà de cette décennie, la dimension « actualité », « reportage » serait prédominante et constituerait alors un axe différent d'investigation.

photographique familial, le rendant plus difficile d'accès. Les aléas liés au départ, à la transplantation qui s'est souvent effectuée dans des circonstances précipitées, chaotiques, ont abouti à ce que plus d'une famille a été contrainte de laisser, là-bas, ses biens matériels et, parmi ceux-ci, l'album photos ou la boîte à chaussures qui en faisait office. Cela fut notamment le cas lors du départ de l'Algérie des familles juives et non juives durant les derniers mois qui précéderent l'indépendance du pays, en juillet 1962. De plus, sous l'Occupation, le pillage d'appartements juifs et la déportation d'hommes, de femmes, de familles entières ont fait disparaître, en même temps que leurs détenteurs, cette source documentaire. Aussi, la consultation du patrimoine photographique de ceux dont la famille – père, mère, frère ou sœur – compte au nombre des victimes de la Solution finale, suscite-t-elle, trop de réticences, parce que trop de douleur, pour que celle-ci puisse se dérouler sereinement.

Fruit d'une entreprise qui a déjà plus de vingt années, l'importance et la diversité des fonds photographiques patrimoniaux recueillis permettent aujourd'hui une lecture plurielle : géographique, chronologique et thématique. Les approches transversales présentent, quant à elles, des orientations plus profondes : elles mettent à jour les différentes facettes de processus de mutations que dégagent avec grande acuité certaines séries de ce corpus iconographique. Choisissons l'exemple de photographies de familles issues de deux sphères culturelles : celle du bassin méditerranéen – plus précisément de l'Afrique du Nord –, sur laquelle notre étude s'appuiera essentiellement, et, d'autre part, celle ayant trait au monde d'Europe centrale et orientale. C'est à partir de l'étude croisée de visuels représentant le costume traditionnel, avec pour corollaire, l'analyse des noms et prénoms de ceux qui en sont revêtus (on pourrait aussi étudier les aspects liés au mariage et à la fécondité, ou encore relatifs aux activités sociales et d'entraide), qu'il est possible de mieux appréhender les étapes de ce qu'il est convenu de qualifier de marche à la modernité, une modernité où acculturation (Bonte, Izard, 1991) et sécularisation ont partie liée.

La tenue vestimentaire, entre traditions et contraintes

La tenue vestimentaire figure très largement sur les photographies familiales, une tenue riche dans sa diversité – surtout pour ce qui concerne le costume féminin –, propre à chaque pays, à chaque région. Il ressort à l'examen du fonds documentaire que les différentes classes d'âge tout comme chacune des grandes étapes du cycle de la vie – fiançailles, mariage et deuil – possède son vestimentaire. L'origine culturelle des populations détermine la langue dans laquelle sont désignées les différentes pièces du costume : ainsi, dans la sphère maghrébine, ces appellations sont-elles en arabe – ou en judéo-arabe –, mais également en

espagnol – ou en *ladino* –, référence à l'héritage ibérique. L'ethnologue et spécialiste Jean Besancenot, qui ramena d'un voyage d'étude, effectué dans les années 1934-1939, plusieurs milliers de photographies et croquis de costumes marocains, cite, à ce propos, le cas de la *keswa l-bira*, tenue d'apparat de la femme mariée des *mellah*, dont certaines pièces avaient conservé sans discontinuer, depuis l'expulsion des XV^e et XVI^e siècles, « les noms d'origine espagnole, telle la vaste jupe enveloppante ou *zeltita* (qui fait toujours partie du costume de fête dans certains endroits de la Castille) et le corselet *gombaz* » (Besancenot, 1986 : 185). C'est à cette même aire culturelle que se réfère le terme de *tokado* pour désigner la coiffe féminine en forme de toque portée à Smyrne, Constantinople, ou encore à Salonique. En revanche, tant dans l'Algérois que l'Oranie, le voile de couleur sombre recouvrant la chevelure féminine est dénommée *tekreta*, dont l'origine demeure plus incertaine. Ces termes ne sont pas les seuls à être utilisés. Une même pièce du vêtement peut se voir désignée différemment suivant l'appellation régionale, voire la coutume locale. Nombre de ces mots issus de la culture populaire et forgés par l'usage n'ont pas été consacrés par l'étude scientifique ou la démarche analytique. En quelque sorte, ils sont restés cantonnés dans les plis d'une mémoire collective, otages du temps qui passe. L'incertitude dans laquelle se trouve, aujourd'hui, un grand nombre de témoins potentiels à identifier ces tenues, en dit long sur le caractère inexorable de cet effacement. Ce type de démarche nécessiterait certainement une approche comparative, tenant à la fois compte des époques, des lieux et des différentes populations en présence : recherche sur l'origine du vêtement en préalable, pour entreprendre, par la suite, l'analyse de ses différences comme de ses similitudes. Il faudrait, pour illustrer et donner sens à ces comparaisons, confronter ces mêmes photographies de famille avec des clichés similaires émanant des différentes cultures qui se côtoient, de la même période et des aires de localisation semblables. Là, réside toute la difficulté de l'entreprise. Aussi, m'en tiendrai-je, pour ces raisons, à la seule étude du vestimentaire juif.

L'image à la loupe

La photographie n°4 a très probablement été réalisée à la chambre photographique tant la finesse du grain et la précision du trait sont grandes. Le fort carton à la bordure dorée sur lequel elle est minutieusement appliquée la rehausse et lui assure une plus grande longévité. En effet, elle paraît comme neuve, exempte d'une quelconque détérioration. Ce côté minutieux dans la présentation concerne généralement les photographies produites à la charnière des XIX^e-XX^e siècles. Par la suite, ce procédé est abandonné. Les tirages sont moins soignés et conditionnés de manière plus précaires, soumis alors aux aléas du temps qui passe : pliures, froissures et déchirures. Le portrait a été exécuté, vers 1910, chez le photographe d'art, L. Conge, à Sétif, ville du Constantinois où le couple habite. Hayem et Aziza Guedj sont en tenue d'apparat.

Hayem est né à Sétif le 27 octobre 1858. Il est le fils de Simon et de Zerdouda née Guedj. Il fait partie d'une famille de huit enfants. Le 18 avril 1883, il épouse à Sétif, dans le Constantinois, Aziza née Guedj le 9 août 1863 à Aïn-Beida, fille de Ichoua Guedj, tailleur, et de Turquia née Guedj. Le couple a neuf enfants : Rachel, Léa, Abraham (dit Maurice), Isaac, Moïse, Nathan-Carnot, Benjamin, Gaston-Ichoa et Fredj (dit Alfred). Hayem est commerçant et propriétaire terrien. Ses frères, Jacob, Mardochée et Salomon, et lui ont possédé jusqu'à trente-quatre immeubles à Sétif.

Aziza est assise. Hayem, une canne à la main, est debout à ses côtés. La pose est solennelle. En arrière-plan, les éléments du décor, peints, confèrent, à la scène, une apparence feutrée : glace murale à la fois monumentale et délicatement encadrée, guéridon en marbre, environné de fines fleurs, sur lequel sont posés livre et aiguière en étain. Le sol est habillé d'un tapis richement ouvragé. Le cliché est sépia. Cette couleur constitue, avec le noir et blanc, la seule représentation possible, à l'exception de rares photographies colorisées, le procédé couleur n'ayant pas été encore généralisé à cette époque.

Aziza est vêtue de la *gandoura* de cérémonie particulièrement chamarrée dans sa partie supérieure, le *b'den*. La robe, très ample, est en velours uni de couleur sombre. Généralement celle-ci est sans manche. Un large plastron richement brodé de fils d'or aux motifs de fleurs, de feuilles et d'arabesques entrelacées, suivant la forme caractéristique du Constantinois, enrichit le haut du vêtement. Afin de marquer la taille, Aziza porte une ceinture à franges en tissu attachée souple, assez haut sous le corsage, *el m'hezma*. De larges manches de mousseline ou de tulle blanc brodées, les *k'mem*, sont froncées aux poignets. Celles-ci sont amovibles, maintenues au *kaftan* porté sous la *gandoura*. En guise de coiffe, l'*kotté*², un petit cône en velours qui est posé légèrement incliné sur la tête, recouvert d'un foulard à franges tissé de fils d'or, *el m'herma* et fixé sous le menton par une jugulaire en argent, l'*djem'*.

Les bijoux sont nombreux. Au cou, plusieurs colliers dont un sautoir (*slélé*) terminé par une main orientale, la *khemssa*. Sur la *gandoura*, côté cœur, une fibule d'or filigrané, la *khlèlla* et un écusson représentant également une *khemssa* stylisée, en guise d'ornement. Les bracelets forment plusieurs rangées : les *m'kiess* ou encore les *djémous* sont en or incrustés de pierres précieuses de couleur noire ; visibles aux deux poignets des *khelkhel* en or ciselé, figurant des serpents en tête-bêche, animal faisant « l'objet d'un culte important dans toute l'Afrique du Nord, génie protecteur du foyer, symbole universel de la fécondation et protecteur contre le mauvais œil » (Belkaïd, 1998 : 92-93). Bien des fois, ces mêmes bijoux en forme de serpents à tête-bêche, beaucoup plus volumineux, ornent les chevilles des pieds, les *ardeif* offerts selon la tradition, par

² Certains témoins, originaires de la ville même de Constantine, se souviennent de leur mère portant cette coiffe la désignant sous les termes de *chéchia* pour les uns, de *kebouss* pour les autres ou encore de *morhoun* pour d'autres encore.

la belle-famille de la future épouse : « La belle-mère se leva, s'approcha de la mariée, déchaussa cette dernière, et enfila à ses chevilles une magnifique paire de serpents en or massif ciselé qu'elle présenta, auparavant, à toute l'assistance pour les faire admirer » (El-Baz, 1971 : 105). Enfin, les mains sont rehaussées de plusieurs bagues. Aziza tient un éventail décoré d'une silhouette de femme enveloppée d'un *haïk* blanc et surmontée d'un croissant de lune, *el marhoua*.

Hayem porte une barbe clairsemée. Sa tenue se compose d'un gilet délicatement ouvragé, de facture sombre, muni aux manches de boutons de passementerie, *el bedahya*. Sous le gilet, le *kaftan*, une chemise ton sur ton, finement travaillée, enrichie en son milieu d'une double rangée de ces mêmes boutons serrés nombreux en rang d'oignons. Le *kaftan* laisse apparaître le col blanc d'une chemise, la *kmedjia*, habillé d'un nœud papillon. Une large ceinture rayée, la *chemla*, enroulée à plusieurs reprises autour de la taille, maintient un *serouel*, sombre également. De grandes chaussettes blanches recouvrent les mollets. Aux pieds, des babouches noires en cuir dur, impeccablement cirées. Pour parfaire le costume d'apparat masculin, le *cheïch* en guise de coiffe, longue écharpe imprimée enroulée autour de la toque de feutrine rouge, la *chéchia* plate, afin de donner l'apparence d'un turban duquel pend sur la nuque, le gland noir. Sur le *kaftan*, une chaîne fantaisie, *sinslâ* dissimule dans les plis de la ceinture, une montre de gousset, *sahâ*.

Parmi les portraiturés, très peu d'expression se lisent sur les visages. Ceux-ci paraissent pour la plupart comme frappés d'inanité. Beaucoup de ces photographies ont été réalisées chez le photographe. Est-ce le côté quelque peu figé et convenu de la posture, mais aussi les préparatifs tatillons ou les pauses à répétitions qui ont progressivement gommé tout trait d'humeur ? Ou n'était-ce pas la légitime émotion de se voir ainsi pérennisé ? Cette impression n'est, en réalité, ressentie que pour les premières photographies, celles prises entre la fin du XIX^e siècle et les premières décennies du siècle suivant. En définitive, elle ne va s'avérer que très passagère. Rapidement, la diffusion de l'appareil photographique au sein des foyers, alliée aux prises de vues familiales, vont insuffler plus de vitalité tant aux regards qu'aux physionomies. Groupes enjoués, réunions familiales, scènes de vacances, occasions festives, portrait du dernier né, les photographies sont pour l'essentiel, semblables à celles de n'importe quelle autre famille. Souvent, les « photos identitaires », celles pour lesquelles figure l'un des aspects du caractère juif – vestimentaire, culturel, mouvements de jeunesse, culturel –, paraissent comme noyées dans la masse iconographique, tant leur nombre paraît limité. Outre cet aspect sporadique, ces photos tranchent à plus d'un titre : loin de représenter le seul noyau familial comme c'est fréquemment le cas, elles mettent volontiers en scène un ensemble beaucoup plus large, associant amis et voisinage. L'expression communautaire paraît, ici, déborder du simple cadre familial pour mordre sur la société civile, empiéter dans l'espace public. La singularité – voire la rupture – avec le corpus photographique s'avère encore plus marquée, lorsque ces représentations iconographiques sont fixées en pays de départ, à l'instar du pourtour méditerranéen ou du monde d'Europe centrale et orientale, offrant un

aspect quelque peu anachronique et semblant former comme un monde à part. Tout y contribue : la prégnance de l'expression, le caractère massif de la participation associé quelquefois à la spécificité du vêtement. Parfois, le côté dramatique prend le pas sur l'approche « folklorique » : photographies du port de l'étoile jaune, internement dans les camps du Loiret de Pithiviers et de Beaune-la-Rolande, maisons d'enfants de l'Union générale des israélites de France (UGIF), témoignent d'autant de stigmates d'une histoire singulière.

Caractéristiques du costume juif en milieu méditerranéen

Le costume juif, à l'image de n'importe quel autre costume, est l'aboutissement d'évolutions et d'influences qui se sont opérées des siècles durant, en particulier dans « cette Méditerranée qui est, par excellence, la mer des migrations et des métissages mais aussi, en corollaire, des fortes affirmations identitaires » (Belkhaïd, 1998 : 11). Il est le résultat d'une « extraordinaire accumulation d'influences contradictoires, très tôt actives et présentes dans les vastes étendues du Maghreb : celles du terroir berbère, riche en folklore, et celles du monde européen notamment à travers l'Espagne, [...] enfin à l'Est sur l'immense diversité du monde arabe enrichi par la religion et la culture de l'Islam » (Chouraoui, 1986 : 7). Les populations juives situées dans ce pourtour méditerranéen sont elles-mêmes le fruit de migrations successives. Prenons le cas de l'Algérie : les Juifs de souche ancienne, désignés sous l'appellation de « porteurs de turbans », sont rejoints à la fin du XIII^e siècle, par d'autres Juifs venant des Baléares, puis au siècle suivant, d'Espagne. Cette émigration de la péninsule ibérique s'accroît à la suite de l'édit d'expulsion de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle de Castille, en 1492. D'un autre côté, sur près d'un siècle, entre 1342 et 1422, ce sont des Juifs d'Italie, des Pays-Bas, de France et d'Angleterre qui arrivent. Ils sont qualifiés de « porteurs de capuche », en référence à leur bonnet en forme de chausse dont une extrémité tombe en arrière de la nuque (Martin, 1936 : 18). Fin XVIII^e siècle, c'est au tour des Livournais de s'installer (Julien, 1979 : 11). Ils s'habillent à l'européenne et portent chapeau et même perruque comme les chrétiens (Sebag, 1989 : 50). Ils sont désignés sous le nom de Juifs « francs », voire de Juifs « chrétiens » (Boyer, 1963 : 173). Au Maroc, les Juifs chassés d'Espagne par la *Reconquista* qui y trouvent refuge sont dénommés *forasteros* pour les différencier de ceux qui sont de souche marocaine ancienne (Besancenot, 1986 : 185) ; en Tunisie, s'établissent au cours des XVI^e et XVII^e siècles, des Juifs également expulsés d'Espagne. D'autres réfugiés juifs, venus d'Italie et plus particulièrement de Livourne, les rejoignent plus tardivement. Ils sont désignés sous l'appellation de *Grana*. Ils bénéficient de la protection des puissances européennes dont ils sont les sujets. Les Juifs autochtones sont appelés les *Tounsa* (Allali, 1995 : 19).

Deux caractéristiques singularisent le costume juif, dont nombre de patrimoines photographiques familiaux conservent encore la trace. La première est la présence de certains attributs vestimentaires propres aux prescriptions

religieuses : coiffe ou foulard enveloppant la chevelure pour les femmes mariées ; chez les hommes, port de la barbe et de la coiffe (le turban, ou le chapeau pour les Livournais). Ils ont leur parallèle dans le monde yiddishophone : la petite calotte yiddish, le *yarmilke* ou *kapl*, la coiffe ou la perruque pour les femmes, le *sheitl*. La seconde fait référence à l'ostracisme dont sont victimes les Juifs, établis en terre d'Islam, et plus précisément, au statut de *dhimmi*³, de « protégé », et consacre l'éloignement et le mépris dans lesquels ils sont tenus. Par ce statut, l'Islam garantit aux « gens du Livre », Juifs et Chrétiens, la pratique religieuse associée à la liberté de s'organiser collectivement de manière largement autonome mais les subordonnent toutefois à un grand nombre de contraintes, d'interdictions de toutes sortes : posséder la terre, monter à cheval, porter une arme, entraves touchant à la libre circulation, lieux publics fréquentés par les Musulmans, imposition d'une taxe de capitation. En matière cultuelle, le statut, proscrivant l'ostentation, interdit de faire sonner les cloches d'une église, tout comme il fait obligation aux Juifs de donner, à leurs synagogues, une allure clandestine (Assan, 2002 : 38). Les Chrétiens étaient, néanmoins, parvenus à échapper pour l'essentiel à cette condition, en profitant des traités signés par les puissances européennes.

D'un point de vue vestimentaire, ces contraintes visent plus particulièrement le costume masculin : les vestes et ceintures de couleurs vives ou blanche sont interdits aux Juifs ; la couleur verte est réservée aux descendants du prophète, le rouge, couleur de l'étendard turc, est également défendu (Martin, 1936 : 30). Seules sont tolérées les teintes sombres comme le bleu, le marron foncé ou le noir ; en guise de coiffe, il leur est permis de porter un bonnet bleu en laine, autour duquel ils enveloppent un mouchoir noir de soie ou de coton. Le port de chaussures est aussi frappé d'interdiction, sauf pour les plus riches dont les souliers, chaussés à la manière de savates, doivent être beaucoup plus courts que le pied afin que le talon demeure toujours en contact avec le pavé (Schwarzfuchs, 1981 : 14). Au Maroc, la traditionnelle *djellaba* doit être de couleur noire, de même que le foulard et les sandales. La longue blouse, la *zokha*, que portent les *forasteros* aisés est tenue d'être de couleur sombre. De même, les femmes juives ne peuvent arborer sur leurs vêtements ces broderies, rubans, passementeries diverses, très prisés par les Turcs et les Maures (Boyer, 1963 : 171).

Ces marques de servitude ne furent pas pour autant abandonnées une fois le joug disparu. Par exemple, en Afrique du Nord, ni la conquête de l'Algérie en 1830, ni l'instauration en 1881, d'un protectorat de la France, en Tunisie, au détriment de l'Empire ottoman, ni le traité de protectorat de 1912, consacrant l'abdication du sultan marocain, qui mettait désormais son pays sous tutelle française, ne bouleversèrent les habitudes vestimentaires. En 1842, Jacques Isaac Altaras, président du Consistoire de Marseille, et Jacques Cohen, avocat au

³ *Ahl-al-dhimma*, littéralement, non-musulmans reconnus comme « gens du Livre » et de ce fait protégés – en contrepartie de l'acquittement d'un impôt de capitation – par l'autorité musulmane en place.

barreau d'Aix-en-Provence, entreprennent un voyage d'enquête en Algérie en vue d'apprécier la faculté de régénération des israélites⁴. C'est une certaine désillusion qu'ils expriment, à leur retour, sur cet aspect du vêtement : « Lorsqu'on arrive en Algérie – expliquent-ils dans leur rapport daté du 1^{er} novembre 1842 – on reconnaît facilement la population israélite, à l'expression caractéristique de ses traits et surtout à l'originalité de son costume. On sait que, à l'exemple de toutes les nations chrétiennes du Moyen Âge, les Arabes avaient imposé aux Israélites des signes distinctifs : la calotte noire entourée d'un simple mouchoir et jamais d'un turban ; le *burnous* bleu et les souliers déchaussés étaient les marques humiliantes par lesquelles on distinguait les Juifs dans l'ancienne Régence. Est-ce habitude ou indifférence ? Est-ce plutôt un reste de terreur que l'âme de l'esclave conserve à la vue de son ancien maître, même lorsque ce dernier a perdu de sa puissance ? Quelle qu'en soit la cause, une grande partie des Israélites a conservé ces vêtements honteux, restes déshonorants d'une époque d'esclavage et d'opprobre ! Cette tradition s'est néanmoins plus exclusivement perpétuée parmi les basses classes et parmi les vieillards » (Schwarzfuchs, 1981 : 81).

Cette persistance du costume, frappé de signes discriminatoires, était encore en usage au Maroc, bien des années après la présence française. L'ethnologue Jean Besancenot (1986 : 185) en donne son interprétation : « Finalement, estime-t-il, comme partout dans la diaspora, les Juifs ont fait, avec le temps, de ces signes de servitude, des marques traditionnelles auxquelles ils tenaient et dont même ils tiraient orgueil ». Quelles raisons avancer pour tenter d'expliquer le processus de mutation dans le costume, à la fois fruit de la tradition, de la contrainte héritée du statut de *dhimmi* mais également bridé par les prescriptions religieuses ? Une première raison, d'ordre politique : en Afrique du Nord, l'entrée sur la scène politique de la France allait à la fois les arracher à la condition de protégé, qui était la leur dans les pays musulmans, et les faire bénéficier des réalités de l'émancipation. La promulgation du décret Crémieux du 24 octobre 1870, concernant la naturalisation collective des Juifs indigènes des départements de l'Algérie⁵, allait valider de façon irréversible ce tournant, lui conférant par là-même une plus grande légitimité. Pourtant, une première étape vers l'acquisition de la citoyenneté française, représentée par le sénatus-consulte du 14 juillet 1865, qui permettait aux Juifs, comme aux Musulmans, d'accéder par décret – et à titre individuel – à la qualité de citoyen français, n'avait rencontré que peu d'écho (Martin, 1936 : 158). Néanmoins, cette accession à la citoyenneté française allait avoir, pour corollaire, une série de

⁴ L'intitulé donné à ce volumineux manuscrit de 153 pages ne souffre aucune ambiguïté quant à la raison de leur mission : *Rapport sur l'état moral et politique des Israélites de l'Algérie et des moyens de l'améliorer*, archives du consistoire central, cote 2E1.

⁵ « Les Israélites indigènes des départements de l'Algérie sont déclarés citoyens français : en conséquence, leur statut réel et leur statut personnel seront, à compter de la promulgation du présent décret, réglés par la loi française ; tous droits acquis jusqu'à ce jour restent inviolables. Toute disposition législative, décret, règlement ou ordonnance contraires sont abolis ». Fait à Tours, le 24 octobre 1870 et signé de Ad. Crémieux, L. Gambetta, A. Glais-Bizoin, L. Fourichon.

transformations dont le costume constitua – particulièrement pour les jeunes générations – l'un des emblèmes et des symboles les plus apparents. En Tunisie, c'est avec l'instauration du protectorat de la France que les Juifs délaissent progressivement leur costume traditionnel pour s'identifier largement aux populations européennes. C'est à ce même mouvement que l'on assiste avec l'émancipation au Maroc, où le complet européen, bien coupé, est assez tôt préféré aux vêtements traditionnels (Besancenot, 1986 : 185).

La plus ou moins grande adhésion à cette mutation vestimentaire est également fonction de la situation régionale : par exemple, l'Algérois et l'Oranie représentent, à la fin du XIX^e siècle et pendant les premières décennies du XX^e siècle, deux régions résolument tournées vers l'extérieur, plus à l'écoute de la Métropole, alors que le Constantinois demeure encore largement attaché au mode de vie traditionnel (El-Baz, 1971). D'autres considérations pouvaient intervenir : la ville de Tlemcen, située pourtant dans le département de l'Oranie, était caractérisée par une expression identitaire plus marquée. La présence de la tombe de l'un des plus prestigieux rabbins du judaïsme algérien – Ephraïm Ankaoua, rabbin andalou né à Tolède –, inhumé au XV^e siècle au cimetière municipal, qui était devenu un lieu de pèlerinage pour les Juifs de toute l'Algérie et même du Maroc⁶, la vénération dont il faisait l'objet, en explique en partie la raison⁷. L'enseignement constitua, d'autre part, un puissant moteur dans le processus de mutation des jeunes générations. Ainsi, en Algérie la création d'une première école spéciale, pour jeunes Juifs, sous les auspices françaises, voit-elle le jour en 1832, seulement deux années après la conquête. L'année suivante, une école primaire est mise en place à Alger. La crainte d'un prosélytisme catholique de la part des maîtres, d'un enseignement profane pernicieux, alliée à la grande pauvreté d'une importante partie de la population juive contrainte d'employer – en vue d'un appoint financier – ses enfants à des travaux, même minimes, contribuent à fragiliser ces premières initiatives. D'autres expériences, comme une éducation partagée entre un maître de français et un professeur indigène, ne rencontrèrent pas beaucoup plus de succès, l'influence des *midrachim*, ou cours d'instruction traditionnels, restant encore tout puissants.

Malgré ces débuts difficiles, une mutation se produisit. Après quelques décennies, la création du réseau scolaire de l'Alliance israélite universelle (AIU), autour du bassin méditerranéen, allait s'avérer déterminant. L'Alliance voit le jour en 1860. Deux principes ont présidé à sa création : la protection des minorités religieuses et l'accès à la culture française et à la modernité, constituant en somme la synthèse des préceptes du judaïsme et des idéaux hérités de la Révolution française. Dès sa fondation, l'Alliance a placé au centre de son action sa vocation éducative car, aux yeux de ses dirigeants, l'accès à la

⁶ Rapport du Grand rabbin Isaac Bloch, sur sa mission en Algérie, présenté au Consistoire central le 11 mai 1909, Archives de l'ACIP, p. 29.

⁷ Selon la légende, le Rab Ephraïm Ankaoua, pour échapper à ses poursuivants, enfourcha un lion ayant comme licou un serpent et sauva la liberté de ses compatriotes, à Tlemcen, en guérissant la fille du roi (Martin, 1936 : 15).

culture constitue une condition *sine qua non* de l'émancipation et participe du processus de « régénération » qui a pour but de faire des Juifs des citoyens modernes et éclairés. La création d'écoles s'impose donc, d'emblée, comme corollaire indispensable, à l'action d'aide et de soutien aux Juifs, victimes de persécutions et d'oppression. En octobre 1862, l'Alliance ouvre sa première école à Tétouan, au Maroc. Entre 1864 et 1900, d'autres écoles voient le jour à Jaffa en Palestine, à Damas en Syrie, à Volo en Grèce, à Bagdad en Irak, à Andrinople en Turquie, en Bulgarie, à Beyrouth, à Salonique, à Belgrade, à Tunis, à Tripoli et à Monastir. À Alger, ce fut un *Talmud-Tora*, le gouvernement se réservant l'ouverture d'établissements scolaires. Une série d'écoles spécialisée densifie le réseau initial : ateliers de formation professionnelle, écoles maternelles (asiles), écoles agricoles et séminaires rabbiniques. À la veille de la Grande Guerre, l'AIU est présente dans 15 pays et 90 localités différentes ; elle a fondé 183 écoles, emploie 1 275 instituteurs et scolarise 43 700 élèves (Weill, 1984 : 246).

Petits visages graves sinon inquiets face à l'objectif, poses où l'attitude quelque peu empruntée l'emporte sur le caractère solennel de la prise de vue, les photographies de groupes d'élèves et de leur professeur des écoles de l'Alliance sont encore relativement nombreuses dans les patrimoines familiaux des anciens de ces établissements, voire aujourd'hui de leurs enfants. Soigneusement alignés, ils portent encore la blouse ou sont revêtus comme ceux de Meknès en 1912, ville de l'intérieur marocain, de la traditionnelle *djellaba*, coiffés du *tarbouch*. Car ce sont les photographies prises à la charnière des XIX^e-XX^e siècles qui représentent le plus souvent le point de départ visuel d'un processus de mutations visant tant l'apparence que les traits vestimentaires et porté par les décennies à venir. Les regards ouverts, des sourires qui percent, des enseignants en complet costume, des attitudes exprimant l'aisance gestuelle vont constituer ensuite autant d'expressions de cette évolution.

Une autre considération d'ordre historique a pu, elle aussi, avoir eu, pour effet, d'accélérer ce mouvement de transformation vestimentaire : les menées antijuives qui jalonnèrent l'histoire de l'Algérie coloniale, à la fin du XIX^e et tout au long du XX^e siècles, n'incitèrent-elles pas à troquer la tenue spécifique, désignant plus aisément, ceux qui en étaient porteurs, à la vindicte de leurs agresseurs contre une tenue plus banale (Allouche-Benayoun, Bensimon, 1998 : 270) ? En 1842 déjà, les deux envoyés du consistoire de Marseille en Algérie mettaient l'accent sur les effets hasardeux que pouvaient, à leurs yeux, occasionner le maintien de la tenue traditionnelle : « Tous les hommes éminents de l'Algérie, précisaient-ils dans leur rapport, conviennent que le changement de costume serait pour la race juive une amélioration importante. Il aurait en effet un double résultat. Il empêcherait d'être distinguée et reconnue par les autres races de notre colonie, qui, toutes, il faut le dire, en voyant ce costume caractéristique n'éprouvent pas une vive sympathie pour les hommes qui ne rejettent pas avec indignation ces stigmates infamants » (Schwarzfuchs, 1981 : 152). Des résolutions contraignantes, comme l'obligation administrative du port

du costume européen, tant pour les adultes que pour les écoliers, avaient même été envisagées. Son abandon à la suite d'un enrôlement dans la milice était une autre solution. Cette voie coercitive fut abandonnée. Le temps et la persuasion feraient leur œuvre : « Les vieillards renonceront difficilement à un costume qu'ils portent depuis leur enfance pour se vêtir d'un autre dans lequel ils seront gauches et embarrassés », admettaient finalement Altaras et Cohen. Ce n'est pas dans la vieillesse que l'on détruit les usages de toute la vie, et nous croyons que l'on aurait beaucoup fait à cet égard si l'on obtenait des gens âgés qu'ils quittassent la *chachia* noire et le *burnous bleu*, signes distinctifs auxquels on les soumettait autrefois » (Schwarzfuchs, 1981 : 152-153). Une dernière raison, plus intimiste, relève plutôt du domaine psychologique : à quelle évolution des mentalités, à quelles pressions implicites de la société civile la femme juive a-t-elle dû obéir, quant à se résoudre à délaisser progressivement la tenue traditionnelle ? À quelles formes de renonciation les épouses durent-elles consentir pour offrir, désormais, à la vue de tout un chacun, une chevelure jusqu'alors protégée par le foulard, la perruque, ou la *chéchia*⁸ ?

Le costume traditionnel, de facture sobre de la tenue quotidienne ou celui d'apparat, richement chamarré, trouvaient largement leur raison d'être dans une temporalité encore largement imbriquée avec le religieux, dans une utilisation associée aux fêtes qui étaient soit d'ordre cultuel, soit d'ordre familial, mais sous-tendus par une empreinte religieuse forte, comme honorer de ses plus beaux atours, l'entrée du *shabbat*, le vendredi soir. Un immuable rituel, déjà ainsi dépeint, à la veille de la conquête française : « Les samedis et les jours de fête tous revêtaient leurs plus beaux habits. Les robes des femmes brodées d'or, leur coiffure garnie d'or et de perles, les souliers de velours ou de maroquin garnis de broderies et de paillettes d'or, les lourds bijoux d'or ou d'argent, les colliers de corail ou de perles » (Martin, 1936 : 34). Les deux chargés de mission marseillais, n'avaient-ils pas, déjà à plusieurs occasions, relevé l'attachement viscéral de cette population à l'observance religieuse sous l'autorité de leurs rabbins ? L'influence de ces derniers était telle qu'elle avait tendance à se transformer, selon leurs propos, en une « vénération presque superstitieuse, et des préjugés populaires attribuent quelquefois au Rabbín une puissance merveilleuse » (Schwarzfuchs, 1981 : 111).

Cette transformation vestimentaire fut lente et progressive. L'importance et la diversité des représentations du costume traditionnel, dans les différents patrimoines photographiques familiaux qui s'étalent des dernières décennies du XIX^e siècle aux années cinquante, – et, pour quelques autres encore, moins nombreuses, au début des années 60 comme en Algérie –, attestent que la tradition était tenace : « Comme toutes les femmes de la communauté, écrit Camille El-Baz, faisant référence à Constantine durant la période des années

⁸ Selon les informations communiquées par le rabbin Claude Brahmi, la femme mariée doit couvrir ses cheveux car ils font partie de « sa nudité », c'est-à-dire de ses atouts de sa séduction. *Talmud Bérakhot*, 24 a, *Cantique des Cantiques*, 4, – *Choulhan Aroukh Eben Ha ézer*, 21.

1910, ma mère portait le costume folklorique juif de ce temps-là. Elle superposait sur elle, deux ou trois gandouras dont elle ramassait toute l'ampleur à la taille, avec un foulard de soie vive et bariolée, et fermait l'échancrure à la poitrine, avec une broche triangulaire en or massif ciselé et sculpté. Elle confectionnait elle-même ses tuniques, dans un pilou ou une satinette fleurie pour les jours ordinaires, dans un velours ou un brocart de soie pour les grandes circonstances. Pour donner à sa gandoura, qui lui arrivait aux chevilles, toute l'ampleur qu'elle réclamait, elle ajoutait à chacun de ses côtés de larges pointes qui en élargissaient surtout le bas, et pour l'agrémenter, elle traçait au dessus de l'ourlet un groupe de six baigneuses, qu'elle cousait à la main, et faisait courir sur tous les bords une soutache de fil d'or. Pour faciliter le passage de la tête, elle taillait non seulement une encolure au ras du cou, mais aussi une profonde échancrure, qui s'arrêtait à la poitrine et pour laisser échapper ses larges manches en mousseline blanche et vaporeuse qu'elle rabattait sur ses épaules et nouait sur le dos, elle échancrait généreusement les emmanchures par lesquelles on pouvait découvrir les arabesques d'or de son kaftane » (El-Baz, 1971 : 32).

Ce sont les femmes qui maintinrent le plus longtemps ces coutumes vestimentaires. Ce changement ne se fit pas de manière anodine. Quelques témoins peuvent, encore aujourd'hui, en évoquer les circonstances. Certains se remémorent la petite fête familiale organisée, au début des années 40, en l'honneur de la grand-mère, lorsque celle-ci pour la première fois s'habilla « à l'européenne »⁹. Un autre témoin dont la famille était établie à Constantine, se rappelle que sa mère troqua le costume traditionnel pour l'habit européen, sur les instances de son mari, en 1955, à l'occasion de leur déménagement à Bône, ville considérée comme de caractère plus européen¹⁰. De même, lorsque des sœurs mariées prenaient la décision d'ouvrir la voie de l'émancipation vestimentaire, c'est l'aînée qui, en quelque sorte, devait donner le *tempo* et autoriser de la sorte – de façon tacite – les cadettes à en faire autant¹¹. Ce mouvement, perçu comme irréversible, allait être, en quelque sorte, contrarié par la redécouverte de la tenue vestimentaire, qui se trouvait réappropriée sous la double affirmation culturelle et identitaire d'une élite sépharade. Ainsi, le costume d'apparat de la mariée, *el-Kswa-el-kbira*, magnifique ensemble de velours, de soie et d'or, évoquant les fastes de l'opulente Espagne de la Renaissance, en sérieuse régression dans le Maroc des années 1925, n'était-il plus l'apanage que des classes aisées (Cohen, 1984 : 143 ; Besancenot, 1986 : 185). Ce phénomène est encore d'actualité.

⁹ Témoignage de Paul Choukroun, réalisé par téléphone le 18 octobre 2002.

¹⁰ Témoignage d'Olga Cohen, née Laloum, réalisé par téléphone le 21 octobre 2002.

¹¹ Entretien avec Marthe Bensaïd, née Saïd, Paris, le 1^{er} octobre 2002.

Prénoms et patronymes, entre acculturation et sécularisation

Corollaire au vestimentaire, les prénoms portés par les hommes et les femmes qui figurent sur ces photographies de familles témoignent également de ce même processus de mutation. Les livrets de familles – et plus particulièrement ceux établis fin XIX^e siècle et les décennies suivantes –, constituent à cet égard un outil d'appréciation particulièrement éloquent. Sur chacun d'eux, l'identité de deux générations s'y côtoient : noms et prénoms des parents des mariés, ceux des époux ainsi que les différents prénoms donnés à leurs enfants. L'étude de cet ensemble onomastique est riche d'enseignement. L'ordre d'attribution de chacun des prénoms, aux références souvent pluriculturelles, leur francisation de plus en plus affirmée au fur et à mesure des naissances qui se succèdent, participent à ce glissement générationnel au sein duquel acculturation et sécularisation progressent de pair. À partir de cette même source familiale, d'autres critères de mesure sont susceptibles d'étayer cette évolution, en particulier : l'âge de la mariée, la natalité – précocité et nombre de naissances, fréquence des grossesses, mortalité infantile – et ce, d'une génération à l'autre. Mais abordons l'étude onomastique. Dans l'Afrique du Nord, comme en Algérie à titre d'exemple, les prénoms portés par les familles juives font référence à une triple culture : française, juive et arabe. Si les prénoms d'origine française comme Pierre, Paul, Jacques ou Lucienne, constituent les effectifs de loin les plus importants, on trouve également des prénoms d'origine hébraïque et arabe¹². Ichoa, Ephraïm, Simha, Chelomon, Melka, Mezaltob sont d'origine hébraïque. Messaoud(a), Zahri, Meriem, Djohar, Aïcha, Nedjma, Nehla, Azziza ou encore Nedyma appartiennent au patrimoine culturel arabe¹³. *Maklouf*, prénom d'origine arabe¹⁴, se retrouve de manière assez régulière. Il vient de la racine *khalafa* (succéder). *Maklouf* signifie littéralement « celui à qui on succède ». Rencontré assez souvent chez les Juifs et les Arabes, il est généralement attribué à un enfant, dont le frère ou la sœur qui le précédait, est mort en bas âge, d'où cette notion de « succession », de « renaissance ». La traduction de ce terme

¹² Afin de pouvoir établir une estimation, dans un cadre donné, nous avons procédé de la manière suivante. À partir des sources nominatives de la déportation des Juifs de France, nous avons extrait les noms de ceux déportés, natifs d'Algérie, aboutissant à une liste de 1 111 personnes. Dans un second temps, nous avons retenu les prénoms qui n'étaient pas spécifiquement français. Nous sommes ainsi arrivés à un total de 97. Sur ce total, un peu plus de vingt prénoms se réfèrent à une origine hébraïque, les prénoms restants, excepté quelques-uns pour lesquels l'étymologie est ignorée, sont d'origine arabe.

¹³ Ichoa (de Yéchoua, la délivrance), Ephraïm (enfant de Joseph), Simha (la joie), Chelomon (de Schlomo, Salomon, roi d'Israël, fils de David), Melka (la Reine), Mezaltob (de Mazal Tov, une bonne destinée), Messaoud(a) (Heureux [se]), Zahri (la fleur), Meriem (Marie), Djohar (joyau, bijoux) Aïcha (vivante), Nedjma (étoile), Nehla (abeille), Azziza (chère), Nedyma (regrettée).

¹⁴ Il faut toutefois signaler que la racine hébraïque *H'alaf* signifie « permuter ».

en français correspondant d'ailleurs à René¹⁵. Deux prénoms rencontrés parfois chez des femmes juives, Hafsa et Aïcha, font même référence aux prénoms portés par des épouses du prophète Mahomet.

A *contrario*, dans le monde d'Europe centrale et orientale, le cloisonnement culturel – que révèle justement cet éclairage sur l'onomastique – s'avère particulièrement étanche : très peu de Juifs de Russie ou de Pologne ont des prénoms portés par le reste de la population, d'origine chrétienne ou orthodoxe, et vice versa. Parmi les populations yiddishophones, un grand nombre de prénoms comme Abram, Ajzyk, Chaïm, Jankiel, Lajzer, Mordke, Srul, Szlama, Szmerl, Szulim, Szyja, Yehouda ou Zelman, pour les hommes, Chaja, Dora, Ruchla, Rywka pour les femmes, sont d'origine hébraïque¹⁶. D'autres prénoms sont plus ancrés dans la culture yiddish : Bajla, Brandla, Cyrila, Fajga, Henia, Ita, Liba ou encore Reisel¹⁷.

Les prénoms de la population d'origine chrétienne ou orthodoxe font référence à la culture slave : Andrzej, Frederik, Henryk, Karol, Kazimierz, Lech, Slawomir, Witold, Wladyslaw ou Wojciech pour les hommes ; Agnieszka, Alina, Anna, Bozena, Danuta, Felicja, Gogna, Helena, Malgorzata, Wanda, Wona, Zofia donnés aux femmes¹⁸. D'autres prénoms, presque aussi nombreux, font soit référence au Nouveau Testament : Jann, Pawel, Piotr ou Krzysztof pour les hommes ; Krystyna ou Maria pour les femmes ; certains autres ont été forgés à partir de la racine Bog signifiant Dieu : Bogdam, Bogumil, Boguslaw ; enfin un nombre encore plus restreint est plus directement en lien avec l'Ancien Testament : Adam, Eliaz, Jokub ou Jozef¹⁹.

Si une réelle interpénétration culturelle a pu se développer, dans l'espace maghrébin, entre Juifs et Arabes, en dépit du statut de *dhimmi* – nous l'avons vu à propos de la tenue vestimentaire et plus encore sur le choix des prénoms –,

¹⁵ L'amélioration des conditions d'hygiène avait fini par faire baisser le taux de mortalité infantile. Le prénom Maklout se trouvait progressivement dépouillé de son sens initial pour être plus volontiers attribué, comme le veut la tradition, au petit-fils.

¹⁶ Abram (Abraham) ; Ajzyk, (Isaac) ; Chaïm, (vie [post-biblique]) ; Jankiel (Jacob) ; Lajzer (Eliezer, fils de Moïse) ; Mordke (Mordechaï, personnage biblique du livre d'Esther) ; Moszek (forme slave, russe, de Moïse) ; Srul (Israël, surnom de Jacob [Genèse, XXXII, 29]) ; Szlama, Zelman (Salomon, dans sa forme polonaise) ; Szmerl (Shemaryahu, personnage biblique [Chroniques I 12, 6]) ; Szulim (Chalom, dans sa forme polonaise) ; Szyja (Josué) ; Yehouda (Juda, fils de Jacob et de Léa) ; Chaja (forme polonaise et féminine de Chaïm, Haï, vivant) ; Dora (forme occidentalisee de Dwore, Déborah), Rywka (Rebecca) ; Ruchla (Rachel).

¹⁷ Bajla (Belle) ; Brandla (Ardeur, Fougue) ; Cyrila (Joyau) ; Fajga (Oiseau) ; Liba (Aimable, Amour) ; Reisel, Roza (Rose). Certains autres n'ont pas de signification particulière : Henia, Ita.

¹⁸ Je tiens à remercier, pour la traduction et l'étymologie des prénoms ainsi que pour leurs judicieux conseils, mes collègues du laboratoire CNRS-GSRL : Joëlle Allouche-Benayoun, Hocine Benkheira, Martine Cohen, Aïda Kanafani-Zahar, Pierre-Jean Luizard Séverine Mathieu. Mes remerciements vont également à Monique Lévy, Yitskhok Niborski, Magdalena Schnass, Dorota Sniezek-Feijoo, Bernard Zarca ainsi qu'aux rabbins Claude Brahami et Salomon Malka.

¹⁹ Eliaz (Elie), Jokub (Jacob), Jozef (Joseph), Jann (Jean), Pawel (Paul), Piotr (Pierre), Krzysztof (Christophe) Krystyna (Christine), Maria (Marie).

c'est parce qu'un dialogue de sociabilité, voire de complicité et de respect mutuel, avait pu malgré tout se nouer à l'échelle du tissu social de proximité, constitué de rapports interpersonnels et de bon voisinage. De même, les liens que tissèrent Juifs et Musulmans, au travers du réseau des relations commerciales du grand négoce marocain, furent souvent empreints d'estime et d'amitié (Miège, 1984 : 26). Cette interaction culturelle s'exprima également dans la pratique du culte des saints, qui prenait la forme d'un véritable syncrétisme religieux : c'est ainsi que les Juifs pratiquaient leurs dévotions sur la tombe d'un marabout comme Sidi Yacoub, tandis que des synagogues comme la Ghrîba²⁰ de Bône et la Sla Rabbi Messaoud, à Constantine, étaient aussi considérées comme lieux saints par les Musulmans (Assan, 2002 : 36 ; Martin, 1936 : 37). De cela, il fut très peu question dans la sphère yiddishophone, nourri surtout d'hostilité, de violents antagonismes, de refus de l'autre, rejets violents et parfois meurtriers dont les pogromes, petits ou grands, constituaient l'expression. Aussi, pas de point commun, ni dans le costume, ni dans le choix du prénom.

Ces prénoms, qu'ils appartiennent à la sphère méditerranéenne ou à l'espace yiddishophone, vont progressivement se franciser. En Tunisie, le phénomène fut même encouragé par l'AIU, véritable tremplin pour la propagande française. La volonté de tous les instants de ses dirigeants fut de substituer, aux prénoms bibliques de leurs jeunes élèves, des prénoms sentant davantage le français (Cohen-Hadria, 1984 : 50-51). Ce furent d'abord les élites qui se retrouvèrent à la proue du processus d'acculturation, en conjuguant l'amorce de contacts précoces avec l'extérieur – et notamment la France –, sous la forme de relations d'ordre commercial et culturel, en direction de la métropole, ce qui les conduisit, eux et leurs enfants, à adhérer plus tôt et de manière plus franche, au modèle culturel délivré par la France (Besancenot, 1986 : 185). Les Chaloum, Liaou, Ichoa, Melka, Messaouda ou Djohar vont, désormais, être surnommés Gaston, Léon ou Jacques. Ce changement intervient, bien entendu, dans l'Afrique du Nord, dominée par la culture française, où la langue s'impose de plus en plus, dans sa forme parlée, comme dans son expression écrite, notamment au travers de la presse. En revanche, dans le monde de l'immigration yiddishophone, ce n'est qu'une fois établis en France, que Chaïm, Jankiel, Ruchla ou Riwkele se prénommeront, au sein de la société d'accueil, Charles, Jacques, Raymonde ou Régine. Cette marche à la modernité, cette avancée culturelle, ne s'interrompt pourtant pas dans ce domaine onomastique.

²⁰ Selon la légende, dans l'Espagne inquisitoriale, « les rouleaux du Pentateuque jetés à la mer pour leur éviter la souillure des chrétiens, parvenaient en vue de Bône. Les Musulmans essayèrent de les repêcher, mais chaque barque qui s'approchait de trop près des saints objets chavirait. Au contraire, des Israélites purent les prendre sans difficulté, et ils les portèrent triomphalement dans la synagogue de la Ghrîba où tous, fidèles et infidèles les vénérèrent » (Martin, 1936 : 15).

Le processus de mutation fait ensuite son œuvre sur les patronymes²¹. Il peut adopter des formes multiples : francisation de la consonance²², option pour des transformations plus radicales²³ ou encore utilisation du principe de l'anagramme²⁴. Ce changement peut également être lié à un pseudonyme, hérité de la Résistance, ou forgé durant l'Occupation, et conservé depuis. Dans ce dernier cas, le nom d'emprunt peut seul apparaître ou être associé à son patronyme initial²⁵.

Qu'il s'agisse du monde ashkénaze ou sépharade, les motivations qui ont conduit à la transformation des noms, sont nombreuses. Dans une étude relative au changement de nom, Nicole Lapierre (1992 : 235-246) analyse son évolution, en France, depuis 1808, date à laquelle un décret napoléonien obligeant à fixer les nom et prénom contraignait les familles à en faire la déclaration devant l'officier d'état civil de leur commune : « Du point de vue du judaïsme, peu importait qu'un Moïse devienne par euphonie un Mossé, un Haïm par traduction Vidal, que d'autres aient comme nom de famille un toponyme, un nom de métier... Ces noms ne portaient ni le poids des siècles ni celui de la tradition et leur porteur demeurerait membre de la communauté. Ainsi, l'importance accordée aux patronymes juifs, forme instituée de la filiation dans la société et non pas symbole traditionnel de l'appartenance et de la transmission entre les générations, est finalement le produit de l'acculturation qui s'est développée avec l'émancipation, dans le creuset de la nation. Si les Juifs français depuis de nombreuses générations se refusèrent à changer de patronymes, c'est certes en raison de la prédominance de l'usage et de la notoriété, mais aussi sans doute parce qu'ils avaient faite leur cette valorisation du nom, fondée sur le droit du sol, en usage dans le pays dans lequel ils vivaient. Une valorisation qui avait moins de sens pour les Juifs originaires d'Europe orientale, Français de date récente, qui ont changé de nom au lendemain de la guerre ». La guerre avait suscité, en effet, une vague de changements de noms volontaires, sans précédent. Nicole Lapierre (*ibid.*) donne des chiffres : « En 12 ans, de 1945 à 1957, 2 150 changements de noms juifs ont été accordés, la plupart visant des patronymes venant d'Europe orientale, alors que pour la période couvrant 130 années, de 1809 à 1939, ce nombre était six fois moindre ». Ce bond formidable donne la véritable mesure des effets du

²¹ C'est généralement au lendemain de la Seconde Guerre mondiale que les Juifs d'origine ashkénaze, établis en France, entreprirent des démarches pour effectuer ce changement de nom. Pour les Juifs originaires d'Afrique du Nord, cette transformation débuta dès les premières décennies marquant la présence ou l'influence française, et se paracheva une fois leur installation en France métropolitaine.

²² Rajade pour Rajchszajd ; Issambert pour Ejzenberg.

²³ Transformations au sein de la sphère culturelle d'Europe centrale et orientale : Caleau pour Cahen ; Carnaud pour Czarnobroda ; Finel pour Finkelstein ; Levain pour Lévy ; Herbière pour Olchakowsky ; Plot pour Plotinski. Changements intervenus dans l'aire culturelle méditerranéenne : Bac pour Bacouche ; Brade pour Benayoun ; Beyrard pour Benchimol ; Choucroy pour Choucroun ; Daniel pour Bensaïd ; Dobin pour Djebnoun ; Jacquin pour Benzaken ; Koin pour Cohen.

²⁴ Aubert pour Taubert ; Serial pour Israel.

²⁵ Kriegel-Valrimont ; Bloch-Dassault ; Morin pour Nahoum ; Grandval pour Hirsch.

traumatisme engendré par la guerre et les persécutions. Aussi, le souci de se prémunir, soi et sa descendance, de tout éventuel regain d'antisémitisme, constituait-il la motivation cardinale.

Cette brutale réalité de la dangerosité du nom transformé en stigmate, identificateur et vecteur de discrimination, de dénonciations et de persécutions, a modifié profondément, après la Libération, l'attitude des pouvoirs publics, à l'égard des changements de nom, jusqu'alors très pusillanimes. Ainsi, en 1947, fait très justement remarquer la sociologue (Lapierre, 1992 : 239), le Conseil d'État, mentionnait-il, explicitement la « consonance israélite » en tant que motif légitime de changement. « Pour éviter que ne se reproduisent, le cas échéant, les persécutions et les déportations dont les Israélites, citoyens français, ont été l'objet pendant la période 1940-1945, il a été décidé de faire droit aux demandes présentées par des personnes portant des noms ayant une consonance israélite. Il ne s'agit donc pas de rechercher si la personne est elle-même israélite. Ce qui importe, c'est de savoir si le nom est généralement considéré comme étant un nom israélite ». En 1947, le Consistoire mit l'ampleur du phénomène à l'ordre du jour, dans son assemblée générale, constatant « que la question intéresse passionnément nos coreligionnaires », ajoutant qu'elle avait « de chauds partisans et des adversaires résolus ». Si le traumatisme de l'après Shoah représenta l'une des raisons majeures du phénomène, il n'en fut pas l'unique. D'autres motivations furent avancées pour entreprendre la démarche : raisons d'ordre pratique (consonnes imprononçables), questions de sensibilité (se défaire d'un patronyme à consonance germanique, désormais considéré comme honni ou acclimater un « nom à coucher dehors »). Les noms de résistance, déjà évoqués scellaient une décision modelée dans le danger, la clandestinité ou la résistance. Enfin, dernier avatar avancé par Nicole Lapierre (1992 : 240) : « Parmi les Juifs émigrés d'Europe orientale ayant, dans les années trente, choisi la France, idéal de liberté, de modernité et d'ouverture culturelle, certains voulaient ainsi marquer leur adhésion jusque dans leur patronyme. "Depuis de nombreuses années en France, ayant rompu tout lien avec mon pays d'origine, ayant un fils né en France, ayant bénéficié de la naturalisation et entré par ce fait dans la grande famille française, j'ai le plus grand désir de ne plus porter un nom qui par son caractère, me différencie de mes concitoyens" écrit ainsi, au Garde des Sceaux, un requérant, en 1939 ».

Pour en revenir aux Maklouf, Simha, Djeboun, ou Jankiel, Leib, Mordke, c'est dans ce dernier créneau qu'il faut, en partie, puiser l'explication : un choix qui exprimait, une certaine forme de gratitude, de se trouver de la sorte intégré à « la grande famille française ». Leur destinée était, désormais, enracinée sur la terre d'accueil. Les prénoms et patronymes qu'ils portaient, il y a encore peu, étaient hérités d'un environnement géographique et culturel. Si « là-bas », ils étaient porteurs de « sens », ici, ils semblaient sonner comme « décalés » et faire – au fur et à mesure du temps qui passait –, figure d'identité « anachronique ».

Conclusion

Autant dans l'aire culturelle méditerranéenne que dans celle d'Europe centrale et orientale, le jeu subtil des mécanismes d'émancipation, de sécularisation des mœurs et des modes de vie insufflés par la modernité, produisaient ses effets. Ces changements s'opéraient, à des rythmes différents, au sein des deux ensembles : vécus de manière paisible ou perçus comme de véritables coups de boutoir, ils allaient modifier en profondeur l'existence des populations juives. De ces étapes, de ces moments clés des processus de mutations qui allaient s'opérer, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, pour se poursuivre tout au long du siècle suivant – soit sur quelque 130 ans, l'équivalent de plus de quatre générations²⁶ –, le patrimoine photographique en fut très tôt et au travers d'une illustration des plus diversifiées, le témoin privilégié. La pertinence de ce corpus d'archives visuelles dépend étroitement de la confrontation des témoignages du récit familial. Il met en évidence, au fil de la collection photographique étudiée d'une décennie à l'autre, d'une génération à l'autre, les différents traits de l'expression identitaire juive, sur lesquels se décele le changement.

La représentation vestimentaire peut faire ainsi l'objet de regards croisés : en Algérie par exemple, à la fois témoigner des derniers relents d'oppression du statut de *dhimmi*, supprimé par la présence française, dont les signes distinctifs vestimentaires étaient, néanmoins, conservés par les personnes âgées, par simple habitude, traces figurant sur quelques photographies prises dans les années 1870 ; souligner la volonté identitaire et la forme de résistance engagée par nombre de rabbins indigènes en opposition à ceux originaires de France métropolitaine par un maintien affirmé et prolongé de la tenue traditionnelle ou encore observer le phénomène progressif de francisation du vêtement féminin, dépositaire de la tradition et de l'observance religieuse. Au lendemain de la conquête française, le rapport Altaras soulignait l'attachement de ces communautés juives d'Algérie à la pratique religieuse, à l'exception d'une frange embourgeoisée et déjà francisée. Les nombreuses photographies de cours d'enseignement religieux, de mouvements de jeunesse juive ou de manifestations et fêtes communautaires, mobilisant un public important, prises bien des décennies après, entérinaient cette fidélité religieuse d'antan.

Au sein du patrimoine des familles originaires d'Europe centrale et orientale, les nombreuses représentations d'organisations de jeunesses, militant au sein d'une multitude de partis politiques juifs – *Bund*, *Folkspartei*, *Mizrahi*, *Podlei Tzion*, *Hashomeir Hatzair*, mouvement révisionniste, *Agudat Israël* – constituent une originalité, un fait marquant. C'est que l'histoire juive de ces pays est tout à fait différente. La *Haskala*, mouvement culturel et social qui s'est manifesté aux XVIII^e et XIX^e siècles, transposition de la « philosophie des Lumières », avait

²⁶ On considère généralement qu'une trentaine d'années constitue l'espace de temps correspondant à l'intervalle qui sépare chacun des degrés d'une filiation.

contribué à ouvrir ces communautés à la pensée scientifique et historique occidentale. La profusion de la presse juive, comme à Varsovie durant l'entre-deux-guerres, la ville d'Europe qui comptait le plus de Juifs, capitale politique et culturelle du judaïsme ashkénaze, reflétait bien l'intensité de la vie culturelle et politique, imbriquée l'une à l'autre (Wieviorka, 1994). Cette explosion de la vie séculière n'affecta, pourtant en rien, une assise et une pratique religieuses qui restaient encore omniprésentes. Le corpus iconographique en recèle de multiples traces. L'ombre portée de la Shoah qui véritablement « taraude » cette mémoire visuelle, caractérise, d'autre part, ces fonds documentaires.

Le long et patient travail de collecte patrimoniale offre bien des surprises et consolide bien des approximations. Cette démarche de proximité, menée de façon critique et raisonnée, pratiquée au plus près du terrain, permet d'éclairer par pans entiers, les différentes étapes du processus d'acculturation, cette marche à la modernité, traversée quelquefois de difficultés, façonnée aussi parfois de ruptures et de renoncements.

Références

- Allali B., 1995, « Le costume juif », pp. 19-23, in : *Noces tissées. Noces brodées, parures et costumes féminins de Tunisie*, Catalogue de l'exposition de l'IMA, Paris, J. Cuénot.
- Allouche-Benayoun J., Bensimon D., 1998, *Les Juifs d'Algérie. Mémoires et identités plurielles*, Paris, Éd. Stavitt.
- Assan V., 2002, *L'acculturation des Juifs d'Algérie (1830-1871)*, Diplôme d'études approfondies en Histoire contemporaine, Université Paris I.
- Belkaïd L., 1998, *Algéroises, histoire d'un costume méditerranéen*, Aix-en-Provence, Édusud.
- Besancenot J., 1986, « Costumes et bijoux », pp. 184-185, in : Muller-Lancet A., Champault D., dirs, *La vie juive au Maroc : arts & traditions*, Jérusalem/Tel Aviv, Musée d'Israël/Éd. Stavitt.
- Bonte P., Izard M., dirs, 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Boyer P., 1963, *La vie quotidienne à Alger à la veille de l'intervention française*, Paris, Hachette.
- Chouraqui A., 1986, « Les Juifs au Maroc. De Carthage à Jérusalem », pp. 7-8, in : Muller-Lancet A., Champault D., dirs, *La vie juive au Maroc : arts & traditions*, Jérusalem/Tel-Aviv, Musée d'Israël/Éd. Stavitt.
- Cohen D., 1984, « Le processus d'occidentalisation de la communauté juive de Casablanca (1890-1940) », pp. 141-153, in : Miège J.-L., dir., *Les relations intercommunautaires juives en Méditerranée occidentale XIII^e-XX^e siècles*, Paris, Éd. du Centre national de la recherche scientifique.

- Cohen-Hadria É., 1984, « Les Juifs francophones dans la vie intellectuelle et politique de la Tunisie entre les deux guerres », pp. 49-66, in : Miège J.-L., dir., *Les relations intercommunautaires juives en Méditerranée occidentale XIII^e-XX^e siècles*, Paris, Éd. du Centre national de la recherche scientifique.
- El-Baz C., 1971, *Sarah ou mœurs et coutumes juives de Constantine (Algérie)*, Nice, Meyerbeer.
- Julien C.-A., 1979, *Histoire de l'Algérie contemporaine. La conquête et les débuts de la colonisation (1827 - 1871)*, tome I, Paris, Presses universitaires de France.
- Lapierre N., 1992, « Le changement de nom », pp. 235-246, in : Kaspi A., Kriegel A., Wieviorka A., dirs, *Les Juifs de France dans la Seconde Guerre mondiale*, Paris, Éd. du Cerf.
- Martin C., 1936, *Les Israélites algériens de 1830 à 1902*, Paris, Héraklès.
- Miège J.-L., 1984a, *Les relations intercommunautaires juives en Méditerranée occidentale XIII^e-XX^e siècles*, Paris, Éd. du Centre national de la recherche scientifique.
- 1984b, « La bourgeoisie juive au Maroc au XIX^e siècle : rupture ou continuité », pp. 25-36, in : Miège J.-L., dir., *Les relations intercommunautaires juives en Méditerranée occidentale XIII^e-XX^e siècles*, Paris, Éd. du Centre national de la recherche scientifique.
- Muller-Lancet A., Champault D., dirs, 1986, *La vie juive au Maroc : arts & traditions*, Jérusalem/Tel-Aviv, Musée d'Israël/Éd. Stavit.
- Sebag P., 1989, *Tunis au XVII^e siècle, une cité barbaresque au temps de la course*, Paris, Éd. L'Harmattan.
- Schwarzfuchs S., 1981, *Les Juifs d'Algérie et la France (1830-1855)*, Centre de recherches sur les Juifs d'Afrique du Nord, Institut Ben-Zvi, Jérusalem.
- Vishniac R., 1947, *Un monde disparu*, trad. de l'américain par M.-F. de Paloméra, Paris, Éd. du Seuil, 1984.
- Weill G., 1984, « L'Alliance israélite universelle et l'émancipation sociale et culturelle des communautés méditerranéennes », pp. 243-257, in : Miège J.-L., dir., *Les relations intercommunautaires juives en Méditerranée occidentale XIII^e - XX^e siècles*, Paris, Éd. du Centre national de la recherche scientifique.
- Wieviorka A., 1994, « Les Juifs de Varsovie à la veille de la Seconde Guerre mondiale », pp. 47-66, in : Kaspi A., dir., *Les Cahiers de la Shoah. Conférences et séminaires sur l'histoire de la Shoah*, Université de Paris I, Paris, L. Levi.

I. Nedjma (dite Esther) Marchina née Stora à Constantine, vers 1880. Nedjma est coiffée de la *tekreta*. Nedjma est originaire de l'Algérois.

Coll. Philippe Azoulay, Mémoires Juives – Patrimoine photographique.

2. Eliaou et Luna (dite Jeanne) Bensimon née Morali entourés de leurs sept enfants, la mère de Luna et d'une belle-fille (en arrière-plan à droite, en tenue sombre), à Constantine, vers 1880. Aaron (dit Henri) Bensimon est debout, le deuxième à partir de la gauche.
Coll. Philippe Azoulay. Mémoires Juives - Patrimoine photographique.

3. Aaron (dit Henri) et Fortunée Bensimon née Marchina en compagnie de leurs quatre enfants, à Constantine en juillet 1902. Henri est le fils de Eliaou et de Jeanne Bensimon. Fortunée, la fille de Judas (dit Samuel) et d'Esther Marchina.

Par décret en date du 8 février 1908 et suite à sa demande, Aaron (dit Henri) Bensimon demeurant à Constantine, obtient du Président de la République Armand Fallières l'autorisation de s'appeler légalement Bensimon-Marchina. La raison en fut très probablement commerciale. Le fils aîné d'Henri, Elie Edward Charles se fit appeler Charles B. Marchina (escamotant en initial le patronyme « Bensimon »). Le fils de Charles, Georgie, fit à son tour disparaître purement et simplement le « B » pour n'avoir comme patronyme que celui de « Marchina ».

Coll. Philippe Azoulay, Mémoires Juives – Patrimoine photographique.

*Photographie d'Art
L. Conge
Sétif*

4. Hayem et Aziza Guedj à Sétif, Constantinois (Algérie), vers 1910. Le couple porte le vêtement traditionnel d'apparat.
Coll. Sarah Laloum. Mémoires Juives - Patrimoine photographique.

5. Portrait du Grand rabbin Abraham Enkaoua à Mascara dans l'Oranie, années 1880. Vestige du statut de *dhimmi*, la coiffe d'Abraham est enveloppée « d'un mouchoir noir de soie ou de coton ». Au fil du temps, fait remarquer l'ethnologue Jean Besancenot, les Juifs avaient fait « de ces signes de servitude, des marques traditionnelles auxquelles ils tenaient et dont même ils tiraient orgueil ». Coll. Eliane Encaoua. Mémoires Juives - Patrimoine photographique.

6. Mazal M. à Casablanca durant les années 1927-1928, la veille de son mariage, portant la Grande robe, *keswa-l-bira*. La robe réalisée en velours et brodée de fils d'or appartenait de manière collective au patrimoine familial. Elle était revêtue au moment du mariage par les sœurs ou les belles-sœurs. Habituellement le mardi était consacré à la cérémonie du *henné*, poudre tinctoriale réputée porter bonheur, le mercredi étant réservé au jour du mariage. Certaines pièces du vêtement avaient conservé sans discontinuer depuis l'expulsion des XV^e et XVI^e siècles les noms d'origine espagnole.

Coll. Sol Dayan. Mémoires Juives - Patrimoine photographique.

7. Tlemcen – Oranie (Algérie) –, 1902. Photo prise à l'occasion du mariage de Maklouf Benhamou et de Nouna (dite Hané) Chekroun. Le jeune couple est en tenue traditionnelle. Assises toutes deux en tenue européenne, à gauche Toné, la sœur de Nouna et à droite, la sœur de Maklouf. Une modernité bien affirmée sans pour autant négliger ses repères identitaires.
Coll. Monique Benzenou. Mémoires Juives - Patrimoine photographique.

8. Mariage de Roger Amram et d'Olga Samak à Constantine, décembre 1951. Assis aux côtés du jeune couple, à gauche, Bellara (dite Blaouer') Amram née Assouline, mère du marié ; à droite Bernard (dit Tokhé) Samak, père de la mariée. Debout à gauche, Isaac (dit Tato) Amram, père du marié et époux de Bellara. Isaac et Bellara Amram eurent dix-huit enfants. La photographie de mariage constitue une bonne palette d'observation de la mutation vestimentaire et, par corollaire, de la francisation des prénoms.

Coll. Sion Assouline. Mémoires Juives - Patrimoine photographique.

9. Jacob (dit Yaacov) Ghrenassia et son épouse Bendkia (dite Louise) née Hannoun entourés de huit de leurs onze enfants, à Constantine – Constantinois, (Algérie) –, 1937. Yaacov exerçait le métier de menuisier. Il était en outre musicien, jouant du *oud* et du violon.

Coll. James Ghrenassia. Mémoires Juives - Patrimoine photographique.

10. Membres d'un congrès fédéral du constantinois des associations culturelles israélites réunis à Sétif – Constantinois (Algérie) –, le 21 décembre 1930. Au premier rang, à l'extrême droite, le grand rabbin de Constantine Sidi Fredj Halimi en tenue traditionnelle. Le troisième personnage à partir de la droite est le grand rabbin d'Alger, Maurice Eisenbeth, natif de Paris. À remarquer l'écart de respect de ses voisins de droite et de gauche dont il fait l'objet.
Coll. Charley Goëta. Mémoires Juives - Patrimoine photographique.

11. Elèves et enseignant de l'école de l'Alliance israélite universelle à Meknès au Maroc, au nouveau mellah, en 1912. Certains des élèves sont encore revêtus de la *djellaba* traditionnelle de couleur blanche ou noire et coiffés du *tarbouch*.

Coll. DR. Mémoires Juives - Patrimoine photographique.