# *Les Juifs dans le monde musulman*

## *du* XV*e au milieu du* XIX*e siècle*

PAR BENJAMIN LELLOUCH

L'émirat ottoman du début du XIVe siècle devient un véritable empire au XVe siècle. Les Ottomans prennent Constantinople en 1453. Au XVIe siècle, ils conquièrent le sultanat mamelouk d'Égypte et de Syrie-Palestine (1517) et s'installent progressivement au Maghreb. Après la chute des Hafsides de Tunis (1574), leur empire est l'unique puissance de l'Islam méditerranéen, s'étendant de la Hongrie au Yémen et de Tlemcen à Bagdad. Malgré la perte de la Hongrie à la fin du XVIIe siècle, le recul ottoman en Europe n'est pas marqué avant le XIXe siècle. À partir de la fin du XVe siècle le khanat* de Crimée est un État vassal des Ottomans, jusqu'au protectorat (1774) et à la conquête (1783) russes. Le Maroc est toujours resté un sultanat indépendant. Les régences ottomanes d'Alger et Tunis dépendent nominalement d'Istanbul jusqu'à la colonisation européenne mais évoluent vers une large autonomie. Dans les années 1620 et 1630, un imam zaydite chasse les Ottomans du Yémen et fonde une dynastie.

L'empire ottoman est l'État musulman qui abrite le plus grand nombre de juifs. Le khan de Crimée a des sujets juifs, principalement karaïtes*. Des communautés importantes vivent au Maroc, au Yémen, en Iran et en Transoxiane. Une petite présence juive est attestée dans les pays afghans (notamment à Hérat, Balkh, Maymana). Il n'y a pas eu semble-t-il d'implantation juive durable en Insulinde. Pour le sous-continent indien des communautés juives sont signalées, mais non dans des régions sous autorité musulmane : les juifs de Bombay, Goa et Cochin, sur la côte occidentale, vivent en milieu européen et hindou. Il en va de même pour l'Afrique subsaharienne. Les juifs d'Éthiopie sont sujets d'un empereur chrétien. Les Séfarades* et marranes* portugais, basés au Cap-Vert et qui participent à la traite négrière en Sénégambie aux XVIe-XVIIe siècles, ne vivent pas non plus en milieu musulman.

L'attitude des pouvoirs musulmans envers les juifs s'inscrit dans la continuité des siècles du Moyen Âge. Juridiquement, les juifs sont des *dhimmi**, autorisés à pratiquer leur religion mais interdits de porter les armes et astreints au paiement de la capitation (*jizya**) en signe de leur infériorité et de leur soumission au pouvoir musulman. Le cadre légal établi à l'époque abbasside n'est pas remis en question avant la colonisation européenne et les réformes politiques partielles et progressives qui s'ouvrent dans l'empire ottoman à partir du milieu du XIXe siècle. En histoire moderne comme en histoire médiévale, la discussion sur la « tolérance » ou l'« intolérance » des musulmans envers les non-musulmans, chrétiens ou juifs, est vaine. L'acception actuelle de ces termes est avant tout d'ordre éthique et leur emploi conduit à l'anachronisme[1]. Dans le cas ottoman, le mythe de l'accueil réservé à bras ouverts et en grand nombre aux Séfarades* fuyant les bûchers de l'Inquisition remonte, comme on le verra, aux sources juives du XVIe siècle, et sa fortune universelle vient de ce qu'il s'inscrit à merveille dans une vision de l'histoire qui oppose « tolérance » musulmane et « intolérance » chrétienne ; née dans l'Europe des Lumières, cette vision s'est largement diffusée dans le monde musulman, Turquie comprise.

Comme au Moyen Âge, l'infériorité de statut collective des juifs (et des chrétiens) est compatible avec de brillantes réussites individuelles au service du pouvoir : ferme des douanes, concession d'un monopole royal, médecine, diplomatie, etc. Les fermes des douanes et les concessions de monopoles sont parfois sources de revenus considérables, et placent leurs détenteurs dans le rôle de fournisseurs de l'État en liquidités ou en biens. Le mercantilisme est inconnu aux États musulmans de l'époque moderne, et le capitalisme industriel et commercial très limité ; il est difficile de parler de bourgeoisie marchande avant le XIXe siècle. Par conséquent, si la réadmission des juifs dans les États de l'Europe moderne peut s'inscrire dans une volonté de développement économique, la présence de négociants juifs ne sert en rien une telle politique dans le monde musulman.

Si le cadre général des relations entre le pouvoir et les juifs est marqué par la continuité du Moyen Âge aux siècles de l'époque moderne, les changements ne manquent pas. En particulier, la fin du Moyen Âge

1. La notion de tolérance telle qu'on l'entend dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècle) n'est pas non plus applicable au monde musulman puisqu'elle suppose la reconnaissance provisoire d'une religion qui n'est pas celle du prince, afin de préserver la paix civile. En revanche, la *dhimma** est censée régir les rapports entre musulmans et non-musulmans selon la volonté divine et dans un cadre permanent.

voit la formation de la diaspora séfarade* dans le monde musulman méditerranéen. Des élites juives souvent issues de cette immigration entretiennent des contacts intellectuels et commerciaux avec les juifs d'Europe occidentale. Au XVIe siècle les réseaux marchands séfarades* et marranes* s'organisent entre Venise et Salonique, tandis que le rayonnement intellectuel de Safed et de Jérusalem touche l'ensemble du monde juif. Au cours du XVIIe siècle, le déplacement du centre de gravité de l'économie-monde vers l'Europe du nord-ouest et le redéploiement des réseaux commerciaux séfarades* autour de Livourne et d'Amsterdam laissent à l'écart les marchands séfarades* de Méditerranée orientale, cependant que le rayonnement des écoles talmudiques (*yeshivot**) palestiniennes en matière halakhique* commence à décliner. L'effritement des positions économiques des Séfarades* en Europe occidentale au XVIIIe siècle a un effet négatif sur les relations commerciales entre les juifs des deux rives de la Méditerranée, mais la page ne se tourne véritablement qu'au milieu du XIXe siècle : avec la Révolution industrielle, le volume et la nature du commerce changent radicalement, tandis qu'en Europe occidentale les émancipations favorisent l'entrée des juifs dans les communautés nationales. Les élites juives des ports ottomans et marocains ont cessé de jouer un rôle médiateur entre les communautés juives d'Europe et celles du monde musulman. Le fossé se creuse entre les juifs d'Europe et ceux qu'ils appellent, non sans misérabilisme, les « juifs d'Orient ».

On a conscience de l'européocentrisme sous-jacent à la périodisation que l'on propose ici, de l'expulsion d'Espagne jusqu'à l'affirmation de la domination européenne et aux premières fissures du régime de la *dhimma** dans un État ottoman en voie d'occidentalisation. Cette périodisation est efficace surtout pour l'histoire des communautés juives du bassin méditerranéen, et plus particulièrement pour les élites des ports qui ont tissé des liens avec l'Europe. C'est ce monde juif méditerranéen qui est le mieux connu, tout particulièrement le monde juif de Méditerranée orientale, qu'éclairent une très riche littérature de *sheelot u-tshuvot** (*responsa**) et surtout les gigantesques séries des archives fiscales et notariales ottomanes. Dans les régences du Maghreb et au Maroc, où l'administration fut moins paperassière, il faut souvent se contenter des sources européennes, au demeurant fort riches ; l'intérieur du Maghreb reste plongé dans la pénombre documentaire. Pour le Yémen et l'Iran, l'absence quasi totale d'archives locales et le caractère limité des archives européennes laissent le chercheur seul face à des chroniques musulmanes ou juives. Pour certaines communautés, ce n'est pas la documentation qui manque, mais le travail des historiens qui fait défaut :

Bagdad, un des plus gros centres du judaïsme ottoman, n'a pas à ce jour réellement attiré leur attention.

Le choix de périodisation (XVe siècle-milieu du XIXe siècle), justifié pour les communautés méditerranéennes, n'est pas évident pour l'histoire des juifs d'Iran, du Yémen et d'Asie centrale. Dans ces pays, il n'y eut pas d'immigration séfarade*. Le régime de la *dhimma** fut remis en cause en Asie centrale par la conquête russe dans la seconde moitié du XIXe siècle, et au Yémen, davantage par l'installation des Anglais à Aden à partir de 1839 que par les réformes imposées laborieusement lors de l'occupation ottomane de la plus grande partie du pays (1872-1911). Mais en Iran il perdura pour l'essentiel tout au long du XIXe siècle. C'est pourquoi on s'autorisera quelques incursions en amont et en aval de la période.

## LA FORMATION DE LA DIASPORA SÉFARADE* DANS LE MONDE MUSULMAN MÉDITERRANÉEN

> « Sultan Bayezid, qui régnait sur la Turquie (*Togarma*), apprit tous les malheurs que le roi d'Espagne avait fait subir aux juifs ; il sut que ceux-ci cherchaient *un lieu pour reposer la plante de leurs pieds* (Deutéronome 28:65), et son œil s'attendrit sur eux. Il envoya des messagers et *fit proclamer dans tout son royaume une proclamation, et même un écrit, pour dire* (Esdras 1:1) qu'aucun des gouverneurs des villes ne serait autorisé à repousser les juifs ou à les chasser, mais qu'on devrait les accueillir tous avec bienveillance ; quiconque contreviendrait serait passible de mort [...] Les juifs expulsés vinrent en Turquie par milliers et myriades et le pays fut rempli. Les communautés de Turquie multiplièrent alors les dons, innombrables et infinis, pour racheter les captifs, et on distribua l'argent comme s'il s'agissait de pierres. »

Dans sa chronique de la dynastie ottomane en hébreu achevée en 1523, Eliyahu Capsali fait de Bayezid II (1481-1512) l'instrument de la délivrance et de la rédemption d'Israël. L'historien, qui réside dans l'île vénitienne de Crète, n'est pas sujet ottoman. Mais le prestige des sultans d'Istanbul auprès des élites juives dépasse largement les frontières de leur empire.

Le récit d'Eliyahu Capsali s'inscrit dans une vision de l'histoire qui n'est pas propre aux juifs, mais qui est largement partagée par les chré-

tiens et les musulmans en Europe et dans le monde méditerranéen, et fait de la conquête ottomane un signe annonciateur de la fin des temps. Déjà, en 1464, un marrane* arrêté déclarait dans sa déposition devant l'Inquisition épiscopale de Valence : « Le Turc, c'est l'Antéchrist qui détruira les églises chrétiennes pour en faire des étables, mais aux juifs et à leurs synagogues il témoignera grand respect. » Aux yeux des juifs, les Ottomans sont l'instrument divin pour la destruction d'Edom, la Chrétienté. Eliyahu Capsali n'hésite pas à écrire, contre toute vraisemblance, que le sultan Mehmed II (1451-1481), le conquérant de Constantinople, dit vouloir étudier l'hébreu pour déchiffrer, dans le Livre de Daniel, la prédiction de ses propres victoires[1]. Il va de soi que les Ottomans sont du côté des juifs, et les juifs de leur côté. Plus tard, en 1554, Yosef ha-Kohen, l'auteur génois de l'*Histoire des rois de France et des rois de la maison d'Osman le Turc (Sefer divré ha-yamim le-malkhé Tsarfat u-malkhé beit Otoman ha-togar),* assure que les juifs furent les seuls habitants de Buda, la capitale hongroise, à ne pas s'enfuir à la veille de la conquête ottomane en 1526, et qu'ils remirent la ville à Soliman le Magnifique.

Au XIXe siècle – et d'ailleurs encore aux XXe et XXIe siècles –, le souvenir transfiguré de l'accueil réservé aux expulsés d'Espagne était au centre de la mémoire communautaire juive dans l'empire ottoman (et après la disparition de l'empire en 1923, en Turquie). En 1892, les juifs célébrèrent le quatrième centenaire de l'expulsion d'Espagne. Dans un journal juif d'Izmir, un poème écrit en français plaçait dans la bouche des Ottomans ces mots à l'adresse des réfugiés : « Vous étiez des proscrits, soyez les bienvenus[2]. » La communauté proclamait sa loyauté à l'empire, tout en faisant de 1492 le moment décisif de ses origines. Elle s'affirmait comme ottomane et séfarade*. Mais l'histoire qu'elle fêtait était imaginée.

De cette histoire, que sait-on ?

On connaît quelques cas d'autorisation individuelles à s'installer en terre ottomane, mais sur la politique d'ensemble des autorités ottomanes envers l'immigration juive au lendemain de 1492, on ne sait rien.

Sur l'immigration elle-même, on est loin des myriades de juifs décrites par Capsali.

L'immigration d'origine ibérique en pays d'Islam, après 1391 et surtout après 1492, touche le Maghreb et la Méditerranée orientale, donc pas seulement l'empire ottoman. Certains juifs se sont installés dans

1. Le Livre de Daniel est en fait écrit pour l'essentiel en araméen.
2. Sur l'usage du français, voir *infra*, p. 556-557.

des pays qui ne sont passés que par la suite sous la domination ottomane (Tunisie, Égypte, Palestine). L'Italie a souvent été une étape, de plusieurs dizaines d'années parfois, sur les itinéraires. Les Séfarades* ne se sont donc pas précipités dans l'empire ottoman. Et le poids démographique total de l'immigration séfarade* dans le monde musulman méditerranéen aux XIVe-XVIIe siècles ne dépasse certainement pas quelques dizaines de milliers de personnes. Si on leur consacre ici un développement nourri, c'est parce que leur installation en terre musulmane eut un impact socio-culturel notable ; on ne s'étonnera pas qu'elles soient très présentes dans les sources.

Au Maghreb, c'est le nord du Maroc qui reçut l'apport principal à la fin du XVe et au début du XVIe siècle. Mais un *responsum** montre qu'à Fès, en 1703, les descendants d'expulsés (*megorashim*) contribuaient collectivement moins à l'impôt que les descendants d'autochtones (*toshavim*) ; sans doute étaient-ils moins nombreux que ces derniers. Au Maghreb central et oriental, l'immigration séfarade*, bien attestée après 1391, notamment à Tunis, fut limitée au lendemain de 1492 et se fit par la suite par réinstallation depuis le Maroc, la place espagnole d'Oran après l'expulsion de 1669, ou encore, comme on le verra, le port de Livourne.

Dans l'Orient ottoman, elle ne fut d'abord décisive que dans les Balkans. Au moment de l'expulsion d'Espagne, la présence juive avait pratiquement disparu de la péninsule. Mehmed II (1451-1481) avait autoritairement installé à Istanbul les juifs rabbanites* de Salonique et de Bulgarie et les karaïtes* d'Edirne, en Thrace. La politique de déplacements forcés concernait aussi d'autres sujets du sultan, chrétiens et musulmans des Balkans et de l'Anatolie. Elle visait à stimuler la croissance démographique et économique de la nouvelle capitale. Les registres fiscaux ottomans, qui spécifient la religion des contribuables et classent les communautés religieuses comme autant d'unités fiscales, révèlent qu'en 1478 il n'y avait pas un seul contribuable juif à Salonique. Les expulsions d'Espagne et du Portugal changèrent radicalement la composition de la population urbaine. En 1519, 3 143 foyers fiscaux et 930 célibataires juifs payaient l'impôt ; il y avait donc, selon le coefficient multiplicateur que l'on retient, entre 10 500 et 16 000 juifs. Salonique était devenue la première ville juive de l'empire. L'énorme majorité des juifs étaient séfarades*, mais en 1500 déjà 68 foyers fiscaux ashkénazes* étaient recensés. Au début du XVIe siècle, le tiers des habitants d'Avlonya était des juifs d'origine ibérique ou italienne : le port albanais venait alors au troisième rang parmi les centres du judaïsme balkanique, avant d'être relégué à un rang

inférieur du fait de l'attraction d'autres villes, Sarajevo, Skopje ou Belgrade.

Le deuxième centre du judaïsme balkanique était Istanbul. En 1478, 1 647 foyers fiscaux juifs y étaient enregistrés. Le chiffre augmenta lentement au cours du XVIe siècle. À l'extrême fin du siècle la population séfarade* ne dépassait pas 3 000 ou 3 500 âmes, sur un total maximal de 8 à 9 000 juifs. Préexistant à l'expulsion d'Espagne, les communautés romaniotes grécophones l'emportaient par le nombre. Mais l'assimilation au groupe séfarade* des Ashkénazes*, des Italiens, puis des Romaniotes entraîna la judéo-hispanisation d'Istanbul qui prit un tour décisif, quoique non définitif, au XVIIe siècle. Entre 1623 et 1688-1689 les communautés juives classées par le fisc ottoman comme « déportées », c'est-à-dire installées autoritairement par Mehmed II, stagnèrent, tandis que le nombre de foyers fiscaux alla presque jusqu'à doubler chez les juifs « venus d'eux-mêmes » après la mort du sultan en 1481, en d'autres termes, pour l'essentiel, les Séfarades*. L'évolution ne s'explique pas par une croissance démographique différenciée, ni même fondamentalement par l'immigration qui se poursuivit au fil du siècle : déjà, en 1612, des juifs et marranes* venus des Provinces-Unies avaient élu résidence dans la capitale ottomane. Le facteur essentiel est le redéploiement de la population juive consécutif à l'incendie de 1660. Dans le contexte du raidissement religieux du milieu du XVIIe siècle, les autorités choisirent d'appliquer à la lettre les stipulations de la charia interdisant la reconstruction des églises et des synagogues. Dans le quartier d'Eminönü, le principal centre de résidence des Romaniotes, qui avait été la proie des flammes, la sultane-mère s'empara même des propriétés immobilières des juifs pour fonder la « mosquée Nouvelle » (Yeni Jami) et un complexe religieux islamique alentour. Les Romaniotes d'Eminönü émigrèrent vers des quartiers séfarades* et s'y assimilèrent.

Des Séfarades* s'installèrent en Égypte après 1391 et 1492, quoique en nombre limité. Avec le temps ils s'assimilèrent aux juifs arabophones orientaux (sing. *musta'rib*) et maghrébins, et toute pratique du judéo-espagnol disparut : l'évolution fut donc à l'opposé de celle d'Istanbul. La Palestine reçut au XVIe siècle une immigration juive plus importante qu'aux siècles précédents, ashkénaze*, mais bien davantage séfarade* ou marrane* ; en Galilée, une implantation juive rurale est bien attestée. Les Séfarades* s'imposèrent rapidement à Safed, mais avec l'insécurité bédouine qui régnait dans la région, le brillant centre intellectuel déclina au XVIIe siècle. La judéo-hispanisation de Jérusalem fut un peu plus lente, consolidée à la fin du XVIe siècle seulement, mais

la pratique de l'arabe n'y cessa pas. L'installation de juifs ottomans ou marocains à Jérusalem se poursuivit pendant toute l'époque moderne mais n'eut guère d'impact démographique en raison de l'âge élevé des migrants venus finir leurs jours dans la ville sainte. Le caractère séfarade* de la ville fut quelque peu entamé à partir de la fin du XVIIIe siècle par les flux migratoires depuis la Pologne et la Lituanie, d'abord les vagues hassidiques qui se succédèrent après la mort du Baal Shem Tov (1760), notamment en 1777 et 1795, puis celles des disciples du Gaon* de Vilna à partir de 1808 ; mais les Séfarades* restèrent majoritaires jusqu'en 1870 environ. La société juive de Palestine du XIXe siècle était une collection de communautés d'origines variées. En Anatolie, le centre principal se forma au XVIIe siècle avec l'essor du port d'Izmir : des juifs, en grande partie séfarades*, s'y installèrent depuis les Balkans et Istanbul.

Ainsi, l'immigration séfarade* dans le monde musulman méditerranéen fut progressive, au total quantitativement limitée, mais elle eut parfois rapidement des effets tangibles. Les immigrants établirent à Salonique et Safed une industrie du drap de laine qui reposait notamment sur l'utilisation du moulin à foulon, inconnu jusqu'alors en Méditerranée orientale. Les autorités ottomanes apprécièrent ces transferts de technologie : à partir de 1509 au plus tard et jusque dans les années 1730, voire au-delà, les juifs de Salonique furent les fournisseurs attitrés de l'État pour le drap destiné à l'uniforme des janissaires.

C'est dans le domaine culturel que l'impact fut le plus notable. Les exilés de la péninsule Ibérique avaient une très haute estime d'eux-mêmes et tenaient l'Espagne pour le berceau de la plus haute activité intellectuelle juive. Souvent bien formés et influents, ils s'imposèrent comme maîtres spirituels et comme dirigeants communautaires dans certains centres où ils n'étaient pas majoritaires, comme à Fès au XVIe siècle. Mais dans cette ville, l'imposition du régime matrimonial dit « castillan » (quoique son origine remontât à la Rhénanie) interdisant aux hommes mariés de prendre une seconde épouse, sauf si la première était jugée stérile, ou encore pour appliquer la prescription du lévirat[1], échoua, et à l'extrême fin du XVIe siècle des ordonnances (*taqqanot**) autorisèrent largement la bigamie ; toutefois, ici comme ailleurs, la fiancée ou son représentant pouvaient demander qu'une clause du contrat de mariage (*ketuba*) interdît à l'homme de prendre une seconde femme.

1. Obligation faite à la veuve d'un homme mort sans enfant d'épouser l'un des frères de son mari défunt, et à laquelle elle ne peut selon la *halakha** échapper que par une cérémonie de désistement (*halitsa*).

Quant à la judéo-hispanisation linguistique, elle connut des fortunes diverses : rapide dans les Balkans et à Safed, progressive à Istanbul, elle ne semble avoir pris au Maghreb qu'à Fès et surtout Tétouan. L'usage du grec tomba lentement en désuétude à Istanbul mais l'arabe et le berbère résistèrent presque partout au Maghreb, tandis que l'arabe maintenait pour l'essentiel sa domination au Machrek ; le turc était la première langue des juifs de Crimée mais son usage resta limité dans les communautés balkaniques ou anatoliennes. L'identification aux Séfarades* ne prit toutefois pas nécessairement les voies de l'assimilation linguistique ou du rattachement à des communautés d'origine ibérique. Aux époques moderne et contemporaine, avec le temps – sans qu'il soit aisé d'établir la chronologie de ce processus –, les juifs du Maghreb se pensèrent et se définirent majoritairement comme séfarades*, alors que peu d'entre eux étaient d'origine ibérique ; cette définition de soi a perduré jusqu'à nos jours chez les juifs originaires du Maghreb, que ce soit en France, au Canada ou en Israël.

## LES JUIFS SUR LES ROUTES COMMERCIALES : PRÉSENCE, REDÉPLOIEMENT, DÉCLIN

Le secteur le mieux documenté des sociétés juives du monde musulman de l'époque moderne est naturellement celui des élites. Pour les étages inférieurs ou moyens de la société, en particulier en dehors des villes, on sait peu de choses sinon rien.

De grandes familles, aux positions économiques bien établies, détiennent de manière pour ainsi dire héréditaire la direction temporelle et spirituelle des communautés. Le gouvernement des communautés est ploutocratique : il est fréquemment entre les mains d'un riche marchand auquel les autorités afferment la perception de la capitation, et qui accorde son appui financier aux institutions religieuses. Les oligarchies familiales au pouvoir occupent aussi souvent la fonction de juge rabbinique (*dayyan*) ; le profil social du « lettré homme d'affaires » (Haïm Zafrani) est bien attesté. Les lettrés sont fréquemment exemptés d'impôts. L'autorité des rabbins ne s'exerce de manière directe que sur leur communauté : les rares contre-exemples avant l'apparition des grands rabbinats au XIXe siècle sont ceux de rabbins romaniotes ayant autorité sur l'ensemble des Romaniotes d'Istanbul aux XVe

et XVIe siècles, et le gouvernement collégial des différentes communautés à Jérusalem et à Safed.

Dans les centres urbains les plus ouverts sur le grand commerce et les plus actifs intellectuellement, les mouvements migratoires favorisent le renouvellement des élites. Au sein des élites juives du Maroc ou de l'empire ottoman, les descendants des expulsés de la péninsule Ibérique occupent donc une place significative. Les positions dirigeantes qu'ils prennent dans un certain nombre de communautés juives et leur participation au grand commerce placent souvent les Séfarades* sur le devant de la scène. Dans le même temps, en Europe, les réseaux marchands séfarades* et marranes* participent à l'expansion maritime, commerciale et coloniale, du milieu du XVIe au milieu du XVIIIe siècle. Le commerce du monde musulman méditerranéen avec Venise ou Livourne met donc parfois en relations des élites juives d'origine ibérique ou italienne.

Les bénéfices dégagés du grand commerce peuvent ouvrir la voie à l'obtention des monopoles et des fermes fiscales dans l'empire ottoman et au Maroc. Mais il faut se garder de généraliser. Dans le monde ottoman, cette situation est vraie avant tout pour le XVIe siècle. Et même à cette époque, les marchands juifs sont présents sur certaines routes commerciales seulement : les registres des douanes de Buda montrent que leur activité y est négligeable ; surtout, ils ne participent pas du tout aux importations de soie d'Iran ou de café du Yémen, qui permettent l'une et l'autre l'accumulation de fortunes énormes. Enfin, on peut se demander dans quelle mesure la documentation joue un rôle déformant. À une époque où se forme le stéréotype fantasmatique du marchand juif cosmopolite au centre d'une conspiration contre la Chrétienté, les observateurs européens surévaluent le poids des juifs dans le grand commerce du monde musulman méditerranéen, et l'imaginent déterminant dans la constitution de la puissance du Turc. D'autre part, la mémoire séfarade* réserve dès le XVIe siècle une place héroïque à deux de ces financiers devenus des « juifs de cour »[1], et contribue ainsi à alimenter le mythe de la collaboration entre Ottomans et juifs. Le premier est doña Gracia Mendez, à l'origine une marrane* portugaise immensément riche qui, après avoir résidé à Anvers et en Italie où elle s'était rapprochée du judaïsme, gagna Istanbul en 1553 et y poursuivit ses activités de patronage et d'assistance aux Séfarades* et aux marranes, obtenant notamment l'intervention de Soliman le Magnifique auprès

1. L'expression n'est pas employée par les sources. On l'utilise ici par analogie avec les *Hofjuden** d'Europe centrale.

du pape dans l'affaire des marranes condamnés à mort à Ancône, puis décidant, après l'échec de la médiation ottomane, de soutenir l'appel au boycott du port lancé par des marranes italiens, là encore sans succès (1556-1557). Le second est Joseph Nasi, le neveu et gendre de doña Gracia à laquelle il succéda à la tête de la banque familiale, et qui eut accès à la cour ottomane sous Soliman le Magnifique et plus encore sous son successeur Selim II (1566-1574). L'obtention par les Mendez-Nasi de fermes fiscales dans la région de Tibériade permit à Joseph d'y prendre des mesures d'aménagement urbain pour stimuler l'immigration juive. Les fermes fiscales et les monopoles commerciaux sur les vins lui donnèrent une autorité dans les Cyclades telle que les Européens l'appelaient le « duc de Naxos ». Bailleur de fonds pour le sultan, mais aussi à l'occasion pour le roi de France et le roi de Pologne, il inspira au dramaturge anglais Marlowe le personnage de Barabas, le protagoniste du *Juif de Malte* (vers 1591) qui cherche à se venger de la Chrétienté en conspirant avec les Turcs : nombreux en Europe étaient ceux qui le tenaient à tort pour l'instigateur de l'attaque ottomane contre la terre vénitienne de Chypre en 1570.

Les élites économiques juives sont donc particulièrement visibles sur la scène ottomane au XVIe siècle, quoique pas partout. Au XVIIe siècle les positions des juifs s'effritent souvent. La baisse de l'immigration rend les contacts avec l'Europe plus ténus. Le redéploiement des Séfarades* occidentaux vers Livourne et Amsterdam, voire Hambourg, contribue à marginaliser les marchands juifs de Méditerranée orientale. Au XVIIIe siècle les réseaux marchands séfarades* et marranes* d'Europe occidentale s'assoupissent. Dans l'empire ottoman, le XVIIIe et le XIXe siècles voient le développement, à côté de la diaspora marchande arménienne, des diasporas marchandes grecque et syrienne-catholique. La cour ottomane traite de plus en plus avec des fermiers de l'impôt arméniens ou musulmans, même si les juifs conservent des liens étroits avec les janissaires. En Égypte les fermes des douanes passent à des syriens-catholiques. Mais l'évolution n'est pas générale. À Alep, des marchands juifs tiennent les douanes du milieu du XVIIe siècle jusqu'à l'occupation de la Syrie par le vice-roi d'Égypte, Muhammad 'Ali, en 1831, qui favorise des négociants arméniens. À Bagdad et dans une moindre mesure Bassora, des financiers et commerçants juifs sont en position de force aux XVIIIe-XIXe siècles. À Damas, des familles juives tiennent les douanes et ont pour rivaux directs des notables chrétiens : il est significatif que cinq des juifs accusés d'avoir trempé dans l'affaire imaginaire du meurtre rituel d'un capucin sarde et de son domestique musulman en 1840 aient été des négociants commerçant avec l'Europe.

Au Maghreb, la question de la concurrence avec les chrétiens ne se pose pas, toute présence chrétienne indigène ayant disparu depuis des siècles. Le XVIIIe siècle et la première moitié du XIXe siècle voient l'ascension d'élites juives fortement enrichies par le commerce avec l'Europe occidentale mais peu engagées dans le commerce, en fait plus important pour la régence de Tunis, avec la Méditerranée orientale, lequel reste dominé par des marchands musulmans. L'origine des juifs « livournais » (Grana) établis dans les capitales des régences ottomanes remonte à la décision prise par le grand-duc de Toscane en 1593 d'accorder sa protection à des Séfarades* pour stimuler l'activité commerciale du port de Livourne. Les juifs toscans et d'autres juifs méditerranéens obtinrent les mêmes privilèges au XVIIIe siècle et vinrent renforcer les communautés livournaises du Maghreb ; il y eut également des protégés livournais à Izmir ou Alep. Les Livournais étaient des élites marchandes. À Tunis en particulier ils formaient des communautés distinctes de celles des juifs indigènes. La place prépondérante qu'ils y tenaient dans le commerce d'huile et de grains vers l'Europe occidentale était plus stable qu'à Alger, où elle fut quelque peu ébranlée par la faillite de deux familles associées, les Bacri et les Busnach, en 1805.

Dès les années 1780, quelques familles juives dominaient l'activité du port marocain d'Essaouira / Mogador, construit par décision du sultan à partir de 1764 pour canaliser à son profit les exportations vers l'Europe occidentale. Au début du XIXe siècle, elles conduisaient la quasi-totalité des échanges au départ des différents ports du Maroc. Les musulmans ne se consacraient guère qu'aux commerces intérieur et transsaharien, dans lesquels les juifs étaient au demeurant fortement impliqués. Nommés par édit, les « commerçants du sultan » installés dans les ports se voyaient octroyer le monopole de l'exportation de certains produits, peaux, amandes, huile, gomme, etc. Ils devaient en grande partie leur fortune à des prêts très importants consentis par le sultan, qu'ils remboursaient régulièrement, et qui tirait en outre profit de la taxation des produits à l'exportation.

Dans les ports marocains et ottomans, dès le XVIIIe siècle, certains juifs étaient placés sous la protection de la France, de l'Angleterre, de l'Autriche ou d'un autre État, en général italien. Au tournant des années 1800, la régence d'Alger confiait à Naftali Busnach la charge des relations diplomatiques avec l'Europe occidentale ; le pouvoir marocain investit des mêmes responsabilités Meïr Macnin, un « commerçant du sultan », en 1823. Au XIXe siècle les juifs *francos* des ports ottomans maîtrisaient souvent l'italien et le français. Ce monde élitaire

était l'une des composantes du milieu « levantin » qui regroupait surtout des Européens enracinés en terre ottomane, des chrétiens ottomans et quelques musulmans. Il était tourné vers l'Europe avant même que l'Alliance israélite universelle* n'ouvrît un réseau d'écoles juives francophones dans le monde musulman.

La Méditerranée, et au-delà l'Europe occidentale, ne sont pas le seul horizon des grands commerçants juifs du monde musulman. Les routes, les pôles de l'économie-monde de l'époque moderne sont multiples, et seule la lecture des sources européennes donne l'impression illusoire que les pays d'Islam sont tournés par leur activité marchande vers l'Europe occidentale : le commerce oriental de l'empire ottoman (avec l'Iran, le Yémen, l'Inde) et celui entre les différents ports ottomans sont l'un et l'autre plus importants que le commerce entre l'empire ottoman et l'Europe. L'activité des marchands juifs sur la route transsaharienne qui va de Tlemcen aux cités du Soudan nigérien est ébranlée par le massacre des juifs des oasis du Touat et du Gurara en 1492, avant de s'éteindre dans les décennies qui suivent. Dans l'empire ottoman, les juifs ne participent guère au commerce oriental. Mais à la fin de notre période, les routes commerciales entre le Proche-Orient et l'Inde donnent naissance à la formation d'une petite diaspora juive d'origine irakienne. Au XVIIIe siècle, les « Bagdadis », engagés dans le commerce de textiles et de perles, essaiment dans l'ouest de l'Inde (Surat, Bombay) en même temps que d'autres juifs d'origine iranienne ou ottomane ; à l'extrême fin du siècle ils s'installent à Calcutta. David, de la grande famille bagdadie des Sassoun, quitte Bagdad pour Bombay en 1832 ; au milieu du XIXe siècle la maison Sassoun a des filiales à Calcutta, Canton, Hong-Kong, Shanghai.

Pensons aussi à un axe sud-nord, entre l'empire ottoman et l'Europe orientale. Kïrk Yer / Kïrk Er, que les khans de Crimée abandonnent au début du XVIe siècle pour installer leur capitale à Baghtchesaray, voisine de quelques kilomètres, prend par la suite le nom de Tchufut Kale, le « château aux youpins ». La ville regarde vers la Pologne : les marchands karaïtes* (et secondairement, arméniens) y acheminent le poivre et les brocarts, reviennent chargés de fourrures, de textiles ou de cire, et c'est de Pologne que viennent les maîtres spirituels du karaïsme criméen. Tchufut Kale est une plaque tournante du commerce international, à proximité immédiate de la capitale et de la cour qu'elle approvisionne, tout comme le deviendra en Iran la Nouvelle-Jolfa, où Chah Abbas (1587-1629) installe autoritairement, à quelques kilomètres de sa capitale, Ispahan, des Arméniens du Caucase auxquels il confie le monopole du commerce de la soie.

La masse des juifs du monde musulman, naturellement, n'était pas partie prenante du grand commerce. On connaît les métiers que les juifs pratiquaient ordinairement par les sources européennes du XVIIIe et surtout du XIXe siècle. Au milieu du XIXe siècle les juifs du Maghreb étaient fréquemment bijoutiers, tailleurs, fripiers et colporteurs. Selon une enquête menée à la fin du siècle par l'Alliance israélite universelle* à Sefrou, au Maroc, sur 750 hommes adultes, on comptait environ 110 artisans du cuir, des métaux, du bois, du savon et du bâtiment ; 80 négociants et usuriers ; 30 « hommes sages » spécialisés dans l'enseignement et les fonctions religieuses ; 300 colporteurs ; 250 pauvres ou mendiants. Au Maghreb au XIXe siècle, ou à Shiraz en 1900, le colportage était une spécialisation professionnelle des juifs. Dans la Transoxiane à la veille de la conquête russe, les juifs étaient spécialisés dans la coiffure et la cordonnerie. Un autre profil professionnel récurrent, du Maroc à l'empire ottoman et à l'Iran, est celui de musicien, ou bien de chanteur, de danseur ou de bateleur.

Dans le monde ottoman, la prostitution homosexuelle de garçons juifs, documentée par des sources rabbiniques, turques et européennes des XVIe-XIXe siècles, est vraisemblablement liée à la pauvreté. Le Français Chardin, qui voyage en Iran dans les années 1660, souligne la misère des juifs. Un budget de 1771-1772 montre que les communautés d'Istanbul étaient endettées et que de nombreux fidèles n'avaient pas les moyens de payer la capitation. Les voyageurs européens au Maghreb au XVIIIe et au XIXe siècles notent à peu près systématiquement la misère des juifs. Le thème est récurrent pour ceux qui se rendent à Istanbul, Izmir ou Salonique au XIXe siècle, et revient inlassablement sous la plume des instituteurs de l'Alliance israélite universelle* à la fin du siècle. Faut-il déduire qu'il y eut sur la longue durée, entre le XVIe et le XIXe siècle, une paupérisation globale des sujets juifs du sultan ottoman ? On l'affirme parfois et on l'explique par la perte des fermes fiscales et des monopoles au profit de Grecs ou d'Arméniens. Mais comme on l'a vu celle-ci n'est pas générale, et d'autre part même à Istanbul ou Salonique où elle est incontestable elle n'a pas forcément eu un effet négatif décisif sur les niveaux de fortune dans l'ensemble de la société juive ; au vrai, la documentation ne permet pas de connaître ceux-ci.

## LE RAYONNEMENT INTELLECTUEL DU CENTRE PALESTINIEN AUX XVIe-XVIIe SIÈCLES

Au XVIe siècle, la population juive de Palestine ne dépassait pas 5 000 ou 10 000 âmes, mais le pays s'imposait comme le principal centre intellectuel juif dans le monde musulman et comme l'un des deux grands centres intellectuels juifs de Méditerranée, avec l'Italie. Le centre palestinien brillait d'un éclat sans précédent depuis le haut Moyen Âge. Le milieu de Safed, avec Joseph Caro (1488-1575), Moïse Cordovero (vers 1522-1570) ou Isaac Louria (1534-1572), était à la fois talmudiste et kabbaliste. Dans cette seule ville, on comptait une vingtaine d'écoles talmudiques (*yeshivot**). Des lettrés venus des horizons les plus divers s'y étaient installés et y avaient apporté leurs manuscrits : avant d'arriver à Safed en 1536, Caro, exilé du Portugal lors du baptême en masse de 1497, s'était établi dans les années 1510 en Égypte, puis en 1522 à Edirne, et plus tard toujours dans les Balkans, à Nicopolis et Salonique ; Louria, un Ashkénaze*, avait d'abord longuement séjourné en Égypte. Des presses hébraïques fonctionnèrent à Safed dans la seconde moitié du XVIe siècle, même si l'essentiel de la production intellectuelle locale était imprimé en Europe.

L'attente messianique mais aussi le problème soulevé par la présence de marranes* souhaitant retourner au judaïsme permettent d'expliquer qu'un rabbin de Safed, Jacob Berab, ait commencé en 1538 à ordonner des juges appelés à siéger à un Sanhédrin* restauré. Maïmonide n'avait-il pas estimé que le rétablissement de cette cour suprême serait un signe avant-coureur de la venue du Messie ? Seul le Sanhédrin* pouvait prononcer les peines de flagellation que certains marranes* réclamaient pour eux-mêmes à titre de pénitence. Mais les rabbins de Jérusalem, inquiets de l'ambition de ceux de Safed, firent échec au projet. Il reste que le rayonnement de Safed fut durable dans trois domaines décisifs : la codification de la *halakha**, le développement de la kabbale* et la fixation de la liturgie.

C'est à Safed que Joseph Caro acheva en 1558 le *Shulhan Arukh** (« La Table dressée »). Ce code complet du droit et de l'observance religieuse marque l'aboutissement d'un processus de codification de la *halakha** entamé au XIe siècle. Il s'agit d'un abrégé d'un ouvrage antérieur de Caro, le *Beyt Yosef* (« La Maison de Joseph »), lui-même un commentaire des *Arbaa Turim* (« Les Quatre colonnes ») de Jacob ben Asher (mort en 1340). Caro cherche l'accord des décisionnaires qui

l'ont précédé dans la codification de la *halakha**, Isaac Alfasi, Maïmonide et Asher ben Yehiel. Dans le *Beyt Yosef* comme dans le *Shulhan Arukh**, il reprend le plan en quatre parties des *Arbaa Turim* : prières, shabbat et fêtes ; règles alimentaires, deuil ; mariage, divorce ; cours de justice, réparations. En 1571, Moïse Isserlès acheva son adaptation du *Shulhan Arukh** : le rabbin de Cracovie y avait ajouté des gloses qui prenaient en compte l'enseignement de décisionnaires et certaines coutumes (*minhagim*) du monde ashkénaze*. Le *Shulhan Arukh** fut donc adopté non seulement par les Séfarades* mais aussi par les Ashkénazes* ; l'imprimerie facilita sa diffusion.

La kabbale* médiévale posait la distinction entre l'Infini (*eyn sof*) divin, transcendance absolue et inconnaissable, et les dix *sefirot,* structures d'émanation de la lumière divine et donc manifestations fondamentales de Dieu à partir desquelles le monde fut créé[1]. Elle enseignait que l'homme, parce qu'il est fait à l'image de Dieu (Genèse 1:27), c'est-à-dire de ses dix *sefirot,* peut agir sur celui-ci et contribuer à son bénéfice : l'accomplissement des commandements (*mitsvot**), notamment la prière faite avec l'intention du cœur (*kavvana*) qui vise à l'adhésion à Dieu, a pour but l'union des *sefirot* entre elles. La kabbale* connut à Safed des réélaborations décisives, notamment sous l'impulsion d'Isaac Louria, qu'en raison de son magistère on appela « le saint Lion » (*Ari ha-qadosh*). La réflexion de Louria se nourrit d'une question naturaliste : comment le monde peut-il exister à côté de l'Infini divin, comment se peut-il que ce dernier ne soit donc pas tout ? La réponse est que lors de la Création, la rétraction (*tsimtsum*) de l'Infini divin de lui-même a laissé un espace pour les mondes à venir, un espace si fortement irradié par la lumière divine que les récipients chargés de cette lumière se sont brisés, laissant le champ libre aux forces du mal. La Présence divine (*Shekhina*) est prisonnière du mal, exilée, de la même manière qu'Israël est en exil parmi les gentils* (*goyim**). Pour Louria, c'est par l'accomplissement des commandements qu'Israël doit élever les étincelles divines tombées lors de la brisure des vases, et les libérer des écorces du mal ; la restauration (*tiqqun*) de la structure divine originelle marquera donc la rédemption d'Israël, qui sera complète dans un avenir proche avec l'avènement du Messie. Le « saint Lion » de Safed n'écrivit rien ou presque et son enseignement fut d'abord jalousement gardé par ses disciples. La kabbale* lourianique connut une diffusion tardive, au milieu du XVII^e^ siècle, dans des versions italienne et palestinienne qui se développèrent en synergie.

1. Volonté primordiale, Pensée, Intelligence, Grandeur (ou Grâce), Rigueur, Beauté, Endurance, Majesté, Fondement, Royaume.

La croyance dans l'efficacité de la prière faite avec l'intention du cœur (*kavanna*) explique l'intérêt des kabbalistes de Safed pour la liturgie. Le rituel du shabbat fixé à Safed au XVIe siècle comprend notamment le *Lekha dodi* (« Viens, mon bien-aimé »), un cantique composé par Salomon Alqabetz et au chant duquel la synagogue accueille la princesse Shabbat[1]. La liturgie de Safed fut adoptée progressivement par la totalité du monde juif.

Au XVIIe siècle, Safed était en déclin, mais la Palestine restait un foyer intellectuel estimé. Le mouvement messianique qui ébranla le monde juif à partir de 1665 avait comme épicentre la Palestine. Le rabbin Sabbataï Tsevi (1626-1676) avait été frappé de mise au ban (*herem**) de la communauté d'Izmir, sa ville natale, pour avoir prononcé publiquement le Nom divin en 1648[2] ; il était alors parti pour Salonique, Istanbul, Le Caire et Jérusalem. En 1665, à Gaza, il se proclama Messie. Son nom, Sabbataï, désignait la planète Saturne, et celle-ci n'était-elle pas associée dans certains écrits kabbalistes au secret du Messie ? La mission de Sabbataï Tsevi était garantie par le témoignage de Nathan de Gaza (vers 1644-1680) : ce dernier fut donc son prophète, l'homme de Dieu qui avait foi en lui. Ceux qui suivaient le Messie s'appelaient les « croyants » (*maaminim*) : ils lui devaient une foi pure, que ne soutenaient ni les signes ni les miracles, et qui en retour assurait leur salut.

Les « actions étranges » (*maasim zarim*) se multiplièrent avec la proclamation messianique de 1665, surtout après le retour de Sabbataï Tsevi à Izmir à la fin de l'année. Le prophète invitait les juifs à s'incliner devant le Messie-Roi, dont la nature divine était soulignée, et qui signait des lettres par ces mots : « Je suis le Seigneur votre Dieu, Sabbataï Tsevi ». À Izmir, le Nom divin fut prononcé. Le shabbat fut profané et les jeûnes commémorant la chute de Jérusalem et la destruction du premier et du Second Temple (10 Tevet, 9 Av, 17 Tammouz) abolis en 1665-1666. Le Messie accomplissait en effet la Loi par la transgression de celle-ci.

En 1666, alors qu'il était à bord d'un navire cinglant vers Istanbul, Sabbataï Tsevi fut débarqué sur ordre des autorités ottomanes, que l'effervescence religieuse inquiétait. Il fut arrêté, emprisonné à Istanbul puis assigné à résidence aux Dardanelles. La même année, à la fête de Pessah*, il sacrifia un agneau pascal et le rôtit dans la graisse de ses rognons : il enfreignait ainsi non seulement l'interdiction de procéder à

1. Voir *supra*, p. 62.

2. Le Décalogue interdit la prononciation du nom de Dieu en vain ; avant la destruction du Temple en 70, seul le grand-prêtre prononçait le nom divin le jour de Kippour*. La prononciation du Nom est un signe précurseur de la reconstruction du Temple, donc un signe messianique.

des sacrifices en dehors du Temple, mais aussi une des règles alimentaires de la Torah*. Le mouvement messianique gagnait alors tout le monde juif, du Caire au Yémen et de l'Italie à Amsterdam et à la Pologne, et de toute part des émissaires rendaient visite à Sabbataï Tsevi. Celui-ci fut finalement conduit à Edirne pour comparaître devant de hauts dignitaires religieux et militaires de l'État ottoman. Invité à choisir entre la mort sous la torture et l'apostasie, il apostasia : le musulman Mehmed Efendi devint un courtisan sous surveillance au palais du sultan, avant d'en être chassé en 1672 pour avoir repris son activisme religieux.

L'apostasie provoqua la marginalisation des « croyants » : prises par certaines autorités rabbiniques, des décisions de mise au ban (*herem**) collective les frappèrent, et beaucoup de textes qu'ils avaient écrits furent alors détruits. Un bon nombre renièrent leur foi dans le Messie, tandis que d'autres suivirent son exemple et se convertirent à l'islam. Nathan de Gaza n'était ni de ceux-ci ni de ceux-là. Dans un isolement grandissant, il élabora, non sans tâtonnements, une théologie de l'apostasie. Parfois le prophète expliquait que le Messie avait dû s'identifier au mal pour combattre celui-ci : il s'était introduit dans le palais du sultan pour subjuguer le « royaume d'Ismaël », l'Islam. Nathan ne fit-il pas lui-même, au cours de son voyage en Italie en 1668, des processions autour du château Saint-Ange à Rome pour provoquer la chute d'Edom, la chrétienté ? Après tout, de prétendus messies comme Abraham Aboulafia au XIIIe siècle ou Shlomo Molkho au XVIe avaient cherché à rendre visite au pape. Après la mort de Sabbataï Tsevi en 1676, le sabbataïsme évolua vers un système trinitaire, associant le Saint Béni soit-Il, la Présence divine et le Messie, leur fils chéri. Abraham Cardozo (1627-1707), lui-même un marrane* revenu au judaïsme en terre ottomane, était embarrassé par les actes de transgression de la Loi, mais justifiait l'apostasie en soutenant que le Messie devait se faire marrane*.

La lutte conjuguée des autorités rabbiniques hostiles à Sabbataï Tsevi et des autorités ottomanes avait permis de contenir un mouvement messianique juif d'une ampleur sans précédent depuis l'apparition du christianisme. Certaines thématiques de la théologie sabbataïste, comme la divinisation du Messie, la justification par la foi et, après 1676, la sainte Trinité, invitent à des analogies avec le christianisme, et le sabbataïsme suscita le plus vif intérêt dans certains milieux millénaristes chrétiens d'Europe. Mais ses origines sont fondamentalement juives. Pour Gershom Scholem, la faveur de la kabbale* lourianique au milieu du XVIIe siècle et donc la réceptivité du monde juif à une théologie qui s'en inspirait furent absolument déterminantes. C'est dans les termes de la kabbale lourianique qu'aurait été justifié l'accom-

plissement de la Loi par sa transgression : Sabbataï Tsevi ne se contentait pas de délivrer les étincelles divines prisonnières des écorces du mal, mais il accomplissait aussi la restauration (*tiqqun*) de ces dernières, les élevant à la sainteté. Moshé Idel a souligné au contraire la diffusion limitée de la kabbale* lourianique, même à cette date tardive, et de surcroît dans des versions sans portée messianique, ajoutant que la Divinité qui se révélait à Sabbataï Tsevi avait peu en commun avec celle, extrêmement complexe et mécanique, de Louria : le rabbin d'Izmir était selon lui un adepte d'autres formulations de la kabbale*, plus anciennes puisqu'elles remontaient jusqu'à Abraham Aboulafia. D'autre part, Idel a attiré l'attention sur le facteur marrane*, relevant l'écho que l'annulation des *mitsvot** rencontrait dans des familles qui n'avaient pas respecté celles-ci pendant leur passé marrane*.

Quoi qu'il en soit, le mouvement sabbataïste avait montré le rayonnement intellectuel du centre palestinien dans le monde juif. La créativité des rabbins de Palestine dans les études halakhiques commença toutefois à décliner dès le XVIIe siècle, et le pays cessa d'être un centre kabbaliste important au XVIIIe. Mais pendant tous les siècles de l'époque moderne, et même au-delà, des fonds furent acheminés pour soutenir les synagogues et écoles talmudiques (*yeshivot**) de Palestine. Des rabbins envoyés par les communautés du pays demandaient cette aide matérielle aux juifs du monde entier ; souvent très respectés, ils contribuèrent à l'adoption des normes juridiques et liturgiques fixées en Palestine au XVIe siècle. L'homogénéisation des pratiques religieuses toucha des lieux aussi reculés que Boukhara, où elle fut imposée à partir de 1793 par un rabbin d'origine tétouanaise venu en émissaire de la communauté de Safed. Les normes juridiques et liturgiques fixées en Palestine au XVIe siècle furent remises en question par le judaïsme réformé* en Allemagne au XIXe siècle, mais elles restent celles du courant orthodoxe*, majoritaire dans le judaïsme d'aujourd'hui.

## LES FRONTIÈRES DES SOCIÉTÉS JUIVES

### *Remarques générales*

Avant la remise en cause progressive de la *dhimma** au XIXe siècle, seuls les juifs protégés par une puissance européenne dans l'empire ottoman ou au Maroc échappent légalement à celle-ci : ils ont le statut

de non-musulmans étrangers bénéficiant de l'immunité en pays musulman (sing. *musta'min*), ne paient donc pas la capitation et relèvent théoriquement des juridictions européennes. À cette exception près, tous les juifs sont des *dhimmi**. Mais l'application de la *dhimma** est variable selon les temps et les lieux. Comme l'a remarqué Bernard Lewis (*Juifs en terre d'Islam*), les mesures de discrimination sont dans l'ensemble moins poussées dans l'Empire ottoman qu'au Maroc et en Iran. Cette réalité est indéniable, et l'on peut ajouter le Yémen à ces deux derniers pays. Mais il faut avoir conscience, aussi, du caractère déformant de la nature des sources. Alors que pour l'empire ottoman on dispose de riches séries d'archives qui éclairent la réalité des rapports entre juifs et musulmans au quotidien, le Maroc, le Yémen ou l'Iran nous sont connus avant tout par des chroniques juives ou musulmanes qui livrent un récit forcément politique et s'attachent en priorité aux événements exceptionnels, c'est-à-dire aux explosions de violence contre les juifs, mais ne nous informent pas sur les périodes naturellement plus longues de relations apaisées.

Le régime de la *dhimma** fait des juifs et des chrétiens des groupes soumis collectivement au pouvoir musulman. Il est très vraisemblable toutefois que les juifs – et également les chrétiens – aient participé comme les musulmans à des réjouissances collectives de caractère politique, qu'ils aient par exemple décoré eux aussi leurs maisons après telle ou telle victoire du sultan ottoman. Mais surtout, les juifs font parfois, par des festivités qui leur sont propres, acte d'allégeance au pouvoir en place. Certaines communautés juives du monde musulman instituent, au lendemain d'une épreuve qu'elles ont traversée, une fête additionnelle de Pourim* ; cette pratique est du reste attestée aussi dans l'Europe chrétienne. À la manière de la fête qui commémore le 14 adar, par la lecture du Livre d'Esther, la menace d'extermination des juifs de tout l'empire perse et l'heureux retournement du sort avec la mise à mort de leurs ennemis, les Pourims* locaux sont marqués par la lecture d'un texte qui rappelle les malheurs subis par une communauté puis la délivrance de celle-ci ; ce texte peut être écrit sur un rouleau (*megilla*) et rédigé dans la trame narrative et le style du Livre d'Esther. Ainsi, le Pourim* du Caire célèbre les événements survenus au cours de la révolte du pacha d'Égypte contre Soliman le Magnifique en 1524 : les exactions commises dans le quartier juif sont présentées comme un projet d'extermination ourdi par le pacha, et le rétablissement de l'autorité ottomane comme le salut d'Israël. Le *Purim de los cristianos* conserve le souvenir des exactions contre les juifs de Fès et de Marrakech lors de la guerre de succession au trône du Maroc et de l'échec de l'expédition

portugaise dans le pays en 1578. Toujours au Maghreb, un Pourim de Tripoli commémore l'échec du siège de la ville par les forces tunisiennes en 1705, et un autre le rétablissement de la dynastie des pachas locaux en 1795 au terme de désordres dont les juifs eurent à souffrir. Les Pourims locaux ne sont pas une démonstration d'intégration ou de participation politique. Le pouvoir musulman n'en tire aucune légitimation. Les juifs affirment leur loyauté à la communauté des musulmans et au sultan régnant, peut-être aussi leur patriotisme urbain.

Les commmunautés juives et chrétiennes développent une autonomie judiciaire dans le cadre du régime de la *dhimma**, même si l'activité des tribunaux ecclésiastiques et rabbiniques n'est pas sanctionnée officiellement par le pouvoir musulman. Les tribunaux rabbiniques examinent avant tout des affaires religieuses, morales, ou relevant du droit familial, mais on les connaît mal, leurs décisions n'ayant pas été enregistrées. L'autonomie judiciaire des communautés juives n'est toutefois pas complète. Les affaires pénales relèvent de l'autorité politique, quelle que soit la religion des justiciables. Les cours de justice islamiques sous l'autorité des cadis ont une activité que l'on saisit surtout pour l'empire ottoman : elles y sont compétentes principalement pour les litiges concernant la propriété, en particulier les transactions immobilières, quelle que soit la religion des parties, et règlent les contestations relatives aux successions, de manière générale pour les musulmans, beaucoup plus rarement pour les juifs ou les chrétiens, qui relèvent en la matière, pour l'essentiel, de leurs tribunaux rabbiniques ou ecclésiastiques. Dans certains cas très exceptionnels, des femmes juives obtiennent le divorce par une procédure devant une cour islamique, contournant ainsi l'impossibilité de divorcer dans le cadre de la *halakha**, laquelle ne reconnaît que l'initiative du mari[1] ; cette démarche porte atteinte de manière spectaculaire aux prérogatives des tribunaux rabbiniques, mais il s'agit d'une exception qui confirme la règle de l'autonomie judiciaire, puisqu'elle est vraisemblablement le fait de femmes qui sont elles-mêmes en voie de conversion à l'islam.

Au Maroc, une ordonnance (*taqqana**) de 1603 punit de mise au ban (*herem**) de la communauté tout juif qui saisira la justice islamique. En l'absence de registres de cours de cadis pour le pays, il est difficile de savoir si cette mesure fut efficace. Mais dans l'empire ottoman les autorités religieuses juives ont été amenées à reconnaître l'autorité des

1. Le droit musulman envisage deux types de divorce – outre l'annulation du mariage, notamment pour impuissance sexuelle – : la répudiation de la femme à l'initiative du mari (*talaq*) ; la répudiation à la demande de la femme, qui renonce alors à sa dot (*khul'*).

cours islamiques. En 1543 un juge rabbinique et un dirigeant communautaire de Jérusalem s'engagent à ne procéder à aucun mariage sans l'autorisation expresse du cadi. Quelques années plus tôt, un juge rabbinique de Jérusalem était allé soumettre au cadi le cas Yusuf, un homme juif déjà marié et qui souhaitait en plus convoler avec 'Aziza, la fille de sa sœur ; le cadi avait jugé la demande de Yusuf conforme à la loi islamique et donné son accord au mariage[1].

### *Méditerranée orientale*

Dans l'histoire ottomane, les interventions des savants en sciences islamiques (ulémas) pour faire appliquer la *dhimma** avec rigueur sont relativement peu fréquentes, et pas forcément couronnées de succès. À aucun moment les juifs ne sont astreints à résider dans des quartiers particuliers. Comme dans le monde musulman médiéval, il y a des quartiers majoritairement juifs, mais des musulmans y résident aussi ; le regroupement spatial des demeures juives, comme d'ailleurs celui des demeures chrétiennes, tend à se renforcer au cours des siècles ottomans. Dans les bazars, les boutiques des commerçants et artisans non musulmans (chrétiens ou juifs) ne sont pas regroupées. Mais des couleurs distinctives rappellent la religion de chacun ; il semble que les juifs portent des turbans jaunes au XVIe siècle, avant d'arborer, comme les chrétiens, des turbans blancs rayés de bleu, et que le bleu et noir se généralise pour les *dhimmi** au début du XIXe siècle. Et pour marquer le statut de chacun dans la nudité des bains, des réglementations imposent, à Alep au XVIIIe siècle, aux hommes *dhimmi** de porter des serviettes distinctives au hammam, et aux femmes *dhimmi** de se baigner à des heures séparées ; à Jérusalem au XVIe siècle, les juifs doivent porter une petite cloche au hammam.

Les conversions de juifs à l'islam sont encouragées mais il n'y a pas trace de conversions forcées. Les conversions forcées de chrétiens sont quant à elles exceptionnelles. Elles sont attestées dans un contexte de troubles, notamment en Bulgarie. On sait d'autre part qu'aux XVe-XVIIe

1. Les noms sont transcrits à partir du document arabe publié par Amnon Cohen. « Yusuf » est l'équivalent de l'hébreu « Yosef ». «'Aziza » est un nom arabe sans équivalent hébreu. Des noms empruntés à d'autres langues que l'hébreu sont fréquemment donnés aux filles (noms arabes au Machrek et au Maghreb, berbères dans l'intérieur du Maghreb, anglais à Essaouira au début du XIXe siècle, turcs en Crimée…). Les garçons, eux, reçoivent à peu près toujours un nom hébreu, par lequel ils seront appelés à la lecture de la Torah. Cette opposition entre les onomastiques masculine et féminine est très répandue dans les sociétés juives à travers l'histoire.

siècles les autorités ottomanes arrachent périodiquement, dans les campagnes balkaniques principalement, des garçons chrétiens à leur famille, les islamisent de force, pour en faire des soldats ou pour les élever au palais et les promouvoir ensuite à de hautes fonctions dans l'État, jusqu'au grand-vizirat : le sultan s'approvisionne en hommes neufs qui doivent leur carrière à sa seule volonté et lui sont donc dévoués. La « cueillette » (*devshirme*) des garçons se déroule dans des territoires depuis longtemps pacifiés mais puise ses origines dans le butin de soldats ennemis sur lequel le sultan a fait main basse pendant la conquête. Mais aucun enfant juif n'est prélevé par *devshirme*. Outre qu'ils ne résident guère en milieu rural, les juifs ne forment pas un groupe soumis par les armes ou turbulent après la conquête. Ils sont donc épargnés par les rares conversions forcées de non-musulmans.

Les autorités ottomanes furent toutefois à l'origine d'un mouvement de conversion des juifs à l'islam en poussant Sabbataï Tsevi à abjurer le judaïsme en 1666. On appelle *dönme* (« convertis » en turc) les « croyants » qui à Salonique notamment suivirent son exemple. Ils ne se fondirent pas dans la masse des musulmans mais se subdivisèrent rapidement en groupes endogames au sein desquels se transmirent, outre l'islam, des croyances et des rites originaux dont le contenu et l'évolution sont très peu documentés. La dissolution des cadres communautaires, précipitée par l'émigration à Istanbul au lendemain du rattachement de Salonique à la Grèce (1912) et par la chute de l'empire ottoman, entraîna l'assimilation des *dönme* dans la nation turque et en général leur sécularisation ; dans la République turque jusqu'à nos jours, leur identité relève avant tout de la sphère privée.

### *Yémen*

L'agitation messianique avait gagné le Yémen dès 1666. Selon le chroniqueur musulman Ahmad al-Zaydi, les juifs se réjouissaient alors de ce que « l'ère des musulmans touchait à sa fin ». Aux yeux du pouvoir, le mouvement sabbataïste était une rébellion contre l'autorité de l'Islam ; il constituait donc un motif légal de nullité de la *dhimma** et entraînait la réduction des *dhimmi** en esclavage. Au vrai, la légalité de la présence juive dans le pays était contestée depuis des siècles et certains ulémas estimaient, contre l'opinion dominante, que l'ordre donné par le Prophète d'éliminer les juifs ne s'appliquait pas seulement au Hedjaz mais à toute la péninsule Arabique. Une vague de persécutions s'ouvrit en 1667. Elle fut d'abord marquée par la mise

à mort du principal prédicateur sabbataïste, l'assignation du chef de la communauté (*nagid**) de Sanaa à résidence dans l'île Kamaran, en mer Rouge, et des spoliations de propriétés. Elle culmina avec la destruction de synagogues à Sanaa à partir de 1676 et l'expulsion des juifs de nombreux centres urbains et ruraux vers la ville méridionale de Mawza' en 1679. L'exil à Mawza' fit de nombreuses victimes et entraîna des conversions à l'islam, mais la mesure n'atteignit pas l'objectif visé, qui était selon toute vraisemblance de provoquer l'émigration des juifs à partir du port voisin de Mokha. Les juifs rentrèrent dès 1680 à Sanaa mais durent s'installer dans un quartier exclusivement juif à l'extérieur de la ville ; ce quartier fut flanqué d'un mur d'enceinte au début du XIXe siècle. Ils ne purent jamais arborer à nouveau les turbans qui leur avaient été retirés en 1667. La tâche de nettoyer les rues du fumier des chevaux leur fut spécifiquement réservée, peut-être dès la fin du XVIIe siècle, au plus tard en tout cas à partir du début du XIXe siècle ; jusqu'à l'émigration en Israël de 1949-1950 elle était confiée à un groupe de parias qui n'étaient pas appelés, dans les synagogues, à la lecture de la Torah*. Ainsi, les années 1660 et 1670 marquent un tournant dans l'histoire du judaïsme yéménite, un déclin durable de la position sociale des juifs précipité par le mouvement sabbataïste.

### *Maghreb*

L'agitation messianique avait touché le Maroc dès 1665 mais elle ne semble pas avoir entraîné un mouvement notable de conversion à l'islam, ni aggravé l'exclusion des juifs. En fait, les deux phénomènes sont plus anciens. En 1437-1438, la découverte miraculeuse, au Vieux-Fès, de la tombe et du corps intact d'Idris, le saint fondateur de la ville, à l'intérieur du quartier juif, puis celle de vin dans des mosquées, s'accompagnèrent de violences contre les juifs et finalement de leur expulsion vers un quartier séparé et fermé de la nouvelle ville, à proximité du palais et des garnisons, mais loin du centre économique. On appela peu à peu « mellah* » le quartier juif, du nom de l'oued qui passait par là, et par extension les quartiers analogues des autres villes du Maroc. En effet, les juifs furent également assignés à résidence dans un quartier séparé à Marrakech à partir de 1553-1562, au lendemain de l'installation de la dynastie saadienne dans la ville, et à Meknès à partir de 1662, peu après que Moulay Isma'il eut décidé d'y établir sa résidence permanente : les sultans donnaient des gages de légitimité religieuse

en séparant musulmans et *dhimmi** dans l'espace de leur capitale. Les quartiers juifs de Tétouan et de plusieurs villes côtières, ainsi que les mellahs* de Fès, Marrakech et Meknès, furent mis à sac pendant le bref règne de Moulay Yazid (1790-1792) : le sultan dont l'autorité était contestée au sein de la dynastie elle-même avait besoin de se concilier les faveurs de la troupe et l'autorisa au pillage. Le sultan Moulay Sliman, qui était réceptif au fondamentalisme wahhabite prêché depuis les déserts de l'Arabie, fit transférer la population juive dans des mellahs* à Tétouan, Salé, Rabat et Essaouira en 1807-1808. Au début du XIXe siècle, au Maroc, la *dhimma** était appliquée avec rigueur. Il arrivait qu'une claque fût donnée sur la nuque ou le front du juif lors du versement de la capitation. En ville, les juifs devaient porter un burnous noir et ceux qui s'habillaient à l'européenne s'exposaient à une amende assortie de coups de canne. Ils avaient à retirer leurs chaussures en passant à proximité d'une mosquée ou d'un sanctuaire, et dans certaines villes partout à l'extérieur du mellah*. Des expressions proverbiales, ou qui tenaient du lieu commun, les comparaient aux femmes.

Chacun des transferts des juifs vers les nouveaux quartiers s'était accompagné de la conversion à l'islam de ceux qui ne souhaitaient pas abandonner leur demeure. À Fès, le groupe des nouveaux musulmans d'origine juive (*bildiyyin*) remonte aux massacres de 1276, mais de nombreux juifs convertis s'y agrègent en 1437-1438. Les *bildiyyin* vivent à partir de cette date dans l'ancien quartier juif du Vieux-Fès, et leur endogamie est forte. Les chroniques parlent, du XVe au XVIIIe siècle, de l'opposition entre eux et les chérifs, ou descendants du Prophète, pour la domination des souks, l'obtention des charges religieuses ou l'accès à la cour. Une littérature polémique vante les mérites des uns et des autres. Un pamphlétaire d'origine néo-musulmane se dit fier de descendre des Enfants d'Israël et défend, dans la tradition des Iraniens de l'époque abbasside, la supériorité des non-Arabes sur les Arabes. Un autre se rattache au Prophète par l'ascendance commune à Abraham. Mais face au principe, si fortement ancré dans l'islam marocain depuis la fin du Moyen Âge, selon lequel la sainteté ne peut se révéler que dans la lignée du Prophète, les *bildiyyin* ont surtout défendu la valeur par les œuvres et le strict respect de l'observance religieuse.

Il est donc douteux que les *bildiyyin* aient longtemps pratiqué un crypto-judaïsme. Leur identité n'est pas révélatrice d'un partage culturel, encore moins d'une symbiose. Les pèlerinages des juifs et des musulmans aux mêmes tombes de saints, attestés au Maroc à partir du XVIIIe siècle, ne sont pas non plus révélateurs d'un dépassement de la différence des religions. Ni les juifs ni les musulmans ne disent vénérer

des saints d'une autre religion que la leur. Les juifs tiennent toutes les tombes qu'ils visitent pour celles de juifs. Les musulmans ont une position quelque peu différente. Largement majoritaires dans la société, ils ne se sentent pas menacés dans leur identité en réclamant l'intercession de morts qu'ils reconnaissent comme juifs ; ils s'adressent à eux en tant que thaumaturges, leur présentent une requête précise, la guérison notamment, sans admettre leur sainteté. Ce qui est en cause aux yeux des musulmans est la familiarité des juifs, comme d'ailleurs celle des Noirs ou des femmes, avec le surnaturel, leur proximité avec les éléments primordiaux (eau, terre, feu) et non pas du tout leur possible valeur religieuse.

Dans beaucoup de villes marocaines, dans les régences d'Alger ou celle de Tunis, il n'y avait pas de quartier juif fermé, mais le regroupement spatial de la population juive était encore plus poussé qu'en Méditerranée orientale. À Alger, la frontière entre juifs, musulmans locaux et membres des élites militaires turques était soulignée jusque dans la manière de procéder aux exécutions capitales : le bourreau brûlait vifs les suppliciés juifs. Le quotidien des relations judéo-musulmanes est mal connu pour l'intérieur du Maghreb, mais on sait par des sources françaises que peu après la prise d'Alger (1830) des juifs se déplaçaient à cheval, armés de carabines, dans les campagnes de l'est algérien ; on ne peut pour autant pas en conclure que l'infériorité collective des juifs était moins marquée en milieu tribal qu'en ville. Dans l'ensemble, la frontière entre musulmans et *dhimmi** était soulignée plus nettement dans les régences du Maghreb que dans le reste du monde ottoman.

### *Iran*

La société iranienne bascula dans le chiisme après l'avènement de la dynastie safavide en 1501. La révolution religieuse imposée d'en haut renforça l'exclusion des juifs, comme d'ailleurs celle des autres communautés non musulmanes, chrétiennes ou zoroastrienne, le chiisme iranien tenant les non-musulmans pour impurs. Des ulémas dégagèrent les multiples conséquences pratiques de cette impureté : à leurs yeux les juifs ne pouvaient pas entrer dans les boulangeries ou acheter des fruits frais. Au XIXe siècle encore, l'interdiction de sortir par temps de pluie était appliquée ; on estimait en effet que les juifs souillaient l'eau.

L'histoire de l'Iran connaît, du XVIIe au XIXe siècle, plusieurs vagues de conversion forcée de non-musulmans. Les persécutions de 1619-

1621 touchèrent les juifs d'Ispahan et les Arméniens d'Ispahan et du faubourg de la Nouvelle-Jolfa. La Torah* fut jetée dans la rivière qui coule entre la capitale et son faubourg et les juifs durent manger du chameau bouilli dans du lait en signe d'abjuration. Dans les années 1650, des zoroastriens furent expulsés d'Ispahan, et des Arméniens qui y résidaient chassés vers la Nouvelle-Jolfa. Un nombre très important de juifs furent convertis de force dans la capitale et d'autres villes, notamment Hamadan, entre 1656 et 1662. Des conversions forcées touchèrent les juifs de Kashan et d'autres villes en 1729-1730, dans le contexte des troubles liés à la chute des Safavides.

En 1839, la fête chiite de *'ashura* tomba le 26 mars, cinq jours après le début de l'année iranienne à l'équinoxe de printemps. Dans tout l'Iran, on célébrait dans les larmes et les flagellations le martyre de l'imam Husayn, percé par les flèches omeyyades en 680. L'attaque du quartier juif par les habitants de Mashad, où reposait, depuis 818, l'imam al-Rida, donna une sacralité supplémentaire au jour le plus saint de l'année chiite dans la ville la plus sainte de l'islam iranien. Elle mit fin à une présence juive qui avait commencé un peu moins d'un siècle plus tôt, quand en 1746 Nadir Chah, un souverain favorable au sunnisme, avait installé autoritairement dans la ville des juifs de Qazvin. Certains juifs fuirent vers Hérat, Merv ou Samarcande ; d'autres se convertirent. Partout ailleurs, à Ispahan, Hamadan ou Kashan, les convertis avaient pu revenir au judaïsme au terme de la persécution, au bout de quelques mois ou tout au plus de quelques années. Mais le judaïsme ne resurgit pas au grand jour à Mashad avant la fin du XIXe siècle.

Pour favoriser la diffusion de l'islam, Chah Abbas (1587-1629) avait ordonné d'attribuer la totalité de l'héritage aux convertis, au détriment de leurs frères, sœurs et collatéraux, jusqu'au septième degré de parenté. Encouragées par les autorités, les conversions à répétition provoquèrent des mouvements d'émigration vers l'Inde et l'Asie centrale, et expliquent vraisemblablement la faiblesse numérique du judaïsme iranien, qui ne comptait pas vingt mille âmes au milieu du XIXe siècle. Mais parfois, les nouveaux-musulmans ne s'assimilaient pas. On a souvent rapproché le crypto-judaïsme que les convertis pratiquaient le temps de la persécution avant de revenir au judaïsme, ou plus longtemps pour ceux qui restaient musulmans, de la dissimulation (*taqiyya*) que le chiisme, parti d'opposants et religion de martyrs, recommande à ses fidèles dans les temps difficiles. Une élégie en judéo-persan composée à Ispahan par un contemporain de la persécution de 1656-1662 montre en tout cas que la dissimulation était revendiquée :

> « Quoique nous soyons extérieurement musulmans, dans notre cœur nous sommes juifs ; certainement nous ne ressemblons pas aux musulmans. Nous faisons tous voir l'islam extérieurement, nous ne tremblons pas devant le jeûne [du ramadan] ; nous trafiquons tous de la foi quand nous agissons comme si nous étions des musulmans [...] Coupe sur coupe, je bois du poison de la main de l'islam. Puissé-je, coupe sur coupe, boire du vin de la main du judaïsme ! "

Dans un excursus de sa chronique versifiée en judéo-persan, le *Livre du Converti de force* (*Ketab-e Anusi,* 1662), Babai b. Lutf fait l'éloge de Shiraz et chante ses poètes, Sa'di (XIIIe siècle) et Hofez (XIVe siècle), dont les noms sont parmi les plus grands de la littérature persane. Mais les lettrés juifs n'assumaient pas le patrimoine littéraire iranien dans les seules périodes où la frontière entre eux et les musulmans était transgressée par les conversions forcées. À diverses époques, ils transcrivaient en caractères hébraïques les poèmes de Sa'di, de Hofez, ou d'autres. À côté de la production en hébreu imperméable aux influences littéraires persanes, la littérature judéo-persane qui fleurit en Iran et en Transoxiane du XIVe au XIXe siècle reprend non seulement les moules de la littérature persane, mais aussi certains de ses motifs. Dans ses adaptations bibliques en judéo-persan, comme le *Livre de Moïse* (*Musa-nameh,* 1327) et le *Livre de la Genèse* (*Bereshit-nameh,* 1359), Shahin, le poète de Shiraz, amplifie le récit et héroïse ses personnages, à la manière de la grande épopée iranienne, le *Livre des rois* (*Shah-nameh*) composé par Ferdausi autour de l'an mil. L'influence de la mystique musulmane est perceptible dans l'adaptation du traité de la Mishna* *Les Maximes des Pères* (*Pirqé Avot**) qu'Emrani (1454-1536), le poète installé à Kashan, donne sous le nom de *Livre du trésor* (*Ganj-nameh*). Dans le *Livre de la Genèse,* Shahin fait d'Abraham le bâtisseur de la Ka'ba, comme en islam. Dans le *Livre du Converti de force*, Babai b. Lutf invoque le « Dieu des fourmis, des serpents et des djinns » ; on sait que ces derniers sont mentionnés par le Coran, mais étrangers au judaïsme.

## MYTHE SÉFARADE*, MYTHE OTTOMAN

On ne le répétera pas assez, l'immigration séfarade* n'est qu'un mouvement de population parmi d'autres : des migrations ont entraîné à tous les siècles de l'époque moderne une certaine redistribution du peuplement juif dans le monde musulman, aussi bien à l'échelle intra-

régionale qu'à l'échelle interrégionale. Dans l'intérieur du Maghreb, des communautés apparurent, comme celle d'Illigh, dans le sud-ouest marocain, au début du XVII^e^ siècle, du fait de l'installation de juifs d'Ifrane, dans l'anti-Atlas occidental ; d'autres disparurent, ainsi celle du Dila, dans le moyen Atlas, dont les membres émigrèrent à Fès en 1663. Ce ne sont là que deux exemples parmi beaucoup d'autres.

L'immigration séfarade* fut pour ainsi dire nulle en Irak, en Iran, en Asie centrale ou au Yémen. Elle eut un impact socioculturel décisif dans certaines aires géographiques du monde musulman méditerranéen, les Balkans notamment, mais les effectifs de migrants étaient au total faibles. Un mythe séfarade* s'est pourtant formé dans l'historiographie juive du XVI^e^ siècle, le mythe d'un peuple immense de proscrits, avec ses figures héroïques, doña Gracia ou Joseph Nasi. L'identification ultérieure de la plus grande partie des juifs du monde musulman méditerranéen aux Séfarades* a favorisé la pérennité de ce mythe.

Le mythe séfarade* s'est développé en synergie avec un autre mythe, appelé lui aussi à une longue postérité, celui de la bienveillance particulière des Ottomans envers les juifs. Aujourd'hui encore, en Turquie, ce mythe fonctionne, dans la mémoire collective des juifs, comme une proclamation de citoyenneté et d'intégration dans l'État-nation ; dans l'identité nationale, comme la preuve de la grandeur d'âme des Turcs ; et pour nombre de musulmans, comme l'évidence de la tolérance consubstantielle à l'islam. Mais ce mythe est né aux XV^e^-XVI^e^ siècles, simultanément en milieu juif et en milieu chrétien. Les Européens n'imaginaient pas que le Turc pût ne pas être bien disposé envers les juifs et leur argent. Pour les juifs, Dieu punissait la Chrétienté en faisant déferler la conquête ottomane ; l'ottomanophilie de Capsali avait pour fonction de donner sens à l'histoire et réconfort aux enfants exilés d'Israël. Pourtant, rien dans les sources ne permet de dire que les Ottomans étaient favorables à une immigration séfarade* qui se faisait de toute façon indépendamment de leur volonté ; on trouve d'autre part des attestations, à différentes époques, de l'émigration de sujets juifs du sultan en terre chrétienne – preuve, s'il en était besoin, que l'empire ottoman n'était pas nécessairement pour les juifs une terre d'asile face à une Europe hostile. Au vrai, l'attitude des Ottomans envers les non-musulmans fut marquée par un certain raidissement dans le troisième quart du XVII^e^ siècle. Le prosélytisme religieux explique l'islamisation du quartier romaniote d'Eminönü après l'incendie d'Istanbul en 1660, mais aussi la réaction des autorités au mouvement messianique en 1666. En poussant Sabbataï Tsevi à abjurer le judaïsme, elles furent aussi à l'origine de la conversion de certains de ses adeptes ; le fait

qu'elles aient atteint leur objectif n'entama en rien le mythe de leur bienveillance naturelle envers les juifs, puisqu'elles contribuèrent à marginaliser les « croyants » et ouvrirent la voie à la reconquête des communautés par leurs opposants au sein de la société juive. L'attitude des Ottomans présente d'ailleurs, dans ces années, de très fortes analogies avec celle d'autres pouvoirs musulmans. De nombreux juifs furent convertis de force en Iran en 1656-1662, et un mellah* fondé à Meknès en 1662. Au Yémen, la *dhimma** fut remise en cause en 1667, et si les mesures d'expulsion générale prises en 1679 échouèrent finalement, les juifs ne purent jamais se réinstaller à l'intérieur de Sanaa.

Tout comme leur opposé, les mesures de protection des Juifs, les mesures violentes pouvaient être pourvoyeuses de légitimité religieuse : les pouvoirs qui les prenaient ne suivaient-ils pas l'exemple de Muhammad, lequel avait anéanti la présence juive à Médine entre 624 et 627 ? Mais elles étaient exceptionnelles. Pour les juifs, dans la banalité du quotidien, les relations avec les musulmans étaient paisibles, ce qui ne signifie évidemment pas qu'elles étaient égalitaires ou que les deux groupes vivaient en symbiose ; elles étaient certainement limitées, et moins fondamentales pour les destinées individuelles que les relations au sein de la société juive. Ces règles générales n'étaient bouleversées que par le passage à l'islam, moins rare qu'on ne le pense, à titre individuel ou même collectif. L'exemple donné par l'apostasie d'Edirne d'une part, et de l'autre les déplacements de juifs et les conversions forcées au Maroc et en Iran, provoquèrent en effet l'éclosion de groupes néo-musulmans, et qui pouvaient judaïser, de façon assez comparable aux marranes* d'Europe occidentale.