

Israël face à lui-même : Judaïsme occidental et judaïsme ottoman (XIX^e — XX^e siècles)

par Esther Benbassa

Israël face aux nations ?

IL est fréquent qu'on s'interroge sur l'attitude des nations vis-à-vis d'Israël. Les raisons du caractère unilatéral de cette interrogation résident, entre autres, et particulièrement, dans la nature des rapports qui s'instaurèrent entre Juifs et non-Juifs en Diaspora jusqu'à une période récente. Le simple fait de soulever la question du regard juif sur les nations renvoie aux changements intervenus dans le cours de l'histoire juive dès la première moitié du XX^e siècle, et qui affectèrent progressivement ces rapports.

Par ailleurs, un questionnement de ce type n'est pas caractéristique de l'approche de la seule histoire juive : il s'applique aussi bien à celle d'autres groupes ethniques ou religieux¹. De fait, dans le cas d'une « société plurielle »² comme le fut celle de l'Empire ottoman, on peut légitimement recourir à la métaphore du jeu de miroirs pour désigner la perception que les uns avaient des autres et ne pas se contenter d'une confrontation simpliste d'Israël et des nations.

Le regard porté par les Juifs sur les nations doit être d'emblée défini comme complexe. Il paraît difficile de le dissocier d'autres regards qui interfèrent avec lui. Dans le cas présent, il sera nécessaire de prendre en compte l'intériorisation par les Juifs des regards d'autrui, avec ses conséquences sur la façon dont ils perçurent autrui et dont ils se perçurent eux-mêmes.

Par ailleurs, les conditions fixant les règles de cohabitation entre Juifs et non-Juifs ne furent pas sans effet. Ces conditions elles-mêmes varièrent dans le temps et dans l'espace, ce qui invite à situer très précisément les regards et les images dont on parle. On sera en fait amené à prendre en compte la relative hétérogénéité d'Israël lui-même et la multiplicité des regards portés par ses diverses composantes.

Pour en venir au cas qui nous occupe, il convient dès l'abord de noter qu'organisé dans le cadre de la *dhimma*³ jusqu'au XIX^e siècle⁴, le judaïsme ottoman ne pouvait considérer du même œil le pouvoir central et les divers groupes ethniques et religieux du pays. Ces derniers, à leur tour, percevaient les Juifs de différentes manières.

Ces images subissaient les contrecoups des évolutions politiques, sociales et économiques du pays dans son ensemble et de ses diverses communautés (dans leurs rapports avec le pouvoir et les unes avec les autres). Les stratégies adoptées dans ce contexte évolutif contribuaient à façonner des images relativement mobiles.

De même, l'idée que le judaïsme ottoman eut de lui-même ne fut certes pas statique : elle fut tributaire de la conjoncture générale dans l'Empire, tout en ayant elle-même sa propre dynamique. Par ailleurs, les images projetées, à partir du XIX^e siècle, par le judaïsme occidental sur le judaïsme en terre d'Islam, et en l'occurrence sur le judaïsme ottoman, contribuèrent sans doute à la modifier.

Reste enfin, inversement, le regard porté par les Juifs ottomans sur le judaïsme occidental, surtout à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Ce regard, qui se doubla à certaines périodes de réponses à l'intervention étrangère dans les affaires communautaires, n'était point le même dans toutes les couches du judaïsme ottoman ni dans tous les centres juifs de l'Empire.

Juifs d'Occident et Juifs d'Orient — Préliminaires

Il est vrai que le judaïsme occidental ne peut pas être lui-même abordé comme une entité homogène. En effet, ce furent en son sein divers groupes d'opinion qui se tournèrent vers le judaïsme ottoman, et en général vers le judaïsme en terre d'Islam, l'attitude respective de chacun de ces groupes étant liée à ses références idéologiques, aux objectifs poursuivis sur le terrain et à la nature de l'action entreprise. Il reste qu'ensemble, ils constituaient ce qu'il est convenu d'appeler le judaïsme occidental. La place que ce dernier commença d'occuper là où il se trouvait implanté, la perception qu'il avait de lui-même, son expérience de l'émancipation (entamée au XVIII^e siècle), son profil socio-économique contribuèrent largement à modeler le regard que ses notables, ses dirigeants et ses institutions philanthropiques ou politiques portèrent sur les communautés juives en terre d'Islam.

Le judaïsme français, le premier à avoir été émancipé et à avoir reçu la totalité des droits civils et politiques (1790-1791), joua un rôle indéniable dans la solidarité juive internationale dès la première moitié du XIX^e siècle, et pas uniquement dans ses interventions en direction du judaïsme en terre d'Islam. Même si cette mobilisation en faveur des communautés juives étrangères ne répondait pas toujours à une simple exigence de solidarité, elle allait néanmoins se développer et même s'institutionnaliser⁵. Ce type de démarche allait gagner d'autres pays européens tout au long du XIX^e siècle, au fur et à mesure que l'émancipation des Juifs devenait une réalité⁶.

Les dénominations « judaïsme en terre d'Islam » ou « judaïsme oriental » gomment aussi la diversité des réalités locales. L'idée globalisante et non

neutre d'« Orient », fabriquée par l'« Occident »⁷, fait en réalité obstacle à une approche non idéologique de l'histoire des communautés « orientales », et parmi elles des communautés juives. Le judaïsme en question, constitué d'entités géographiques, culturelles et historiques distinctes, est tout aussi improprement désigné sous l'appellation certes commode de judaïsme « sépharade ».

Ce type d'approche ne resta pas sans effet sur la perception que les uns eurent des autres. En fait, au XIX^e siècle, les deux partenaires en présence n'étaient plus, à proprement parler, de condition égale. Le partenaire « nanti » était le judaïsme d'Occident. Les Juifs « orientaux », qui bénéficiaient de sa sollicitude et de son intérêt, ne pouvaient certes prétendre à un statut similaire (ni dans l'imaginaire, ni dans la réalité).

Un rapport de forces analogue peut aujourd'hui être observé dans l'Etat d'Israël. Mais, cette fois, le judaïsme « occidental » (achkénaze) dont on parle n'est plus celui de l'Europe de l'Ouest mais plutôt celui de l'Europe centrale et orientale. L'implantation géographique du mouvement sioniste à ses débuts, l'origine et la langue de ses fondateurs, puis des fondateurs de l'Etat lui-même expliquent en partie ce phénomène.

Quoi qu'il en soit des incidences proprement politiques d'une telle situation, il n'est pas inutile de noter qu'en Israël même, les Juifs originaires des pays islamiques sont désignés comme membres des « *edot hamizrah* » (« communautés d'Orient »)⁸. Or, les Juifs ainsi désignés viennent tant de l'Occident musulman que de cet Orient presque « sans frontières » dont Israël fait lui-même théoriquement partie. L'expression utilisée, outre qu'elle est simplificatrice, semble aussi idéologiquement connotée.

..

La perception que les Juifs français ou leurs institutions, comme le Consistoire ou, plus tard, l'Alliance Israélite Universelle⁷ (désormais, en abréviation, l'Alliance), pouvaient avoir des « Israélites d'Orient » (ou des « Israélites d'Afrique »), au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, n'était pas moins idéologique¹⁰, encore qu'il ne s'agisse point de la même idéologie.

Pour le judaïsme européen, le judaïsme d'Orient¹¹ était-il géographiquement localisé avec précision ? Le terme d'« Orient » n'était pas lui-même très clairement défini. En Occident, il ne désigna pas les mêmes régions à toutes les époques¹². La terminologie utilisée en France (Orient, Levant, Proche-Orient) n'était pas toujours très précise (elle ne l'est pas devenue davantage depuis, notamment avec l'emprunt du terme anglo-saxon de « Moyen-Orient »)¹³. Il reste que lorsque l'on évoque « la question d'Orient » avant 1914, c'est bien de l'Empire ottoman que l'on parle.

Seul un examen scrupuleux de la presse et des documents émanant de diverses institutions juives permettrait de saisir l'extension de l'aire couverte par le judaïsme d'Orient : il conviendrait notamment de relever méthodiquement les termes utilisés pour désigner le judaïsme en terre d'Islam dans le cadre d'une analyse du discours tenu sur ces communautés¹³. Il reste que le judaïsme ottoman était bien partie intégrante de ce judaïsme « oriental ».

Diversité et « occidentalité » du judaïsme ottoman

Quoi qu'il en soit, le judaïsme ottoman ne peut lui-même être présenté comme une entité homogène.

Les modifications de frontières que connut l'Empire surtout à partir du XIX^e siècle ne furent pas sans incidence sur la composition des populations juives ottomanes. Ainsi, la création de la Grande Bulgarie, à la suite du traité de San Stefano (3 mars 1878), sépara une partie du judaïsme sépharade¹⁵ de ce qu'on peut appeler la seconde mère-patrie des Juifs d'Espagne (après l'expulsion de 1492 et les vagues successives d'immigrants espagnols Juifs ou marranes à la recherche d'une terre d'asile). De même, Salonique, « une cité et une mère pour Israël »¹⁶, occupée à la fin de 1912 par l'armée grecque, fut coupée de l'Empire. De fait, les guerres balkaniques (1912-1913), en faisant fluctuer les frontières et en déstabilisant un peu plus le régime, contribuèrent à modifier notamment la configuration de la composante sépharade du judaïsme ottoman.

En fait, avant la Première Guerre mondiale, on doit distinguer d'abord entre les deux grandes composantes du judaïsme ottoman, l'une originaire de la péninsule ibérique et l'autre arabophone (« *mustariba* »¹⁷), implantée dans les provinces arabes de l'Empire (sans oublier les populations juives arabophones des régions d'Afrique du Nord qui furent sous domination ottomane avant la colonisation par les puissances européennes, aux XIX^e et XX^e siècles). A quoi il convient d'ajouter les Juifs achkénazes¹⁸, les Karaites¹⁹, les Juifs kurdes de langue arméénienne.

Par ailleurs, un Juif « ottoman » (résidant dans l'Empire) pouvait être parfois de nationalité étrangère. Ces Juifs « étrangers », pour la plupart originaires d'Italie, mais de souche ibérique (les *Francos*²⁰), qui s'installèrent dans l'Empire dès la fin du XVII^e siècle pour des raisons commerciales, dépendaient de la juridiction des autorités consulaires de leur pays, bénéficiaient des privilèges des Capitulations²¹ et d'une certaine autonomie par rapport aux communautés juives proprement ottomanes.

Le démembrement de l'Empire ottoman qui suivit la Première Guerre mondiale et le partage des provinces arabes entre les différentes puissances alliées, puis l'avènement de la République turque (1923) réduisirent le judaïsme ottoman à ce qu'on appellerait désormais le judaïsme turc.

La mise au point à laquelle nous venons de procéder, aussi schématique soit-elle, témoigne de la diversité du judaïsme implanté en terre d'Islam, et plus particulièrement du judaïsme ottoman, qui n'en est qu'une composante. Elle n'aura pas été inutile, si l'on en croit Philippe Ariès dans *Le temps de l'histoire*: « A une civilisation qui élimine les différences, l'Histoire doit restituer le sens perdu des particularités. »²²

En tout état de cause, cette diversité ne fut pas toujours reflétée par la perception que le judaïsme d'Occident eut du judaïsme « oriental ».

Ainsi, les Juifs émancipés d'Europe semblèrent en fait oublier que la composante sépharade du judaïsme ottoman (la plus importante après la composante arabophone) était elle-même d'origine « occidentale ». Au moins jusqu'au XVII^e siècle (sinon plus tard), ces Juifs venus de la péninsule ibérique et leurs descendants avaient développé une activité intellectuelle intense²³. Ils avaient dominé culturellement et assimilé les Juifs romaniotes (byzantins) qu'ils avaient trouvés à leur arrivée dans les grands centres urbains de l'Empire comme Istanbul et Edirne (Andrinople)²⁴.

Les facteurs qui, par la suite, freinèrent le développement intellectuel et économique du judaïsme ottoman, jusqu'à inciter le judaïsme occidental à se charger de sa « régénération », n'ont pas encore été assez nettement élucidés. Il importe surtout de noter ici que l'idée que la philanthropie juive occidentale au XIX^e siècle se faisait du judaïsme « oriental » n'était pas très différente de celle que le monde non-juif européen se faisait de ses Juifs avant l'émancipation. En effet, en France, la société des Lumières avait commencé à manifester son intérêt pour les Juifs en signalant leur retard par rapport au reste de la population et en insistant sur la nécessité d'une « régénération »²⁵.

Celle-ci visait, par une série de réformes, à rendre les Juifs « meilleurs » de façon à leur permettre de s'intégrer dans la société européenne. Au nombre de ces réformes, figuraient des changements dans leurs activités économiques, dans leur mode de vie et dans leur organisation communautaire. L'idée même de « régénération » supposait un état de dégénérescence préalable, par rapport au modèle valorisé de la société ambiante. Cette « corruption morale » était d'ailleurs attribuée aux persécutions que les Chrétiens avaient fait subir aux Juifs. Il s'agissait désormais de transformer le Juif en un citoyen « utile ».

La mission « régénératrice » des Juifs d'Occident

Les dirigeants communautaires juifs reprirent à leur compte ce discours de la « régénération », à quelques nuances près²⁶. Se jugeant eux-mêmes déjà émancipés, ils cherchèrent les moyens propres à transformer leurs coreligionnaires en membres à part entière de sociétés qui avaient en principe accepté leur fusion avec le reste de la population.

Un discours similaire allait être tenu sur le judaïsme d'Orient et sur celui d'Afrique du Nord. A cet égard, le « Rapport sur l'état moral et politique des Israélites de l'Algérie et des moyens de l'améliorer »²⁷, rédigé en 1842 par Jacques-Isaac Altaras, président du Consistoire de Marseille, et par l'avocat aixois Joseph Cohen, se révèle fort instructif. Ce rapport était né d'une mission d'information effectuée en Algérie avec l'aide et la recommandation du ministre de la Guerre, mais sans son concours financier²⁸.

Les Juifs y étaient présentés comme un élément utile à la domination française en Algérie²⁹, ce qui, selon les auteurs, rendait urgente leur assimilation à la société et à la culture françaises, considérées comme supérieures. Des propositions de réformes étaient faites dans ce but. Les auteurs du rapport prenaient en cela le contre-pied de l'attitude du gouverneur général de l'Algérie pour qui les Juifs constituaient plutôt un danger pour la colonisation³⁰.

Ils n'hésitaient pas à s'identifier à la France. Lorsqu'ils s'exprimaient à la première personne du pluriel, c'est bien la France qui était censée parler par leur bouche. Il n'est pas inutile de noter à ce propos que J. Altaras était né à Alep (ville située dans la province ottomane du même nom, *Halep* en turc), d'une famille juive espagnole et n'était arrivé en France qu'en 1806, soit trente-six ans avant la rédaction de ce rapport.

J. Altaras et son collaborateur reprenaient les principaux thèmes du discours officiel du judaïsme français (le Consistoire) sur le judaïsme algérien, tout en développant des options de classe³¹ ainsi que les grandes lignes

de l'idéologie colonialiste. A propos de l'éventuelle contribution du judaïsme algérien à l'impérialisme français, on lit ainsi dans leur rapport ce qui suit :

« Il serait cependant indispensable de se servir de cette population pour aider à la colonisation de l'Algérie. Elle seule présente une masse d'hommes acclimatés, connaissant les ressources et les besoins du pays et pouvant faire en peu de temps des colons habiles et dévoués. ³² »

En fait, ce rapport établissait une hiérarchie entre les différentes populations locales, plaçant les Juifs au-dessus des Maures et des peuplades nomades arabes ³³. Il manifestait un certain optimisme quant aux progrès qu'ils pourraient faire, leur situation présente étant expliquée par les effets pernicioeux de l'environnement. Leur « régénération » était du domaine du possible :

« Les Israélites de notre colonie forment donc une de ces races qui, implantées au sein d'une société nouvelle avec leurs mœurs et leur originalité, ont besoin qu'on les initie aux principes de cette civilisation, qu'on fortifie dans leur âme la morale toujours chancelante à une époque de transition, qu'on développe, en un mot, leur intelligence dans la voie du progrès politique et moral. ³⁴ »

Par la suite, d'autres rapports, rédigés par différents leaders juifs, firent le point sur la question et proposèrent diverses mesures tant administratives que sociales et culturelles en vue d'une assimilation du judaïsme algérien ³⁵.

L'Alliance, fondée en 1860, fleuron du judaïsme français émancipé, tint un discours semblable sur les Juifs des pays musulmans et s'attela à la tâche de leur « régénération » par l'instruction et par l'éducation. Et si, au début, l'approche des fondateurs de l'Alliance se distingua, en général, de celle du Consistoire, en cette matière, néanmoins, elle la rejoignit ensuite sur de nombreux points ³⁶.

L'appel de l'Alliance du 1^{er} mars 1865 rend compte de la perception que cette nouvelle génération de philanthropes juifs français avait de leurs coreligionnaires d'Orient :

« Tout ce qui constitue notre force et notre grandeur, à nous fils de l'Occident, leur est inconnu [...]. [...] nos frères d'Asie et d'Afrique sont prêts à se régénérer. Les temps sont venus : qu'un souffle passe sur eux, et aussitôt que de facultés engourdies s'éveilleront, que d'intelligences infécondes s'emploieront pour l'utilité de tous, que de richesses intellectuelles et morales sortiront de cette mine ouverte, au profit même des nations parmi lesquelles les israélites sont incorporés ! » ³⁷

Certaines des raisons invoquées pour expliquer leur situation trahissaient quelques préjugés :

« L'ignorance altère les divins éléments de notre religion ; la superstition les corrompt ; les mœurs et les usages qui se perpétuent dans ces contrées sont aussi inconciliables avec nos véritables croyances qu'avec l'esprit du progrès. L'histoire du monde, pour un grand nombre d'entre eux, se borne encore aux récits des livres saints ; malgré leur intelligence et leur imagination, ils sont inhabiles à l'industrie et aux arts ; le commerce même n'est pas entre leurs mains [...] » ³⁸.

Ces préventions n'allèrent pas s'atténuer au cours des années. On pouvait lire dans les *Instructions générales pour les professeurs* (parues en

1903), une circulaire à l'intention des directeurs, datée de 1896, et expliquant le but de la fondation d'écoles par l'Alliance, dans les communautés d'Orient et d'Afrique. Il s'agissait entre autres « [...] d'apporter un rayon de civilisation de l'Occident dans les milieux dégénérés par des siècles d'oppression et d'ignorance [...], en ouvrant les esprits aux idées occidentales, de détruire certains préjugés et certaines superstitions surannées qui paralysaient l'activité et l'essor des communautés » ³⁹.

La situation économique et sociale dans laquelle l'Alliance trouva ces communautés juives d'Orient n'était pas comparable à celle dont le judaïsme d'Occident jouissait depuis son émancipation ⁴⁰. En Europe, même s'il restait encore beaucoup à faire, bon nombre des objectifs avaient été atteints. L'appel déjà cité y insistait en ces termes : « Laissons un instant l'Europe, où tout n'est pas fait encore, il s'en faut, mais où tout est en voie de se faire. ⁴¹ »

Quant à la vie culturelle des communautés orientales, le judaïsme occidental semblait ne la juger qu'en fonction de ses propres valeurs, ou plutôt de celles qu'il avait faites siennes. Selon Paul Mendes-Flohr, pour le « Juif acculturé », l'*Ostjude* (le Juif de l'Est européen) était déjà lui-même affublé d'une image négative ⁴². Qu'en était-il du Juif d'Orient ?

Il va sans dire que l'âge d'or que le judaïsme ottoman avait connu entre le XV^e et le XVII^e siècle était bel et bien révolu. Les descriptions tant d'observateurs et de voyageurs que du corps enseignant de l'Alliance insistaient longuement là-dessus ⁴³. Il reste que l'Alliance a pu aussi être influencée par « la conception idéologique de l'orientalisme » de l'époque ⁴⁴. Le cas de la Société ne devait pas être unique au sein de la philanthropie juive occidentale s'intéressant au judaïsme d'Orient. C'est l'abondance des documents la concernant qui permet d'étudier de près cette facette de son discours — ce qui n'est pas le cas, par exemple, pour une institution allemande analogue comme le *Hilfsverein der Deutschen Juden* ⁴⁵, dont les archives ne sont pas disponibles.

Le discours tenu était donc loin d'être neutre. Il n'était pas exempt d'une certaine condescendance indissociable de la perception qu'avait le judaïsme français tant de la supériorité de l'Occident que de la sienne propre. Le corps enseignant de l'Alliance, majoritairement recruté dans les communautés d'Orient, s'était, en partie, approprié cette perception ⁴⁶. L'ambivalence du discours tenu par ces instituteurs tenait également au statut particulier qu'ils avaient dans la société où ils exerçaient leurs fonctions et dont ils étaient originaires ⁴⁷.

Son approche n'empêcha pourtant pas l'Alliance de jouer, par l'éducation, par l'instruction, par les tentatives de « productivisation » ⁴⁸ et par l'aide concrète apportée, un rôle primordial dans l'évolution des communautés juives méditerranéennes à partir de 1862.

D'une manière semblable, la perception que les orientalistes européens du XIX^e siècle avaient de leur objet d'étude, en dépit de leur contribution indéniable à la connaissance de l'Orient et de l'Islam, supposait la supériorité de l'Occident ⁴⁹. Ce n'est pas ici le lieu de discuter les mobiles idéologiques de

cette attitude. Il reste que l'Orient lui-même fera sienne, au XIX^e siècle, l'idée de la supériorité de l'Occident. Comme l'a écrit Bernard Lewis :

« La vieille attitude de mépris et d'indifférence [de l'Islam] se transforme, du moins chez certains éléments de l'élite dirigeante. Enfin les musulmans se retournent vers l'Europe, sinon avec admiration, du moins avec respect et peut-être même crainte. Ils lui font le suprême hommage de l'imiter. Une nouvelle phase de cette découverte commence ; elle se poursuivra presque jusqu'à notre époque ⁵⁰. »

Ainsi, il apparaît qu'aux yeux du Juif occidental, en l'espèce français, l'image du judaïsme oriental se confondait avec celle de l'Orient musulman, encore que la première fût plus positive que la seconde, ainsi qu'il ressort par exemple du rapport de mission Altaras-Cohen.

Le « déclin » du judaïsme ottoman

Les recherches sur le « déclin » du judaïsme oriental en sont encore à leurs premiers balbutiements. Plusieurs hypothèses ont néanmoins été avancées pour l'expliquer. Encore faudrait-il pouvoir le situer plus précisément dans le temps.

B. Lewis estime en effet qu'entre le XVI^e siècle et le début du XIX^e siècle, les communautés ottomanes étaient passées « de la splendeur à la déchéance » ⁵¹. Ceci est admis par la plupart des historiens qui se sont penchés sur la question ⁵². L'affaiblissement du monde ottoman et musulman sur la scène internationale à la même période a certainement accéléré un déclin qui semble d'ailleurs avoir été plus rapide pour les Juifs que pour l'Empire lui-même ⁵³. Toujours selon B. Lewis, « les Juifs, comme on pourrait s'y attendre, adoptaient les comportements généraux des sociétés auxquelles ils appartenaient » ⁵⁴.

La question reste néanmoins posée de savoir pourquoi le déclin des Juifs fut plus rapide que celui de l'Empire. En fait, B. Lewis fait remonter les débuts du déclin juif plus haut dans le temps. En somme, l'Empire ottoman à son apogée (XVI^e siècle) n'aurait fait que ralentir un processus qui aurait repris avec son déclin (à partir du XVII^e siècle) ⁵⁵.

Cette hypothèse mérite sans doute d'être creusée. Les récents travaux de Joseph Hacker démontrent la richesse et l'intensité de la vie intellectuelle et culturelle du judaïsme ottoman jusqu'au XVII^e siècle ⁵⁶. D'ailleurs, l'activité intellectuelle des Romaniotes (Juifs byzantins) que les expulsés d'Espagne trouvèrent à leur arrivée (et qu'ils assimilèrent progressivement) était également florissante ⁵⁷. En fait, on peut s'interroger sur la réalité d'un déclin pour le XVI^e siècle. J. Hacker montre ainsi que, quatre générations après l'Expulsion, la vie intellectuelle des Juifs ottomans se renouvela et se développa dans des directions différentes de celles qu'ils avaient adoptées jusqu'alors ⁵⁸.

Le déclin économique et intellectuel du judaïsme ottoman est souvent attribué à la dégradation des conditions de l'environnement ottoman immédiat. Néanmoins, l'hypothèse la plus répandue fait intervenir l'évolution des rapports de cette communauté avec l'Europe :

« Tout au long des XV^e et XVI^e siècles, leur ouverture sur l'Europe avait assuré aux Juifs ottomans une supériorité sur les autres minorités, de multiples avantages et la prospérité. Lorsque l'immigration d'origine européenne cessa et que leurs contacts avec l'Occident se raréfièrent, ils n'eurent plus de compétences particulières ou indispensables à offrir à leurs maîtres turcs. ⁵⁹ »

B. Lewis précise ainsi que les Juifs ottomans écrivaient désormais le judéo-espagnol en caractères hébraïques, ce qui ne pouvait que gêner leurs rapports avec la chrétienté ⁶⁰. Or, ayant besoin des services de gens capables de les mettre en contact avec l'Occident, les Ottomans allaient peu à peu se tourner vers d'autres minorités non musulmanes, bien placées, ne serait-ce que par leur communauté de religion avec l'Europe chrétienne, pour prendre le relais des Juifs. Cette rupture avec l'Occident pourrait aussi expliquer le fait que les Juifs ottomans soient restés éloignés du judaïsme européen et des courants d'idées qui le traversèrent.

Pourtant, à la lumière des dernières recherches de J. Hacker, il apparaît que cette coupure n'était pas aussi nette qu'on pouvait le supposer jusqu'ici — encore que l'absence d'études sur le XVII^e siècle empêche de cerner convenablement la question. Ainsi, au XVIII^e siècle, Abraham Gabbai (un imprimeur dont le cas est étudié à travers un compte rendu de Michel Vansleb, envoyé au Levant par Jean Baptiste Colbert pour acquérir ouvrages et manuscrits orientaux) possédait des matrices en diverses langues et imprimait des livres en caractères hébraïques, grecs et latins ⁶¹. Les ouvrages en caractères latins imprimés par A. Gabbai n'étaient sans doute pas destinés au seul public européen. Selon J. Hacker, au XVII^e siècle, il y avait à Izmir (Smyrne) et dans l'Empire un public originaire de la péninsule ibérique capable de lire en caractères latins ⁶². Même s'il paraît difficile de tirer des conclusions générales du cas de cet imprimeur, on peut néanmoins en inférer que le contact avec l'Europe n'était pas définitivement rompu.

Il apparaît également que les Juifs, en raison de leur connaissance des langues, servaient encore, à la même époque, de drogmans (traducteurs) ⁶³ — charge qui conférait à son titulaire les droits dont bénéficiaient les étrangers dépendant de la juridiction d'une puissance européenne. A. Gabbai, quant à lui, devait être, selon toute vraisemblance, un *Franco* originaire de Livourne ⁶⁴.

L'installation de *Franco*s dans l'Empire, et ce dès la fin du XVII^e siècle ⁶⁵, permit aussi sans doute le renforcement des contacts des Juifs ottomans avec l'Europe ⁶⁶.

Toutefois, les mouvements d'idées qui traversèrent le judaïsme européen touchèrent l'Empire avec du retard et avec une moindre intensité. Ainsi, la *Haskala* (le mouvement juif des Lumières, au XVIII^e siècle) gagna le judaïsme ottoman avec un siècle de retard et n'y joua pas le même rôle qu'au sein du judaïsme occidental ⁶⁷. En revanche, et inversement, le mouvement sabbatéen (XVII^e siècle) ⁶⁸, parti de l'Empire, toucha profondément le judaïsme européen, favorisant notamment l'apparition du frankisme ⁶⁹ d'une part, et du hassidisme ⁷⁰ d'autre part. En fait, un écran véritablement étanche ne semble pas avoir séparé le judaïsme ottoman de l'Europe.

Il est par ailleurs significatif que la « décadence » des Juifs d'Orient soit présentée comme liée à une dégradation de leurs rapports avec l'Europe. Or doit-on parler de « décadence » du judaïsme ottoman par rapport au judaïsme européen ? On peut en tout état de cause se demander comment le

judaïsme ottoman, européen d'origine, était devenu pour ainsi dire l'« Orient » du judaïsme occidental.

Philippe Ariès, quant à lui, préconise de bannir le mot de « décadence » de la terminologie historique. Il s'en explique en ces termes :

« Une époque dite de décadence est une époque où l'histoire s'accélère, selon le mot de D. Halévy, où les signes se multiplient du passage d'une civilisation à une autre, où s'accuse à l'œil nu l'opposition de deux structures. ⁷¹ »

Si l'on tente de poser en ces termes — avec toutes les précautions qu'une telle démarche implique — la question de la « décadence » du judaïsme ottoman, on est vite amené à se demander si cette « décadence » n'est pas d'abord un éloignement des critères de valeur du judaïsme occidental. De fait, on l'a vu, J. Hacker a attiré l'attention sur la nouveauté des processus intellectuels et culturels qui se développèrent à l'époque de la quatrième génération après l'Expulsion.

Le compte rendu de Jean Michel Vansleb qu'il a étudié contient notamment un témoignage, recueilli auprès de l'imprimeur A. Gabbai, faisant état de l'existence d'une Bible en langue turque et en caractères hébraïques ⁷². Sans être vraiment décisive, cette information pourrait ouvrir d'intéressantes perspectives. Indique-t-elle, du moins pour le XVII^e siècle, un rapprochement du judaïsme ottoman de son environnement turc, en contrepartie de son éloignement de l'Europe ?

Il conviendrait également de cerner le rôle du mouvement sabbatéen comme phénomène non normatif, symptôme ou conséquence d'une « accélération de l'histoire ». C'est de ce point de vue qu'il faudrait en étudier les répercussions sur la vie et les structures communautaires.

Les conditions de l'intervention du judaïsme occidental dans l'Empire ottoman

Au XIX^e siècle, la solidarité manifestée par le judaïsme occidental à l'égard du judaïsme ottoman ne se développa pas indépendamment de l'évolution de l'Empire lui-même. En effet, une ère nouvelle fut inaugurée par le règne de Selim III (1789-1807), pour culminer dans la période des *Tanzimat* (« réformes », 1839-1876), consécutive à l'affaiblissement de l'Empire et aux pressions des puissances européennes ⁷³. Ainsi se succédèrent les initiatives réformatrices visant à l'occidentalisation ⁷⁴ et à la centralisation.

Les visées impérialistes ⁷⁵ des puissances européennes dans cette région, certes tardives, de courte durée et la plupart du temps indirectes ⁷⁶, les amenèrent néanmoins à tenter de se gagner les groupes d'opinion juifs européens, susceptibles de contribuer, à leur façon, à la consolidation de leur assise sur le terrain. Quelles que fussent les réponses, d'ailleurs variables, que ces groupes d'opinion réservèrent à ces interpellations, il restait que le judaïsme ottoman pouvait constituer une clientèle appréciable pour les « missions civilisatrices » française ou allemande, en particulier par l'intermédiaire d'institutions juives liées à la France et à l'Allemagne et implantées dans l'Empire ⁷⁷. L'intérêt croissant porté par la France à l'œuvre éducative de l'Alliance, et par l'Allemagne à celle du *Hilfsverein*, ne manqua pas de se manifester.

Le judaïsme ottoman se retrouva ainsi à la croisée d'interférences multiples et parfois opposées qui dépassaient souvent le cadre strict de ses intérêts propres.

Il convient enfin de noter qu'il était lui-même déchiré entre plusieurs groupes d'opinion, dont les options propres doivent être examinées à la lumière des exigences de la réalité locale et de l'évolution que l'Empire connaissait à cette période. Il reste qu'outre le fait qu'il se trouva affublé d'identités d'importation, le judaïsme ottoman porta, sur ce qui se passait à l'extérieur de la communauté, sur le pays et ses changements, un regard qui subit parfois l'influence des groupes d'opinion juifs occidentaux.

Les projets de ces derniers, tels ceux de l'Alliance, et ceux des couches aisées occidentalisées de la société juive ottomane émergèrent souvent simultanément ⁷⁸. Pour ce qui est du mouvement sioniste, son implantation locale (à Istanbul) ⁷⁹ suivit le changement de régime dans le pays, en 1908 ⁸⁰.

Reste à cerner précisément l'activité sur le terrain des différents groupes d'opinion juifs d'Europe à partir du XIX^e siècle et les réactions du judaïsme ottoman à ces interventions.

..

La calomnie de meurtre rituel survenue en 1840 à Damas rappela le judaïsme du Moyen-Orient à l'attention du judaïsme européen ⁸¹. De fait, celui-ci se mobilisa pour venir en aide à ses coreligionnaires et pour prouver l'inanité de telles calomnies. Une mission, composée du philanthrope britannique Sir Moses Montefiore, de son secrétaire Louis Loewe, de l'avocat français et vice-président du Consistoire central Adolphe Crémieux et de l'orientaliste Salomon Munk, partit pour le Moyen-Orient. Elle obtint la libération des prisonniers et des déclarations attestant l'innocence des inculpés. Sir Moses Montefiore obtint même un firman du sultan proclamant l'inanité de la calomnie de meurtre rituel, document susceptible de convaincre également l'opinion publique européenne ⁸².

De fait, des incidents similaires commencèrent à se répéter dans l'Empire à cette époque. Cette forme d'antisémitisme, peu connue en Orient, se développait parallèlement à l'emprise croissante des puissances européennes dans la région et au soutien grandissant qu'elles apportaient aux minorités chrétiennes qui pouvaient servir leur cause ⁸³.

À partir de 1840, les articles paraissant en Europe sur le judaïsme ottoman évoquèrent de plus fréquemment, outre ces cas de calomnies de meurtre rituel, la situation précaire des Juifs qui en étaient victimes ⁸⁴. La guerre de Crimée (1853-1856), pendant laquelle les puissances européennes s'allièrent à l'Empire contre la Russie, constitua une étape importante dans le renouveau d'intérêt manifesté par le judaïsme occidental à l'endroit du judaïsme ottoman (voir la célèbre mission en Orient d'Albert Cohn, en 1854) ⁸⁵. Le soutien que les puissances accordèrent alors à l'Empire leur permit d'y revendiquer l'égalité des droits entre chrétiens et musulmans. Si, dans le cadre de la *dhimma*, les peuples du Livre bénéficiaient, en terre d'Islam, de la protection des musulmans, ils ne jouissaient pas pour autant d'une telle égalité.

Les pressions françaises et anglaises aboutirent à une série de réformes. Les revendications des puissances européennes n'incluaient pas les Juifs. Numériquement faibles, en comparaison avec les minorités chrétiennes, encore sans visées nationalistes, ne pouvant *a priori* servir les intérêts d'aucune puissance, les Juifs n'intéressaient en fait vraiment, à cette époque, ni les autorités ottomanes ni les gouvernements occidentaux.

Le Rescrit Impérial de Gülhane de 1839 (*Gülhane hatt-ı Hümayunu*), qui octroyait des garanties de sécurité à tous les non-musulmans de l'Empire, quant à leur vie, à leur honneur et à leur fortune, ainsi que le Décret de Réforme de 1856 (*Islahat Fermanı*), qui confirmait l'égalité des droits semblent avoir été interprétés par le leadership du judaïsme européen à la lumière de sa propre expérience de l'émancipation. Pourtant, ces initiatives réformatrices, visant en principe à l'occidentalisation et à la centralisation, au lieu de déboucher sur une intégration des divers groupes minoritaires dans l'Empire (le prétendu système des *millet*⁸⁶), au contraire renforcèrent et légalisèrent leur relative autonomie⁸⁷ par des règlements.

L'émancipation du judaïsme européen (notamment français) avait été encouragée par des Etats-nations soucieux d'intégrer leurs minorités ethniques et religieuses dans une même entité nationale. Tel ne fut pas vraiment le cas dans l'Empire ottoman, du moins jusqu'à l'avènement de la République (des tentatives, peu probantes, furent néanmoins faites dans ce sens à l'intention des communautés chrétiennes, engagées dans la voie des revendications nationales). L'émancipation du judaïsme ottoman devant passer par une « régénération morale, intellectuelle et économique », et l'Etat ne la prenant pas en charge, ce fut le judaïsme européen qui s'y attela⁸⁸.

Les conditions et la signification de cette sorte de substitution devront être un jour sérieusement étudiées. Quoi qu'il en soit, cette prise en charge n'avait-elle pas été aussi encouragée par le leadership local, qui n'avait pas les moyens d'entreprendre la « régénération » de ses administrés en se substituant à un pouvoir central à qui, selon le modèle occidental, aurait dû incombé cette tâche ?

Les conditions d'une émancipation à l'europpéenne ne semblaient pas encore réunies. Si l'on considère que l'égalité proclamée par les réformes de 1839 et 1856 ne trouva pas toujours sa traduction dans la réalité, il apparaît que les tentatives de « régénération » et l'entrée dans la modernité (doublée d'une relative occidentalisation) précédèrent en fait, pour les Juifs ottomans (ou du moins pour une partie d'entre eux), l'acquisition d'une citoyenneté comparable aux citoyennetés européennes. Cette inversion constitue déjà à elle seule une différence de taille entre l'expérience des Juifs occidentaux et celle de leurs coreligionnaires ottomans.

Quels qu'aient été les mobiles de la solidarité manifestée par le judaïsme occidental, on ne peut faire abstraction de la demande locale. Aron Rodrigue a montré, dans sa thèse, le rôle joué par les *Franco*s dans la mise en place d'une instruction juive de type occidental dans l'Empire⁸⁹. Ces Juifs étrangers avaient tout intérêt à ce que la philanthropie juive occidentale entrât sur la scène communautaire locale. Cette intervention pouvait consolider leur assise face au conservatisme des institutions juives ottomanes. Elle pouvait aussi servir de force d'appui à leur expansion économique, en s'ajoutant au soutien des autorités consulaires dont ils dépendaient (ainsi que les pays qu'elles représentaient). L'élite du judaïsme ottoman (et particulièrement les *Franco*s) souhaitait sans doute, par une série de réformes,

rendre le judaïsme ottoman plus compétitif sur un marché de plus en plus occupé par les autres minorités non musulmanes, alors même qu'il offrait de nouvelles possibilités avec l'afflux de capitaux étrangers.

En tout état de cause, la présence du judaïsme occidental semblait vivement souhaitée par cette composante de la population juive locale, elle-même en rapport avec les milieux marchands et financiers juifs d'Europe, au sein desquels se recrutait une grande partie du leadership communautaire laïc en Occident. Ces liens facilitèrent probablement sur place la collaboration à venir. Tel fut sans doute le cas du banquier Abraham Camondo d'Istanbul, lui-même *Franco*, qui joua un rôle important, en tant que membre de l'élite progressiste, pour engager le judaïsme ottoman dans la voie de la modernisation.

L'éducation constituait le moyen le plus propre à atteindre un tel objectif. Des démarches dans ce sens avaient été entreprises déjà dès 1840, lors de la visite de Sir Moses Montefiore, puis à l'occasion de la mission en Orient d'Albert Cohn, en 1854.

Le judaïsme occidental se mettait en position de protecteur et de dispensateur d'une éducation qui contribuerait à la restructuration du judaïsme ottoman.

Lorsqu'une Société philanthropique comme l'Alliance s'arrogea progressivement, dans les dernières décennies du XIX^e siècle, certaines des prérogatives et des attributions des institutions communautaires, et ce en raison de la paralysie qui affectait ces dernières, elle se transforma peu à peu en groupe d'opinion influent sur la scène communautaire. D'abord à la périphérie des institutions, l'Alliance se déplaça vers le centre, avec la prise du pouvoir communautaire par les notables partisans ou sympathisants de son œuvre, et l'avènement de son homme de confiance, Haim Nahum Efendi⁹⁰, au poste suprême du judaïsme ottoman (1908). La révolution « jeune-turque » rendit possible un tel bouleversement.

Groupes d'opinion et politique communautaire

C'est cette même révolution qui alimenta l'optimisme de l'Organisation sioniste mondiale, désireuse de reprendre les négociations avec les autorités ottomanes sur le sort de la Palestine. D'où l'installation d'une antenne sioniste à Istanbul, dès septembre 1908, sous le couvert d'une compagnie bancaire, l'*Anglo-Levantine Banking Company* (filiale de l'*Anglo-Palestine Company*), dirigée par Victor Jacobson.

L'action sioniste à l'intérieur de la communauté visait à la transformer en un interlocuteur de poids, face aux autorités ottomanes, et à créer un rapport de forces susceptibles de jouer en faveur des sionistes le moment venu. Le judaïsme ottoman pouvait ainsi à son tour, suivant les variations de la stratégie du mouvement sioniste, se joindre à la course des revendications nationales qui agitaient l'Empire à cette époque.

Il fallait donc gagner le judaïsme ottoman à la cause sioniste. Les couches aisées de la société juive et l'oligarchie, liées à l'Alliance, étaient réticentes. En revanche, les masses, relativement peu touchées par la modernisation et les principes véhiculés par l'œuvre éducative de l'Alliance, pouvaient un jour faire basculer la situation, auquel cas les autres se verraient obligés de suivre. C'est ainsi que le mouvement sioniste développa ses

actions de propagande par l'achat de journaux, l'organisation de la vie associative, le militantisme professionnel. Il s'érigea en parti d'opposition à l'oligarchie en place, et noyautait progressivement les institutions communautaires. Les sionistes actifs dans le pays (tels Victor Jacobson, Vladimir Jabotinsky, Richard Lichtheim et d'autres) venaient d'Europe, et recrutaient des militants localement.

Après la Déclaration Balfour (2 novembre 1917) et le démembrement de l'Empire consécutif à la Première Guerre mondiale, les Ottomans cessèrent d'être des interlocuteurs privilégiés sur la question de Palestine. Les structures sionistes locales furent progressivement abandonnées à leur sort. L'évolution du sionisme en terre ottomane fut notablement affectée par ce désintérêt de l'Organisation sioniste mondiale. Il fallut attendre la République (et surtout les années qui suivirent) pour que le sionisme turc connaisse un nouveau tournant, en se développant dans un contexte nationaliste, puis en passant dans la clandestinité⁹¹.

..

Pour sa part, l'Alliance vit dans la révolution « jeune-turque » l'occasion pour le judaïsme ottoman de s'intégrer dans le pays. Des lois comme celle qui rendit le service militaire obligatoire pour tous les Ottomans, sans distinction de religion, furent interprétées également à la lumière de l'expérience de l'émancipation en Europe.

Pourtant, la mise en application de cette loi provoqua des vagues d'émigration vers l'étranger de Juifs cherchant à échapper à cette nouvelle obligation⁹².

De même, le sionisme, qui enflamma les masses, ne déboucha, tout au moins jusqu'à la Première Guerre mondiale, ni sur l'immigration massive en Palestine, ni sur des revendications d'indépendance nationale.

Il y avait ainsi un décalage notable entre ce que ces groupes d'opinion étrangers attendaient de l'évolution du pays et du judaïsme local, et ce que ce dernier fit concrètement. Ces sociétés et groupes divers, tels que l'Alliance, le *Hilfsverein*, le mouvement sioniste, les Loges de la *B'nai Brith* à partir de 1911 (appelées localement *Béné Bérit*)⁹³, par les alliances tactiques qu'ils contractèrent, et par la bataille qu'ils se livrèrent, compliquèrent davantage le paysage politique de la communauté.

Par ailleurs, l'allégeance des différentes couches de la société juive locale à ces groupes d'opinion varia en fonction des profits escomptés.

Pourtant, et paradoxalement, les discours tenus sur la vie politique du pays, par l'Alliance d'un côté, et par les sionistes de l'autre, convergeaient sur un certain nombre de points — ce qui n'empêchait pas ces deux groupes de se livrer à une lutte sans merci, à l'intérieur de la communauté. Patriotisme, loyauté à l'Empire et *ottomanisme* (idéal de société prôné un temps par les « Jeunes-Turcs », qui tendait à l'unité des différentes composantes ethniques et religieuses de l'Empire) étaient des thèmes présents dans les deux discours. En effet, jusqu'à la Déclaration Balfour, les sionistes évitèrent de revendiquer publiquement l'indépendance de la Palestine. Tous ces

groupes d'opinion, quelles qu'aient été leurs divergences, tenaient à ne pas éveiller les soupçons des autorités ottomanes.

Pour sa part, l'Alliance approuvait l'*ottomanisme* des « Jeunes-Turcs », qui, à ses yeux, allait dans le sens de l'intégration des Juifs dans leur pays d'implantation — un principe véhiculé par ses écoles. Sur ce point, parmi d'autres, la position de la direction parisienne se révéla pourtant souvent contradictoire. Les analyses du secrétaire de l'époque, J. Bigart, qu'il s'agit de la communauté elle-même, de la politique des « Jeunes-Turcs » ou du sionisme, accusèrent des failles sensibles, en partie en raison de sa méconnaissance du contexte et de ses enjeux. Les sionistes, implantés localement, servis par des militants professionnels, surent davantage moduler leur action en fonction de la conjoncture.

Ces groupes d'opinion juifs n'avaient pas toujours une très haute opinion les uns des autres. Bien que tous issus du judaïsme européen (ou américain, comme les loges *B'nai Brith*), ils ne faisaient pas toujours preuve de solidarité, entre eux, sur le terrain. A cet égard, ce que Jacques Bigart pouvait dire des sionistes paraît fort instructif. A propos de la mise à la disposition de la *Makabi* (société de gymnastique sioniste) du préau d'une des écoles de l'Alliance à Istanbul, il écrivait : « Nous ne voulons pas d'étrangers chez nous. »⁹⁴ Ces « étrangers » n'étaient autres que les sionistes.

Ces derniers, qui reprochaient son « assimilationisme » à l'Alliance, n'étaient guère plus bienveillants. Le journal *Ha-Zevi* (paraissant en Palestine), dirigé par Eliezer Ben-Yehuda, proposait même — à la suite des déclarations de Narcisse Leven, président de l'Alliance, à la délégation parlementaire ottomane qui se rendit, en juillet 1909, au siège de la Société, à Paris — de faire tomber le mot *Israël* dans la traduction hébraïque d'« Alliance Israélite Universelle » : *Kol Yisrael haverim*⁹⁵

Les coalitions intermittentes entre sionistes et *Hilfsverein* ou leurs affrontements (voir l'affaire du *Technion*, en Palestine, à partir de 1913), le front commun sionistes — *B'nai Brith* contre l'Alliance, ou l'union des religieux (*Histradut ha-Rabanim*, à partir de 1911) et des sionistes toujours contre l'Alliance et l'oligarchie contribuèrent certainement à faire fluctuer la perception que telle partie d'Israël pouvait avoir de telle autre⁹⁶. De surcroît, la rivalité entre les différents groupes philanthropiques ou politiques juifs ne se développait pas sur la seule scène communautaire juive ottomane.

On doit toutefois noter que ces groupes opposés surent aplanir provisoirement leurs différends lors des périodes critiques (les guerres balkaniques, la Première Guerre mondiale) et unir leurs efforts dans des œuvres de secours au service de la communauté.

Le judaïsme ottoman, *tabula rasa* ?

Comment ces groupes d'opinion percevaient-ils le judaïsme ottoman ?

L'essentiel de l'information dont l'Alliance disposait provenait de son corps enseignant, formé en France. Pourtant, même lorsque ce dernier et les représentants de l'Alliance sur place (recrutés parmi les notables occidentalisés) analysaient la situation locale avec pertinence, le Comité central à Paris ne semblait pas toujours prendre en considération les données fournies. Ce fut le cas en particulier lorsqu'il fallut tenir compte, après la révolution « jeune-turque », de la montée du sionisme dans l'Empire pour définir la

stratégie que l'Alliance devait adopter. Il est indéniable que le centralisme de la Société contribua à instaurer une certaine opacité.

Pour les sionistes, ou du moins pour Vladimir Jabotinsky, le judaïsme sépharade constituait une *tabula rasa* idéologique⁹⁷, soit un terrain à défricher.

Les deux groupes s'investissaient d'une mission de relèvement, même si leurs fins dernières étaient loin d'être identiques. La « mission civilisatrice » française pour l'Alliance, « allemande » pour le *Hilfsverein*, devaient œuvrer dans ce sens, tandis que pour les nationalistes juifs, c'est l'idéologie sioniste qui devait sauver le judaïsme ottoman de l'assimilation — ce qui n'empêchait pourtant pas le sioniste Meir Dizengoff⁹⁸ d'écrire : « Il ne faut pas lutter ici [en Turquie] contre l'assimilation mais contre l'indifférence et le lucre. »⁹⁹ En fait, l'« assimilation » ne semblait pas être vraiment à l'ordre du jour. En revanche, chaque groupe d'opinion paraissait d'abord soucieux d'organiser sa lutte politique autour de la défense de son programme, pourvu qu'il contredit celui de ses adversaires.

Pendant la guerre des langues qui opposa les sionistes et l'Alliance, les uns et les autres tombèrent pourtant d'accord sur le fait que le judéo-espagnol, la langue parlée par la majorité des Juifs locaux, était un jargon et qu'elle ne pouvait devenir la langue d'enseignement dans les écoles juives. A tout prendre, les sionistes penchaient plutôt pour « le vrai castillan »¹⁰⁰. On comprend la préférence donnée à la langue hébraïque, dont la renaissance faisait partie du programme sioniste. En revanche, la hiérarchie établie entre le judéo-espagnol et le castillan semble plutôt témoigner du peu de considération accordée à la culture des Juifs autochtones.

En faisant facilement abstraction des conditions locales, même un groupe d'opinion actif comme les sionistes, ne parvint qu'à affubler les Juifs ottomans d'une identité d'importation bien fragile. De même, si l'Alliance contribua à la formation d'une petite et moyenne bourgeoisie francophone, elle donna naissance également à des couches de demi-éclairés, de semi-occidentalisés. Ceux-ci, parmi lesquels figuraient nombre d'anciens élèves de la Société, grossirent progressivement les rangs sionistes.

Ce furent certes les sionistes qui, à la suite de l'échec de l'intégration, au lendemain de la révolution « jeune-turque », insufflèrent au judaïsme ottoman une certaine conscience nationale. Il reste qu'en se percevant lui-même comme une entité nationale, le judaïsme ottoman répondait à la perception qu'avait de lui la société qui l'entourait, et restait en cela fidèle au mode d'organisation des minorités religieuses dans l'Empire.

Bien qu'il ne fût pas prêt à l'intégration, et sans doute pour cette raison même, et tandis que le nationalisme croissant du régime « jeune-turc »¹⁰¹ constituait un frein supplémentaire aux velléités d'insertion, le judaïsme ottoman rompit son silence multiséculaire et le sionisme contribua à la relative maturation de sa conscience politique.

Réponse du judaïsme ottoman aux sollicitations du judaïsme occidental

Le judaïsme ottoman, qui devint, après 1908, l'arène d'affrontements violents entre les différents groupes d'opinions mentionnés, sans qu'il en sortît de résultats tangibles immédiats pour la communauté, adopta généra-

lement vis-à-vis de ces groupes et de leur action une attitude bien particulière.

Ainsi, les principes de l'idéologie de l'Alliance touchèrent relativement peu de Juifs ottomans. En revanche, ceux-ci se servirent de ses écoles comme de simples écoles de langues, susceptibles de favoriser leur ascension sociale et économique¹⁰². Les notables locaux se déchargèrent progressivement sur la Société de leurs responsabilités caritatives. Quant au sionisme, les Juifs ottomans s'en servirent pour combattre l'oligarchie occidentalisée, les riches, pour sortir de leur léthargie, se forger une identité — tout en tirant profit des diverses activités et des infrastructures proposées par le mouvement. Ces appropriations se résumèrent le plus souvent à un dépassement, ou plus exactement à un déplacement, par les Juifs locaux, des aspirations initiales de ces groupes d'opinion¹⁰³.

Ainsi le Juif ottoman resta-t-il l'Autre du Juif occidental. Et à ses yeux, le Juif occidental resta d'abord l'Autre. Ce tour d'horizon incomplet invite à reposer la question : y a-t-il un seul Israël face aux nations ? Et Israël n'est-il pas souvent à lui-même un Autre ?

NOTES

1. Nous reprenons ici à notre compte la définition donnée par Lucette Valensi des groupes ethniques et religieux au Moyen-Orient et en Afrique du Nord : « [...] une série de communautés discontinues dans l'espace, parlant des langues différentes, et privées d'un cadre institutionnel commun » (« La Tour de Babel. Groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord », *Annales*, 41 (4), p. 818).

2. Sur la « société plurielle » au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, voir : Valensi, « La Tour de Babel... », *op. cit.*, p. 817 sq.

3. *Dhimma* : pacte régissant les relations entre musulmans et non-musulmans en terre d'islam, conférant à ces derniers le statut de groupes tolérés reconnaissant la primauté de l'islam et la suprématie des musulmans et jouissant d'une certaine protection à la condition de s'acquitter de certaines obligations, tel le paiement d'un droit de capitation (*djizya* : voir à ce sujet : Claude Cahen *et al.*, art. « *Djizya* », in *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle éd. [désormais *EI*], Leyde/Paris : E.J. Brill / G.-P. Maisonneuve, 1960, 2 : 573-581) et d'autres taxes à un taux plus élevé que les musulmans, et de se soumettre à certaines restrictions. En contrepartie, les bénéficiaires de ce pacte, appelés *ahl al-dhimma*, *ahl-al kita' b* ou *dhimmī* (se référer pour *ahl-al kita' b* à l'article de Georges Vajda, in *EI*, *op. cit.*, 1 : 272-274), chrétiens et juifs, jouissaient d'une relative autonomie en tant que groupes religieux. Sur la *dhimma*, voir entre autres : Claude Cahen, art. « *Dhimma* », in *EI*, 2 : 234-238 ; H. A. R. Gibb et Harold Bowen, *Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, Londres/New York/Toronto : Oxford University Press, 1957, vol. 1, partie 2, chap. XIV : « The Dimmīs », pp. 207-260 ; Bernard Lewis, « L'islam et les non-musulmans », *Annales* 35 (3-4), mai-août 1980, pp. 784-800 ; *id.*, *Juifs en terre d'islam*, trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud, Paris : Calmann-Lévy, 1986, p. 38 sq. ; Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book*, Philadelphie : Jewish Publication Society of America, 5739/1979, pp. 167-168, 255-258, *passim*.

4. La *dhimma* fut officiellement abolie avec le Décret de Réforme de 1856 (*Islahat Fermanı*), garantissant l'égalité des droits entre musulmans et non-musulmans. Néanmoins, longtemps après l'avènement de la République turque (1923), on pouvait encore en déceler les survivances, malgré les modifications apportées à la Constitution turque : suppression de la mention stipulant que la religion de l'Etat turc est l'islam (article 2, loi du 11 avril 1928) et introduction de celle indiquant la laïcité (loi du 10 décembre 1937). Pour ces modifications voir : Ayhan Yalçın (réuni par), 1924, 1961, 1982 *Anayasaları* [Constitutions de 1924, 1961, 1982], 2^e éd., Istanbul : Geçit Kitabevi, 1986, p. 17.

5. Sur la solidarité juive internationale et le rôle joué par la presse dans ce domaine, voir : Phyllis Cohen Albert, « Ethnicité et solidarité chez les Juifs de France au XIX^e siècle », *Pardès* (3), 1986, pp. 41-45.
6. Sur l'émancipation des Juifs en Europe, voir entre autres : Jacob Katz, *Hors du Ghetto. L'émancipation des Juifs en Europe (1770-1870)*, trad. de l'anglais par J.-F. Sené, préf. de Pierre Vidal-Naquet, Paris : Hachette, 1984.
7. Edward W. Saïd (dans son livre : *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. de l'américain par Catherine Malamoud, préf. de Tzvetan Todorov, Paris : Seuil, 1980), fait le point là-dessus, d'une façon certes polémique et pas toujours neutre. Il écrit notamment : « [...] tout autant que l'Occident lui-même, l'Orient est une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident » (p. 17). Les mêmes questions ont déjà été traitées par d'autres dans une perspective moins militante : certains de ces travaux sont cités par E.W. Saïd (voir les notes en fin d'ouvrage). Voir aussi l'ouvrage de Bernard Lewis qui contient, entre autres, une réponse aux assertions d'E. Saïd : *Le retour de l'Islam*, trad. de l'anglais par Tina Jolas et Denise Paulme, Paris : Gallimard, 1985.
8. Sur la question « sépharade », voir : « Le second Israël. La question sépharade », numéro spécial présenté par Shmuel Trigano, *Les Temps Modernes* 34 (394 bis), 1979. Ce recueil a le mérite de soumettre à un public cultivé et curieux les premières conclusions de la réflexion conduite (en langue française) sur ces problèmes, en permettant l'expression de sensibilités diverses.
9. Organisation fondée à Paris en 1860 pour l'émancipation des Juifs et leur « relèvement moral et matériel ». Entre 1862 et 1914, elle institua, dans le bassin méditerranéen, un important réseau scolaire (pour garçons et filles) auquel s'ajoutaient des œuvres d'apprentissage et des écoles agricoles. Un certain nombre d'ouvrages et d'articles ayant trait à l'Alliance seront cités tout au long de cette étude. Il suffira de signaler ici les travaux suivants : Avraham Cohen, « Iranian Jewry and the Educational Endeavors of the Alliance Israélite Universelle », *Jewish Social Studies* (48), hiv. 1986, pp. 15-44; Michael Laskier, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco, 1862-1962*, Albany, N.Y. : State University Press, 1983; Narcisse Leven, *Cinquante ans d'histoire. L'Alliance Israélite Universelle (1860-1910)*, Paris : Alcan et Guillaumin, 1911-1920, 2 vol.; Aron Rodrigue, « Jewish Society and Schooling in a Thracian Town: the Alliance Israélite Universelle in Demotica, 1897-1914 », *Jewish Social Studies* 45 (3-4), été-aut. 1983, pp. 263-286; Georges Weill, « L'action éducative de l'Alliance Israélite Universelle de 1860 à 1914 », *Nouveaux Cahiers* (78), aut. 1984, pp. 51-58; *id.*, « The "Alliance Israélite Universelle" and the Emancipation of Jewish Communities in the Mediterranean », *Jewish Journal of Sociology* 24 (2), 1982, pp. 117-134. Sur les écoles agricoles, voir : Georges Weill, « Charles Netter ou les oranges de Jaffa », *Nouveaux Cahiers* (21), été 1970, pp. 2-36. Sur les œuvres d'apprentissage, voir : Esther Benbassa et Aron Rodrigue, « L'artisanat juif en Turquie à la fin du XIX^e siècle. L'alliance Israélite Universelle et ses œuvres d'apprentissage », *Turcica* (17), 1985, pp. 113-126.
10. Sur ce point, voir : Michel Abitbol, « The Encounter between French Jewry and the Jews of North Africa: Analysis of a Discourse (1830-1914) », in Frances Malino et Bernard Wasserstein (eds.), *The Jews of Modern France*, Hanover, N.H. : University Press of New England, 1985, pp. 31-53; Georges Weill, « Emancipation et humanisme. Le discours idéologique de l'Alliance Israélite Universelle au XIX^e siècle », *Nouveaux Cahiers* (52), print. 1978, pp. 1-20; *id.*, « L'Alliance Israélite Universelle et la condition sociale des communautés juives méditerranéennes à la fin du XIX^e siècle (1860-1914) », in : Simon Schwarzfuchs (ed.), *L'"Alliance" dans les communautés du bassin méditerranéen à la fin du XIX^e siècle et son influence sur la situation sociale et culturelle*, Actes du deuxième Congrès international de recherche du patrimoine des Juifs Sépharades et d'Orient, Jérusalem : Misgav Yerushalayim, 1987 (éd. bilingue français-hébreu), pp. IX-XII *passim*.
11. Sur le judaïsme en terre d'Islam, on peut consulter les ouvrages de base suivants : Hayyim J. Cohen, *The Jews of the Middle East, 1860-1972*, Jérusalem : Israel University Press, 1973; Shlomo Doshen et Walter P. Zenner (eds.), *Jewish Societies in the Middle East*, Washington : University Press of America, 1982; Shmuel Ettinger (ed.), *Toldot ha-yehudim be-argot ha-islam* [Histoire des Juifs en terre d'Islam], Jerusalem : Zalman Shazar Center, 1981-1986, 3 vol.; S. Landshut, *Jewish Communities in the Muslim Countries of the Middle East*, Londres : The

- Jewish Chronicle, [1950]. Voir aussi Lewis, *Les Juifs en terre d'Islam*, *op. cit.*; Stillman, *The Jews of Arab Lands...*, *op. cit.* Des monographies par pays (les ouvrages, en France, de Haim Zafrani sur le Maroc ainsi que d'autres recherches dont la liste serait longue mais encore incomplète entrent dans cette catégorie) ou par zones (l'Afrique du Nord) complètent utilement ces travaux d'ensemble. Voir entre autres : André Chouraqui, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, Paris : Hachette, 1985; Moïse Franco, *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman*, réimp., Paris : Centre d'Etudes Don Isaac Abravanel/U.I.S.F., 1980; H.Z. (J.W.) Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, 2^e éd. rev., trad. de l'hébreu, Leyde : E.J. Brill, 1974-1981 2 vol.
12. Saïd, *L'Orientalisme...* *op. cit.*, p. 16 (selon l'auteur, jusqu'aux premières années du XIX^e siècle, l'Orient comprenait l'Inde et les pays bibliques).
13. Sur cette imprécision, voir : Jacques Thobie, *Ali et les 40 voleurs. Impérialismes et Moyen-Orient de 1914 à nos jours*, Paris : Messidor/Temps Actuels, 1985, pp. 7-13.
14. Tel n'est pas le propos du présent travail. Nous nous contenterons de présenter ici les résultats d'une première phase de réflexion. Michel Abitbol, en tant que spécialiste du judaïsme nord africain, a déjà analysé les lignes de forces de ce discours : « The Encounter... », *op. cit.*
15. Par « sépharades », nous entendons ici les Juifs originaires d'Espagne (conformément à l'acceptation médiévale du terme hébraïque *Sefarad*, « Espagne »). On sait que ce mot est actuellement utilisé pour désigner indifféremment les Juifs implantés en terre d'Islam.
16. Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, *op. cit.*, p. 205.
17. Terme désignant, dans les archives ottomanes, les populations juives « arabisées » de Syrie, d'Irak et d'Égypte : Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, *op. cit.*, p. 145.
18. Sur les Juifs achkénazes dans l'Empire ottoman, on peut consulter les articles parus dans *Mi-mizrah u mi-maarav* [L'Orient et le Maghreb] (1), 1974, notamment celui de Shelomo Spitzer, « *Ha-ashkenazim ba-hazi ha-i ha-balkani ba-meot ha-16-17* [les Achkénazes dans la presqu'île balkanique aux XVI^e-XVII^e siècles], pp. 59-79.
19. Karaïtes : communauté juive hétérodoxe ne reconnaissant pas l'autorité de la loi orale. Sur les origines du mouvement karaïte, voir entre autres : Martin A. Cohen, « Anan ben David and Karaite Origins », *The Jewish Quarterly Review* (New Series) 68 (3), janv. 1978, pp. 129-145 et 68 (4); avr. 1978, pp. 224-234. Consulter également : Zvi Ankori, *Karaites in Byzantium. The Formative Years, 970-1100*, New York/Jérusalem : Columbia University Press/Weizmann Science Press of Israel, 1959 (Bibliographie, pp. 461-484 et Index, pp. 489-546).
20. Sur les Francos, voir : Abraham Galanté, *Histoire des Juifs d'Istanbul*, Istanbul : Hüsnütabiat, 1942, vol. 2, pp. 213-224; Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, *op. cit.*, p. 201; Attilio Milano, *Storia degli Ebrei italiani nel Levante*, Florence : Casa Editrice Israël, 1949; Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle in Turkey, 1860-1914*. Thèse de Doctorat [Ph. D.] non publiée, Université de Harvard, 1985, pp. 85-91; Simon Schwarzfuchs, « *Sulam Saloniki* » [L'échelle de Salonique], *Sefunot* (15), 1971-1981, pp. 79-102. Joseph [Yosef] R. Hacker situe l'arrivée des Francos dans l'Empire à la fin du XVII^e siècle : « *Šliho šel Lui ha-arba' a asar be-levant ve tarbutam šel yehudei ha-imperia ha-otomanit be divuah mi-snat 1675* » [Un émissaire de Louis XIV au Levant et la culture des Juifs de l'Empire ottoman à partir d'un rapport de 1675], *Zion* 52 (1), 5746/1985-1986, p. 41.
21. *Capitulations* : privilèges accordés par les souverains ottomans et autres chefs musulmans aux États chrétiens dont les ressortissants pouvaient commercer librement, tout en bénéficiant d'exemptions fiscales et de la protection de la mission diplomatique dont ils dépendaient. Ces privilèges furent parfois étendus suivant les époques, et nombre de négociants autochtones, en particulier des ressortissants des minorités non musulmanes, essayèrent d'obtenir de diverses façons ces certificats de protection. Les capitulations ne seront définitivement abolies que par le Traité de Lausanne, signé le 24 juillet 1923. Au sujet des capitulations, voir : Bernard Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, trad. de l'anglais par Annick Pélissier, postface de Maxime Rodinson, Paris : La Découverte, 1984, pp. 40-41; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, réimp., Cambridge/Londres/New York/Melbourne : Cambridge University Press, 1978, vol. 1, pp. 29-30, 97-98, *passim*; Stanford J. Shaw et Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. 2, p. 367, *passim*.

22. Philippe Ariès, *Le temps de l'histoire*, 2^e éd., préf. de Roger Chartier, Paris, Seuil, 1986, p. 248.
23. Sur la richesse de la vie culturelle juive dans l'Empire, aux XVI-XVII^e siècles, voir l'article de Joseph [Yosef] Hacker, «The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire During the Sixteenth and Seventeenth Centuries», in Isadore Twersky et Bernard Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge/Londres: Harvard University Press, 1987, pp. 95-135.
24. *Ibid.*, pp. 133-135.
25. Sur le mouvement des Lumières et son attitude envers les Juifs, voir entre autres: Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*. New York/Londres: Columbia University Press, 1968; Katz, *Hors du Ghetto*, op. cit., pp. 35-112; Alfred D. Low, *Jews in the Eyes of the Germans. From the Enlightenment to Imperial Germany*, Philadelphie: Institute for the Study of Human Issues, 1979, pp. 13-99. Sur la nécessaire «régénération» des Juifs comme étape préliminaire à leur émancipation en France, voir le sujet proposé par la Société royale des Sciences et Arts de Metz à son concours de 1787 («Est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France?»). Un des trois mémoires primés en 1788 était celui de l'Abbé Baptiste-Henri Grégoire: *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs* (Metz: Imprimerie de Claude Lamort, 1789). Dans le même ordre d'idées, se référer aussi à la commission Malesherbes (1788).
26. Voir entre autres: Abitbol, «The Encounter...», op. cit., pp. 31-35, *passim*; Weill, «Emanicipation et humanisme...», op. cit., pp. 18-20; *id.*, «L'Alliance...», op. cit., p. XII.
27. Jacques-Isaac Altaras et Joseph Cohen, *Rapport sur l'état moral et politique des Israélites de l'Algérie et des moyens de l'améliorer*, in: Simon Schwarzfuchs, *Les Juifs d'Algérie et la France (1830-1855)*, Jérusalem: Institut Ben-Zvi, 1981 (édition bilingue, français-hébreu, hormis les documents, publiés uniquement en français), pp. 67-190 (et pp. 191-201 pour les notes). Voir aussi, à propos de ce rapport, Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews...*, op. cit., pp. 23-26.
28. Simon Schwarzfuchs, «Colonialisme français et colonialisme en Algérie (1830-1945)», in: Michel Abitbol (ed.), *Judaïsme d'Afrique du Nord aux XIX^e-XX^e siècles. Histoire sociale et culturelle*, Jérusalem: Institut Ben-Zvi, Centre de recherches sur les Juifs d'Afrique du Nord, 1980 (hébreu-français), p. 43.
29. Altaras et Cohen, *Rapport...*, pp. 70, 73-74, 84, 150, *passim*.
30. Schwarzfuchs, «Colonialisme...», *loc. cit.*; Abitbol, «The Encounter...», op. cit., p. 43.
31. Pour ce qui concerne l'éducation à dispenser, les deux auteurs préconisaient que les enfants des riches Juifs reçoivent une éducation élevée qui leur permette d'atteindre à «la hauteur des Français»; ils ne manquaient pas de souligner les dangers de l'instruction des masses: Altaras et Cohen, *Rapport...*, op. cit., p. 171. Ces considérations ne constituent qu'un exemple parmi d'autres du même type.
32. Altaras et Cohen, *Rapport...*, op. cit., p. 97.
33. *Ibid.*, p. 69.
34. *ibid.*, p. 68.
35. S. Schwarzfuchs a publié ces rapports dans *Les Juifs d'Algérie...*, op. cit., pp. 203-361.
36. Sur la différence dans l'approche, voir: Abitbol, «The Encounter...», op. cit., p. 37.
37. In: André Chouraqui, *Cent ans d'histoire. L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance contemporaine (1860-1960)*, Paris: P.U.F., 1965, pp. 445, 447.
38. *Ibid.*, p. 445.

39. Alliance Israélite Universelle, *Instructions générales pour les professeurs*, Paris: AIU, 1903, pp. 94-95.
40. Sur la situation socio-économique du judaïsme français depuis l'émancipation, voir: Phyllis Cohen Albert, *The Modernization of French Jewry: Consistory and Community in the Nineteenth Century*, Hanover, N.H.: Brandeis University Press, 1977, pp. 26-41; Patrick Girard, *Les Juifs de France de 1789 à 1860. De l'émancipation à l'égalité*, Paris: Calmann-Lévy, 1976, pp. 99-132; Michael R. Marrus, *Les Juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus. L'assimilation à l'épreuve*, trad. de l'anglais par Micheline Legras, préf. de Pierre Vidal-Naquet, Paris: Calmann-Lévy, 1972, *passim*. Sur le judaïsme occidental en général et son évolution depuis l'émancipation, voir: Katz, *Hors du ghetto*, op. cit., pp. 207-236.
41. In: Chouraqui, *Cent ans...*, op. cit., p. 444.
42. Paul Mendes-Flohr, «Fin-de-siècle Orientalism, the Ostjuden and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation», in: Jonathan Frankel (ed.), *Studies in Contemporary Jewry* (1), Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 102 (l'auteur étudie également l'évolution positive de cette image au début du XX^e siècle).
43. Sur la situation du judaïsme ottoman au XIX^e siècle, voir: Paul Dumont, «La condition juive en Turquie à la fin du XIX^e siècle», *Nouveaux Cahiers* (57), été 1979, pp. 25-38; *id.*, «Jewish Communities in Turkey during the Last decades of the Nineteenth Century in the Light of the Archives of the Alliance Israélite Universelle», in: Benjamin Braude et Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York/Londres: Holmes & Meier, 1982, vol. 1, pp. 209-242; Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews...*, op. cit., pp. 64-113. Ces travaux novateurs et importants prennent essentiellement appui sur les archives de l'Alliance. Certes, les témoignages du corps enseignant de la Société coïncident avec les récits d'autres témoins européens: Lewis, *Juifs en terre d'Islam...*, op. cit., pp. 164-165. Il n'en demeure pas moins que la consultation d'autres sources, notamment de la production culturelle locale, est encore à entreprendre. Nombre de points concernant cette période n'ont pas encore été élucidés. G. Weill (in «L'Alliance...», op. cit., pp. XIX-XXXVIII) a examiné, également à partir d'une documentation puisée en grande partie à l'Alliance, l'évolution du monde juif méditerranéen entre 1860 et 1914.
44. Weill, «L'Alliance...», op. cit., p. X.
45. *Hilfsverein der Deutschen Juden* (désormais, en abréviation, *Hilfsverein*): organisation juive allemande fondée en 1901, pour l'amélioration des conditions sociales et politiques des Juifs d'Europe de l'Est et d'Orient, qui développa dans l'Empire ottoman un réseau scolaire, rival de celui de l'Alliance. Cette organisation fut dans l'Empire et dans les Balkans, un instrument de la pénétration de la langue et de la culture allemandes. Voir à son sujet: *Encyclopaedia Judaica*, New English Edition, Jerusalem: Keter Publishing House, 1972, 8: 479-480; Yešayahu [Isaiah] Friedman, «*Hevrat "Ezra", misrad ha-huz ha-germani ve-ha-pulmus im ha-zionim 1908-1911*» [*Le Hilfsverein*, le ministère allemand des Affaires étrangères et la polémique avec les sionistes 1908-1911], *Cathedra* (20), tamuz 5741/juil. 1981, pp. 96-122; Zosa Szajkowski, «Conflicts in the Alliance Israélite Universelle and the Founding of the Anglo-Jewish Association, the Vienna Allianz and the Hilfsverein», *Jewish Social Studies* 19 (1-2), janv.-avr. 1957, pp. 29-50.
46. L'ouvrage d'Aron Rodrigue (titre provisoire: *Entre Occident et Orient: les professeurs de l'Alliance Israélite Universelle et les communautés juives en terre d'Islam 1860-1939*) à paraître prochainement chez un éditeur parisien, réunissant de nombreux textes sur le discours de ces instituteurs, est là-dessus fort instructif (voir en particulier: pp. 87-289). Nous tenons à remercier l'auteur d'avoir eu l'amabilité de nous en communiquer le manuscrit.
47. Dans le même ouvrage, A. Rodrigue établit des statistiques sur l'origine géographique des instituteurs sortis de l'*École Normale Israélite Orientale*, où l'Alliance formait la majorité de son corps enseignant. Plus de la moitié venait de Turquie, de Grèce et de Bulgarie; suivait le Maroc, avec 10,1 % (pp. 59-61). C'est ainsi parmi les communautés de langue judéo-espagnole de l'Empire ottoman et du Maroc que se recrutait la majeure partie de ces enseignants.
48. Sur la productivisation, voir: Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York: Columbia University Press, 1937, vol. 2, p. 276.
49. Voir à ce sujet, Saïd, *L'Orientalisme...* op. cit., p. 291, *passim*.

50. Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, op. cit., p. 295.
51. Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, op. cit., p. 165.
52. Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 18 : *The Ottoman Empire, Persia, Ethiopia, India and China*, 2^e éd. rev. et augm., New York/Philadelphie : Columbia University Press/Jewish Publication Society of America, 1983, pp. 122-181 *passim*; Mark Alan Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Fribourg : Klaus Schwarz, 1980, pp. 156-161 ; Aryeh Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa*, Leyde : E. J. Brill, 1984, pp. 185-186.
53. Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, op. cit., pp. 165-166.
54. Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, op. cit., p. 115.
55. Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, loc. cit.
56. Hacker, « Jewish Thought... », op. cit., *passim*.
57. *Ibid.*, p. 96.
58. *Ibid.*, p. 131.
59. Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, op. cit., p. 166.
60. *Ibid.*
61. Hacker, « Šliho šel Lui ha-arba'a-asar... », op. cit., pp. 30, 36.
62. *Ibid.*
63. *Ibid.*, pp. 39-40.
64. *Ibid.*, pp. 41-42.
65. *Ibid.*, p. 41.
66. Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, op. cit., p. 167.
67. Un récent ouvrage collectif fait le point sur l'histoire de la *Haskala* en Europe : Jacob Katz (ed.), *Toward Modernity*, New Brunswick/Oxford : Transaction Books, 1987. Sur la *Haskala* dans l'Empire, voir un aperçu in : Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews...* op. cit., pp. 153-158, 233-236, *passim*.
68. Mouvement sabbatéen : mouvement messianique suscité au xvii^e siècle par le faux Messie Sabbetaï Zevi. Voir l'ouvrage devenu classique de G. Scholem : *Sabbetaï Tzevi*, trad. par A. Nouss et M.-J. Jolivet, Lagrasse : Verdier, 1984. Un article récent de Ya'akov Barnai contribue à démontrer cette circulation des idées en monde juif, en l'occurrence entre la Turquie d'Asie et l'Afrique du Nord : « Štei te'udot le-toldot ha-sabta'ut be-Tunis u-ve-Izmir » [Deux documents pour l'histoire du sabbatisme à Tunis et à Izmir], *Zion* 52 (2), 1987, pp. 191-202. Y. Barnai y mentionne le cas du marrane portugais Abraham Cardozo, devenu sabbatéen, et qui arriva à Tunis dans la deuxième moitié du xvii^e siècle, après avoir visité les différentes capitales européennes (p. 191).
69. Sur le frankisme, voir entre autres : Gershom G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, trad. de M.-M. Davy, Paris : Payot, 1968, pp. 333-338.
70. Sur le hassidisme, voir entre autres : Gershom G. Scholem, *Les grands courants...*, op. cit., pp. 343-368.
71. Ariès, *Le temps de l'histoire*, op. cit., p. 106.

72. Hacker, « Šeliho šel Lui ha-arba'a-asar... », op. cit., pp. 42-43.

73. Sur ces réformes, voir : Ed. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat ou Histoire des réformes depuis 1826 jusqu'à nos jours*, Paris : A. Cotillon, 1882-1884, 2 vol. ; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2^e éd. réimp., Londres/Oxford/New York : Oxford University Press, 1979, pp. 38-128 ; Shaw, *History of the Ottoman Empire...*, op. cit., vol. 1, pp. 260-274 ; Shaw et Shaw, *History of the Ottoman Empire...*, op. cit., vol. 2, pp. 1-171.

74. Sur l'influence de l'Europe sur l'Empire, voir : O. Cengiz Aktar, *L'occidentalisation de la Turquie*, Paris : L'Harmattan, 1985, pp. 33-61 (pages consacrées à l'occidentalisation depuis le xix^e siècle et jusqu'à l'avènement de la République) ; Lewis, *The Emergence...*, op. cit., pp. 40-73 ; *id.*, *The Middle East and the West*, réimp. rev., New York/Hagerstown/San Francisco/Londres : Harper Torchbooks, 1966, pp. 28-94 *passim*.

75. Sur l'impérialisme français dans l'Empire, voir notamment les articles et les ouvrages de Jacques Thobie, et parmi eux : *Intérêts et impérialisme français dans l'Empire ottoman (1895-1914)*. Paris : Publications de la Sorbonne, 1977. Sur l'impérialisme au Moyen-Orient à partir de la Première Guerre mondiale, voir la synthèse du même auteur : *Ali et les 40 voleurs...*, op. cit.

76. Lewis, *The Middle East and the West*, op. cit., p. 31.

77. Sur ces « missions civilisatrices », voir : Mathew Burrows, « " Mission civilisatrice " », *The Historical Journal* 29 (1), 1986, pp. 109-135 ; Mordekhai [Mordechai] Eliav, « German Interests and the Jewish Community in Nineteenth-Century Palestine », in : Moshe Ma'oz (ed.), *Studies in Palestine During the Ottoman Period*, Jérusalem : Magnes Press, Hebrew University — Institute of Asian and African Studies — Yad Izhak Ben-Zvi, 1975, pp. 423-441 ; Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews...*, op. cit., pp. 349-368.

78. Voir Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews...*, op. cit., pp. 124-150, *passim*.

79. La majeure partie de notre thèse d'Etat est consacrée à l'histoire du mouvement sioniste (en particulier du point de vue communautaire) dans la capitale ottomane et dans quelques grands centres juifs de l'Empire, ainsi qu'à celle des affrontements entre les sionistes et les autres groupes d'opinion juifs depuis la révolution « jeune-turque » (1908) jusqu'à l'avènement de la République (1923) : Esther Benbassa, *Haim Nahum Efendi, dernier Grand Rabbín de l'Empire ottoman (1908-1920) : son rôle politique et diplomatique*, Thèse de Doctorat d'Etat non publiée, Université de Paris III, 1987, 2 t., *passim*. Voir aussi : Esther Benbassa, « Presse d'Istanbul et de Salonique au service du sionisme ». *Revue Historique* 276 (2), 1986, pp. 337-365 ; Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews...*, op. cit., pp. 311-348. D'une manière générale, il était admis jusqu'ici que le sionisme n'avait pas connu un développement communautaire important en terre ottomane. Les recherches récentes permettent de faire justice d'une hypothèse qui a eu la vie dure. Il existe par ailleurs d'excellents travaux traitant du sionisme dans l'Empire à travers ses liens avec les autorités gouvernementales ottomanes : Isaiah Friedman, *Germany, Turkey and Zionism. 1897-1918*, Oxford, Clarendon Press, 1977 ; Neville J. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I*, Berkeley/Los Angeles/Londres : University of California Press, 1976. Voir aussi : Paul Dumont, « Une communauté en quête d'avenir. Le sionisme à Istanbul au lendemain de la Première Guerre mondiale (d'après la *Nation*, Organe de la Fédération Sioniste d'Orient 1919-1922) », in : *Les Juifs dans la Méditerranée médiévale et moderne*, Actes des Journées d'études, Nice 25 et 26 mai 1983, Nice : Université de Nice — Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine — Centre d'études médiévales, 1986 ; Jacob M. Landau, « The " Young Turks " and Zionism : Some Comments », in : Victor D. Sanua (ed.), *Studies in Honor of Raphael Patai*, Rutherford, New Jersey : Fairleigh Dickinson, 1983, pp. 197-205 ; Mim Kemal Öke, « The Ottoman Empire, Zionism and the Question of Palestine (1880-1908) », *International Journal of Middle East Studies* (14), 1982, pp. 329-341 (le même auteur a écrit deux ouvrages en langue turque sur ces questions — le premier étant particulièrement tendancieux : *II. Abdülhamid, Siyonistler ve Filistin Meselesi* [Abdülhamid II, les Sionistes et la question de Palestine], Istanbul : Kervan Yayınları, 1981 et *Siyonizm ve Filistin Sorunu (1880-1914)* [Le sionisme et la question de Palestine], Istanbul : Uç Dal Neşriyat, 1982). L'histoire du sionisme dans l'Empire ottoman et de ses relations avec les « Jeunes Turcs » semble encore susciter des passions, et fait ainsi l'objet d'études pour le moins sujettes à caution ; voir entre autres : Robert Olson, « The Young Turks and the Jews : A Historiographical Revision », *Turcica* (18), 1986, pp. 219-225.

80. Il s'agit de la révolution «jeune-turque»: coup d'état pacifique (23/24 juillet 1908) qui mit fin au régime absolutiste d'Abdülhamid II. A ce sujet, voir entre autres: Feroz Ahmad, *The Young Turks. The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914*, Oxford: Clarendon Press, 1969; E.E. Ramsaur, *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957.

81. Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, op. cit., pp. 181-183; Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews...*, op. cit., pp. 10-17; Stillman, *The Jews of Arab Lands...*, op. cit., pp. 105-106, 393-405.

82. Pour le texte du firman, voir: David Kushner. «*Ferman me'et ha-sultan ha-otomani ha-mafrikh alilot dam neged ha-yehudim*» [Firman du sultan ottoman rejetant les accusations de meurtre rituel portées contre les Juifs], *Pe'amim* (20), 1984, pp. 37-45. Pour une traduction française, voir: Abraham Galanté, *Turcs et Juifs. Etude historique, politique*, Istanbul: Haim, Rozio, 1932, pp. 19-20.

83. Pour un bref aperçu de ces questions, voir: Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites. An Inquiry Into Conflict and Prejudice*, New York/Londres: W.W. Norton, 1986, pp. 131-139. Pour des études spécifiques, consulter: Ya'akov Barnai, «*Alilot dam ba-imperia ha-otomani bame'ot ha-15-19*» [La calomnie de meurtre rituel dans l'Empire ottoman aux xv^e-xx^e siècles]. *Sin'at Yisrael ledorotheha*, Jérusalem: Centre Zalman Shazar, 1980, pp. 211-216; Esther Benbassa, «*Kampana Çalanlar Davasi: 1901'de Izmir'de Cereyan Etmis Bir Kan İftirasi Vak'asi*» [Le procès des sonneurs de tocsin: un cas de calomnie de meurtre rituel à Izmir en 1901], *Tarih ve Toplum* (30), juin 1986, pp. 44-50 [364-370]; Jacob Landau, «*Alilot dam u-redifot yehudim be-Mizrayim be-sof ha-19*» [Calomnies de meurtre rituel et persécutions antijuives en Egypte à la fin du xix^e siècle], *Sefunot* (5), 1961, pp. 417-460. Voir aussi: Moïse Franco, *Essai...*, op. cit., pp. 220-238; Abraham Galanté, *Histoire des Juifs d'Anatolie: Les Juifs d'Izmir (Smyrne)*, Istanbul: Imprimerie M. Babok, 1937, pp. 183-199, id., *Histoire des Juifs d'Istanbul*, Istanbul: Imprimerie Hüsnütabiati, 1942, vol. 2, pp. 126-135.

84. Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews...*, op. cit., pp. 26-83.

85. *Ibid.*, pp. 33-43.

86. Millet: (minorités non musulmanes, «nations»). Sur ce système, encore objet de bien des débats, voir en particulier: Benjamin Braude, «*Foundation Myths of the Millet System*», in Braude et Lewis (eds.), *Christians and Jews...*, op. cit., vol. 1, pp. 69-88; voir aussi, dans le même ouvrage, l'introduction des éditeurs, pp. 1-33.

87. Sur la relativité de l'autonomie dont jouissaient les Juifs, voir entre autres: Yosef [Joseph] Hacker, *Gevuloteha sel ha-otonomia ha-yehudit: ha-šiput ha-ažmi ha-yehudi ba-imperia ha-otomani ba-meot ha-16-ha-18* [Les limites de l'autonomie juive: la juridiction propre des Juifs dans l'Empire ottoman aux xvi-xviii^e siècles], in: Šmuel Almog, Israël Bartal et al. (réd.), *Temurot ba-historia ha-yehudit ha-hadaša* [Changements dans l'histoire juive moderne], *Kovež ma'amarim - Šai le-Šmuel Ettinger* [Recueil d'articles en l'honneur de Šmuel Ettinger], Jérusalem: *Merkaz Zalman Šazar/ Ha-ševra ha-historit ha-israelit*, 1987, pp. 349-388.

88. Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews...*, op. cit., pp. 77-78.

89. *Ibid.*, pp. 85-91.

90. Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews...*, op. cit., pp. 303-304. Sur H. Nahum et le rôle joué par l'Alliance par son intermédiaire, voir: Benbassa, *Haim Nahum...*, op. cit., *passim*.

91. Ce second moment de l'histoire du sionisme en Turquie fait l'objet de nos recherches actuelles. Il serait aujourd'hui prématuré d'en dire davantage.

92. Un grand nombre de rapports d'instituteurs, en provenance des écoles de l'Alliance, dans l'Empire, signalent, pour cette période, d'importantes vagues d'émigration vers l'Europe, l'Amérique du Nord et du Sud, Cuba et d'autres pays (voir: *Archives de l'Alliance*, liasses Turquie).

93. Organisation juive, structurée sur le modèle des ordres maçonniques en Loges et Chapitres, fondée aux États-Unis en 1843.

94. *Archives de l'Alliance Israélite Universelle*, Registre Ecoles 215, Bigart à Confino, 1^{er} avr. 1910.

95. *Ha-Zevi*, 28 av 1841 après la destruction du Temple/8 août 1909. Cette expression, tirée du *Talmud de Jérusalem* (Traité *Hagiga*, 79, 4), signifie: «Tous [les enfants d'] Israël [sont] frères (ou: liés)». Narcisse Leven, lors de l'entrevue en cause, avait déclaré que l'Alliance avait toujours voulu rester étrangère au sionisme et éviter de l'encourager de quelque manière que ce fût; d'ailleurs, les propos de la délégation, constituée de députés juifs et non juifs, étaient allés dans le même sens: *Univers Israélite* (45), 23 juil. 1909, pp. 596-597; *Jewish Chronicle*, 23 juil. 1909; *Archives Israélites* (29), 22 sept. 1909, pp. 226-227.

96. Voir: Benbassa, *Haim Nahum...* op. cit., pp. 95-103, 262-320, *passim*.

97. Vladimir Jabotinsky, *Ne'umim, 1905-1926* [Discours, 1905-1926], Jérusalem: *Hoza'at Sefarim* Jabotinski, 5707/1927, pp. 54-55. Cité aussi par David Farhi, «*Yehude Saloniki be-mahapekhat "ha-Turkim ha-Ze'irim"*» [Les Juifs de Salonique pendant la révolution «jeune-turque»], *Sefunot* (15), 1971-1981, p. 198, n. 28.

98. Meir Dizengoff (1861-1936), fondateur et futur premier maire de Tel Aviv.

99. *Central Zionist Archives*, Z4/888, Dizengoff à Ussischkine, Zlatopolski, Naiditch, 26 août 1919 (traduction).

100. Les archives de l'Alliance ayant trait à la Turquie contiennent de nombreux documents à ce sujet: il serait fastidieux d'en donner la liste. Pour les considérations des sionistes sur le judéo-espagnol, voir entre autres: *Hamevasser*, 9 adar 5671/9 mars 1911. Sur la guerre des langues entre l'Alliance et les sionistes au lendemain de la révolution «jeune-turque», voir: Benbassa, *Haim Nahum...*, op. cit., pp. 265-267.

101. Sur le nationalisme turc, d'apparition récente, qui aboutit en 1923 à l'Etat national turc, voir: François Georgeon, «A la recherche d'une identité: le nationalisme turc», in Altan Gökalp (sous la direction de), *La Turquie en transition*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1986, pp. 125-153.

102. Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews...*, op. cit., pp. 218-222.

103. Benbassa, *Haim Nahum...*, op. cit., *passim*.