

Sous la direction de
Shmuel TRIGANO

LA SOCIÉTÉ JUIVE
A TRAVERS L'HISTOIRE

Tome premier

La fabrique du peuple

FAYARD

Processus de modernisation en terre sépharade

Les Juifs expulsés de la péninsule Ibérique au XV^e siècle s'établirent majoritairement sur les terres ottomanes. Rejoints progressivement par des marranes qui y trouvèrent un climat favorable à un retour au judaïsme, ces immigrants importèrent avec eux non seulement leur savoir-faire, fort utile à l'empire en construction, mais encore leur patrimoine culturel judéo-hispanique¹. Les raisons de l'accueil bienveillant dont ils bénéficièrent tiennent à la conjoncture dans leur lieu d'implantation à cette époque. Ce traitement privilégié facilita l'adaptation au nouveau contexte, sans qu'il y eût acculturation à l'environnement. Les « lois » qui régissaient les rapports entre musulmans et non-musulmans en terre d'islam n'encourageaient d'ailleurs pas un tel rapprochement.

Dans le cadre de la *dhimma* (un terme signifiant à la fois « garantie, foi, protection, contrat ou pacte »), les peuples du Livre, dans les territoires conquis ou dirigés par les musulmans, jouissaient de la garantie de leurs droits publics et privés. Leurs ressortissants étaient soumis à l'autorité de leurs chefs et de leurs juges et pouvaient mener leur vie personnelle, familiale et religieuse en accord avec leurs propres lois et coutumes.

En contrepartie de cette protection, le *dhimmi* (bénéficiaire de la *dhimma*) était soumis à une série de restrictions, dont la portée était d'abord sociale et symbolique. Celles-ci visaient avant tout à souligner la suprématie de l'islam et la supériorité des musulmans. A quoi s'ajoutaient des pénalités comme le paiement de la taxe de capitation (*djizya*) et celui des autres taxes à un taux plus élevé que pour les musulmans.

La *dhimma* conférait un statut légal aux *dhimmi*, même si elle les transformait en sujets de seconde zone de par la place qu'elle leur faisait occuper dans la société musulmane. De fait, s'opérait un cloisonnement entre dominés et dominants. L'autonomie que conférait

le pacte de la *dhimma* aux communautés non musulmanes découlait du système lui-même, fondé sur une séparation requise par la nature théocratique du régime. C'est ainsi que se constituèrent des communautés ethnico-religieuses relativement indépendantes selon les époques. Ce mode organisationnel perdura dans l'Empire ottoman. De prime abord, cette situation pourrait rappeler le regroupement en nations échu aux Juifs en Europe jusqu'à l'émancipation. Même si la portée de l'autonomie en terre d'islam fut souvent exagérée², une importante distinction doit néanmoins être faite entre les nations européennes et les communautés juives dans l'empire. La *dhimma* à laquelle ces dernières étaient soumises était, selon les légistes musulmans, un contrat bilatéral et permanent, et chacun des contractants était tenu d'en respecter les termes. Il est vrai aussi qu'en monde musulman il n'y avait pas de consensus à ce sujet et qu'il s'agissait d'un pacte aux contours flous, souvent interprété de manière arbitraire. Cela étant, ce n'en était pas moins un pacte, accordant une relative sécurité et une protection à ses bénéficiaires, alors que dans l'Europe médiévale les Juifs étaient privés de ce genre de garanties stables valant pour une durée relativement longue. Ainsi, le sort du Juif à cette même époque dans l'Empire était nettement plus tolérable et l'autonomie des communautés davantage définie du fait qu'elle s'intégrait à un système.

L'aire culturelle sépharade

Le judaïsme issu de la péninsule Ibérique eut à composer avec ces données. A son arrivée, au cloisonnement en vigueur entre les communautés musulmanes et non musulmanes s'ajoutèrent celui qui répartit les Juifs immigrés selon leur ville ou leur région d'origine, les regroupant autour de synagogues séparées, et celui qui sépara les nouveaux venus des communautés juives autochtones déjà sur place avant leur arrivée massive. Ces séparations s'estompèrent progressivement, sans pour autant disparaître complètement. Elles ne brisaient d'ailleurs pas l'« unité » sépharade née de l'expérience historique commune et des souffrances endurées. L'expulsion, au contraire, avait surtout cimenté cette unité d'un groupe conscient de lui-même, qui, malgré les épreuves, avait persisté dans sa foi³.

Détenteurs d'un patrimoine social et culturel valorisé dans le monde juif au Moyen Age, les expulsés n'avaient pas de raison de ne pas le perpétuer sur place, d'autant que les conditions s'y prêtaient. La mythification aidant, l'exil se transforma en une identité liée à un

passé glorieux et glorifié. Les expulsés maintinrent les traditions et les pratiques quotidiennes et religieuses en usage en Espagne, au point de transgresser la règle en vigueur dans les communautés juives, imposant de se soumettre aux usages locaux. Ils finirent avec le temps par absorber les communautés juives autochtones et par les « séphardiser », là où ils étaient majoritaires. Cette société sûre de sa force, dotée d'une grande estime de soi, pourvue d'une couche d'intellectuels créatifs, s'enorgueillissait de ses aptitudes. Elle réussit assez rapidement à se relever économiquement et à s'organiser, tout en créant une vie communautaire développée. L'identité judéo-hispanique s'étoffa à son tour des acquis des nouvelles terres d'adoption, les générations les plus récentes en arrivant à ne plus distinguer entre les composantes espagnole et locale. Il y aura ainsi, d'une part, une identité sépharade jalousement gardée comme signe distinctif dans l'univers juif et, de l'autre, une identité juive inséparable de l'organisation par confessions des non-musulmans. Si toutes deux formèrent essentiellement un tout, l'identité sépharade se renforça lorsque faiblit la pratique religieuse, de manière à assurer le lien avec l'identité juive à l'ère de l'occidentalisation et de l'avènement des États-nations exclusivistes au Proche-Orient.

L'affaiblissement progressif de l'empire et son démembrement, l'influence croissante des puissances européennes et l'éveil des nationalismes aboutirent, au XIX^e siècle, à une nouvelle configuration du Proche-Orient, déterminée par la naissance de jeunes États-nations. Le royaume de Grèce vit le jour en 1830, encore que la grande métropole sépharade de Salonique (Macédoine) dût continuer à faire partie de l'empire jusqu'en 1912. Le traité de Berlin (juillet 1878), consécutif à la guerre russo-turque (1877-1878), redessina les frontières des Balkans. L'Empire se trouva dépossédé d'une grande partie de ses provinces européennes. L'indépendance *de jure* de la Serbie fut reconnue (elle l'était déjà *de facto* depuis 1830). La Grande Bulgarie, née du traité de San Stefano (mars 1878), fut divisée en trois : le Nord devint autonome, mais sous suzeraineté ottomane ; le centre devint une province semi-autonome, la Roumélie orientale ne fut rattachée définitivement à la Bulgarie qu'en 1885 ; et le Sud repassa sous le contrôle direct des Ottomans. La Bosnie-Herzégovine, abritant l'important centre sépharade de Sarajevo, appelé la « petite Jérusalem », fut occupée, en 1878, par l'Autriche-Hongrie, qui finit par l'annexer en 1908.

Le XX^e siècle ne fit qu'accentuer ce processus. Pendant les guerres

balkaniques (1912-1913), Salonique, «ville mère en Israël», fut rattachée à la Grèce; d'autres villes changèrent de maîtres au gré des victoires. La Macédoine fut partagée entre la Bulgarie, la Grèce et la Serbie. La Première Guerre mondiale réduisit l'Empire à une peau de chagrin, dont la Turquie actuelle est le dernier vestige. Dans les Balkans, naquit le «royaume des Serbes, des Croates et des Slovénes», réunissant les Sépharades des anciennes terres ottomanes et les Achkénazes des terres hasbourgeoises et devenant, en 1931, la Yougoslavie. De son côté, la Palestine passa sous mandat britannique.

La création de ces nouveaux États-nations ne brisa pas définitivement l'unité sépharade. Pourtant, tout en gardant la même langue, les mêmes traditions et la même culture, avec quelques variantes, des Sépharades allaient désormais suivre l'évolution des différents États où ils se trouvaient et s'adapter aux conjonctures locales. La modernisation de ces États-nations, les droits octroyés à leurs minorités, l'accueil qui leur fut réservé par les populations autochtones, le degré d'identification des Juifs avec l'idéologie de leurs nouveaux maîtres, la nature et les options du régime constituèrent quelques-uns des facteurs qui déterminèrent le devenir de ces communautés. La position géographique des pays d'implantation et leurs relations avec leurs voisins influèrent également. Toutefois, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, on pouvait encore parler d'un *Kulturbereich* (aire culturelle) sépharade au Levant, ayant résisté différemment, selon les communautés, aux mouvements qui traversèrent le judaïsme en général et ses composantes orientales à l'époque contemporaine. La modernisation de ce *Kulturbereich* sépharade ne peut être envisagée que sous l'angle de cette unité/disparité.

MODERNISATION OU OCCIDENTALISATION ?

L'idéologie juive traditionnelle considère le présent comme un essai de perpétuation des idéaux du passé, transformé ainsi en modèle⁴. Jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle, les communautés sépharades du Proche-Orient correspondirent au modèle de la société juive traditionnelle. Elles ne restèrent pas pour autant statiques, à l'abri de tout mouvement; au contraire, comme toute autre société, elles furent continuellement sujettes au changement, chaque génération ajoutant ses acquis à l'héritage⁵.

Pourtant, changement n'est pas synonyme de modernisation. La modernité doit être appréhendée comme un type spécifique de civilisation venu d'Europe, qui s'est répandu sous ses diverses formes, politiques, idéologique et économique, à travers le monde⁶. Il ne faut pas non plus sous-estimer la dynamique interne des sociétés non occidentales. Si, en Europe, la modernité fut le fruit d'une évolution indigène, en revanche, sa diffusion sous d'autres cieux ne put se faire que dans l'antagonisme entre ces forces externes et les forces propres des sociétés traditionnelles⁷. Les réactions de ces dernières dépendirent du degré de rapprochement de ces différents pays, musulmans ou chrétiens, avec l'Occident et des rapports de forces qu'ils entretenaient avec les puissances auxquelles ils empruntaient les éléments majeurs du processus⁸. S'agissait-il d'une colonisation directe, comme celle de la Bosnie-Herzégovine par l'Autriche-Hongrie, d'un État-nation, comme la Bulgarie, orienté vers l'Europe et lui empruntant certains de ses traits caractéristiques, tel le nationalisme, ou d'une semi-colonisation de type économique, comme celle qui prévalait dans l'Empire ottoman? Autant de situations que de pays dans ce Proche-Orient regardant de plus en plus du côté de l'Occident. Par ailleurs, dans le cas des Juifs, certains courants modernisateurs spécifiques comme ceux de la *Haskala* (mouvement juif des Lumières) et de la *Wissenschaft des Judentums* (science du judaïsme) de la seconde génération pénétrèrent au Levant par l'est de l'Europe, sous leur forme renouvelée, à la faveur d'échanges entre élites intellectuelles assurant la circulation des idées dans le monde juif⁹.

La modernisation ne se présenta pas seulement comme un processus passivement subi. La volonté des élites locales compta pour beaucoup. Ne pouvant toujours s'appuyer seulement sur leurs propres moyens, ces élites allèrent à la rencontre de leurs homologues occidentales. En l'occurrence, la modernisation fut une occidentalisation, avec ses corollaires, la francisation et, dans une moindre mesure, la germanisation, selon le rapport de forces entre le judaïsme modernisateur et les communautés locales. Dans nombre de cas, ce judaïsme modernisateur joua, en Orient, le rôle rempli, en Occident, par l'État-nation, qui, au nom de l'uniformisation, luttant contre les particularismes, essaya de moderniser autoritairement ses Juifs¹⁰.

Ainsi la modernisation dans le monde sépharade opéra dans une pluralité. Plusieurs mouvements de modernisation se développèrent parallèlement. Ils furent diversement réinterprétés par les différentes communautés, selon leur histoire locale et selon les conditions

dans lesquelles s'établirent leurs contacts avec l'Occident — même si, au-delà de cette diversité, elles partageaient la même culture et la même histoire d'origine¹¹. Par ailleurs, il faudrait encore distinguer — même s'il n'est pas facile de le faire — entre le processus de changement intracommunautaire et l'influence sur celui-ci des modèles représentés par des sociétés plus avancées¹².

LA MODERNISATION CONJONCTURELLE

L'Empire ottoman

La modernisation qui fut entreprise dans l'Empire relevait d'une mesure d'autodéfense contre une Europe agressive et impérialiste¹³. L'Empire fut en quelque sorte acculé à une modernisation/occidentalisation qui posait le problème inhérent à ce genre d'évolution : celui du conflit Occident/Orient¹⁴. Ce fut en général le cas dans tout le monde islamique, où État et religion sont unifiés — une situation plaçant d'emblée le processus dans un registre de conflictualité et faisant surgir la question de l'identité culturelle. Ce processus se heurta à l'opposition des couches traditionnelles de la société et de l'État : la modernisation, c'était aussi le triomphe de l'Occident infidèle, ennemi millénaire, considéré longtemps comme inférieur.

Les réformes, militaires, entreprises par Selim III (1789-1807) furent étendues, après 1830, à l'administration et aux institutions, une évolution qui déboucha sur la promulgation de la Constitution de 1876. Entre 1826, date de l'abolition du corps des janissaires, et 1839, le sultan Mahmoud II (1808-1839), s'inspirant du modèle de Pierre le Grand, essaya de mettre en place un programme de réformes. Son successeur inaugura la deuxième phase des réformes, connue sous le nom de *Tanzimat* (réorganisations), visant également à l'occidentalisation, à la centralisation administrative, à la modernisation de l'appareil d'État et à la sécularisation.

Les puissances étrangères souhaitaient doter l'Empire d'institutions libérales susceptibles de garantir son intégrité et leurs propres intérêts économiques¹⁵. Elles forcèrent la main des dirigeants en ce sens, afin d'assurer la protection des sujets chrétiens. Les Juifs allaient en bénéficier sans avoir été les premiers concernés. Le rescrit impérial de Gülhâne (*Gülhâne Hatt-i Hümayunu*), promulgué le 3 novembre 1839, marqua le point de départ des *Tanzimat*. Il garantissait la sécurité, quant à la vie, l'honneur et la fortune, de tous les sujets otto-

mans ; il fixait une procédure régulière de détermination de l'assiette, ainsi que du prélèvement de l'impôt ; il établissait un système régulier de levée des soldats et la durée de leur service ; il assurait le jugement équitable et public des personnes accusées de crime et, en général, l'égalité devant la loi de tous les sujets, à quelque religion ou secte qu'ils appartiennent¹⁶. Cette dernière décision rompait avec la tradition islamique, qui consacrait l'infériorité des non-musulmans. Elle ne rencontra guère l'approbation des musulmans, considérant qu'elle allait à l'encontre des principes de la religion, de la morale et d'un état de fait ancré dans les esprits¹⁷.

Le 18 février 1856 fut promulgué le décret de réforme (*Islahat Fermani*)¹⁸. Préparé sous la pression des ambassadeurs de Grande-Bretagne, de France et d'Autriche, à la veille de l'ouverture de la conférence de la paix à Paris (1856), ce décret confirmait les principes du rescrit de 1839¹⁹. Il garantissait une nouvelle fois, dans des termes plus précis et de façon plus formelle, l'égalité de tous les sujets de l'empire — à nouveau confirmée par la loi sur la nationalité de 1869²⁰. Il annonçait également l'admission de tous, sans distinction de religion, à tous les emplois publics et dans les écoles civiles et militaires, ainsi que la création de tribunaux mixtes (religieux et laïques). En outre, il abolissait le paiement par les non-musulmans de la taxe de capitation et ouvrait le service militaire à tous. Toutefois, on pouvait en être dispensé par le paiement d'une taxe (*bedel-i askeri*). L'enrôlement dans l'armée des non-musulmans n'intervint en fait qu'en 1909, à la suite de la révolution « jeune-turque » (1908).

Les contradictions inhérentes à ces réformes tenaient à la situation de dépendance où se trouvait l'Empire à l'égard des puissances européennes, et donc à la marge de manœuvres réduite des dirigeants ottomans. A bien considérer les mesures concernant les non-musulmans, on s'aperçoit que si, d'un côté, la *dhimma* fut supprimée, de l'autre, le mode organisationnel quasi autonome non seulement perdura, mais encore s'institutionnalisa entre 1862 et 1865, période pendant laquelle les communautés non musulmanes furent dotées de statuts organiques réglemant leur fonctionnement. Cette institutionnalisation non seulement empêcha l'intégration, mais encore fit échouer l'ottomanisme prôné par le pouvoir, soucieux d'instituer des structures communes et d'établir un point de convergence à la loyauté de tous les citoyens ottomans, sans distinction de religion, de langue ou de race.

Nonobstant l'autonomie assurée par le rescrit aux communautés

non musulmanes, l'État intervenait directement en allouant des revenus fixes aux chefs de ces communautés, renforçant ainsi son droit de regard. Les statuts organiques définirent avec précision le rôle de ces dirigeants et en firent, comme dans le cas du grand rabbin de l'Empire, des fonctionnaires ottomans, agents exécutifs des ordres du gouvernement. L'État les appelait à procéder à des réformes, dont la création de conseils mixtes, composés de religieux et de laïcs, chargés de l'administration des affaires temporelles. Déjà présentes, les forces laïques recrutées parmi les notables détenteurs du pouvoir économique, et parfois en étroite relation avec les autorités ottomanes, firent leur entrée officielle. Elles devaient jouer un rôle important dans le nouveau parcours de ces groupes confessionnels, apportant une perspective politique moderne et sécularisant progressivement l'échiquier communautaire.

Peut-on considérer les mesures décrites comme ouvrant la voie à l'émancipation des non-musulmans dans l'Empire, notamment à celle des Juifs, au nombre de 150 000 entre 1844 et 1856 (sans compter les Juifs de nationalité étrangère)²¹, et qui, dans les premières années du XX^e siècle, alors que l'Empire avait perdu une grande partie de ses possessions en Europe, étaient plus de 250 000²² ?

Même si elles restèrent sur le papier, ces mesures encouragèrent les élites locales occidentalisées à s'engager sur de nouvelles voies, avec la complicité des élites juives européennes, qui, elles, les interprétèrent à la lumière de leur propre expérience de l'émancipation. Dès 1840, la calomnie du meurtre rituel survenue à Damas avait attiré l'attention du judaïsme occidental, en voie d'achever son intégration, sur ses coreligionnaires d'Orient. La guerre de Crimée (1853-1856) renforça cet intérêt, lorsque les débats sur l'égalité exigée par l'Europe pour les chrétiens de l'Empire n'inclurent pas les Juifs. Le *leadership* juif d'Occident se mobilisa à cette fin. Le judaïsme sépharade renouait ainsi avec cet Occident dont il était issu et avec lequel les relations s'étaient distendues au cours des siècles.

Le courant modernisateur fut freiné par la suppression, un an après sa proclamation, de la Constitution de 1876, qui aurait pu transformer l'Empire en un État plus démocratique. La Constitution reconnaissait l'égalité des Juifs devant la loi et elle permit l'accès de quelques-uns à l'appareil d'État²³. Avec son abrogation débuta le règne absolutiste d'Abdülhamid II (1876-1909), peu propice aux initiatives. Les 23-24 juillet 1908, les « Jeunes-Turcs », des opposants du régime, arrivèrent au pouvoir par un coup d'État pacifique. Sou-

haitant à leur tour transformer l'Empire en un État moderne et centralisé, ils rétablirent la Constitution abrogée. Un air de libéralisme souffla sur le pays. Les Juifs saluèrent ce changement dans l'enthousiasme. De nouvelles possibilités s'offraient à eux. Profitant de la conjoncture, ils tentèrent de restructurer leur communauté. Les élites laïques, prônant la modernisation, s'emparèrent des postes de commande. C'est à la même époque que l'Organisation sioniste mondiale installa son antenne locale à Istanbul, la première en Orient. Le contexte permit aux groupes d'opinion juifs de s'affronter à visage découvert, inaugurant une nouvelle étape dans la modernisation.

Les alternatives, même encore bien théoriques, qu'offrait désormais l'environnement comptèrent également dans les nouvelles attitudes adoptées par les Juifs face à l'autorité traditionnelle. Le choix, devenu possible, de se tourner vers la société non juive était le résultat de cette transition vers la modernité²⁴. Une minorité seulement était concernée par cette ouverture, qui, d'ailleurs, ne resta pas longtemps à l'ordre du jour, les lois restrictives adoptées en 1909 décourageant les velléités d'intégration manifestées par certains Juifs appartenant à l'élite. D'une manière générale, pendant les *Tanzimat*, et surtout à partir de 1856, on constate une augmentation du nombre de non-musulmans, y compris de Juifs, occupant des fonctions de second rang dans la bureaucratie ottomane, mais on ne peut parler d'un phénomène massif, loin de là²⁵. La possibilité donnée aux Juifs d'entrer dans les écoles civiles et militaires de l'État encouragea la formation d'une petite élite intellectuelle frottée aux milieux non juifs. Les premiers élèves diplômés en pharmacie de l'École de médecine civile, fondée en 1867, furent des Juifs²⁶. Entre 1874 et 1902, d'autres diplômés juifs figurèrent régulièrement dans toutes les promotions²⁷. L'autorité juive traditionnelle pouvait-elle s'exercer sans changement sur des hommes ayant suivi un tel parcours ? L'entrée dans la modernité en Europe s'était faite de la même manière, à une plus grande échelle. Pour leur part, les Juifs ottomans n'avaient pas encore, même pour les plus privilégiés d'entre eux, la faculté de se réaliser complètement dans la société environnante, la communauté demeurant encore le lien d'ancrage.

Cependant, la politique interventionniste de l'État dans l'espace communautaire engendra la diminution du pouvoir de la communauté sur ses membres²⁸. Par ailleurs, la place qu'accordaient désormais les dirigeants ottomans à l'élément laïque dans la gestion des communautés non musulmanes, au détriment du clergé, gardien de la tradi-

tion, devait inéluctablement conduire à l'affaiblissement de ce dernier et à la délimitation de son autorité et de son pouvoir de coercition à l'égard des récalcitrants.

Les Balkans

Avec le bouleversement des frontières au XIX^e siècle, les Sépharades qui se trouvaient jusque-là dans l'Empire passèrent sous la domination de différents États. Mais, dans leur majorité, ils continuaient encore à dépendre du régime ottoman.

La Serbie, avec le grand centre juif de Belgrade, se détacha de l'Empire et devint, dès 1830, une province autonome, vassale des Ottomans. Elle comptait de 2 000 à 3 000 juifs²⁹. Avec l'arrivée au pouvoir, en 1842, d'Alexandre Karageorgevitch, des lois antijuives furent promulguées. Celles de 1846 et de 1861 interdisaient aux Juifs de posséder des biens immobiliers dans les provinces serbes, et d'y commercer. Suivirent les expulsions de la Serbie rurale³⁰. Même si Belgrade, rassemblant plus de la moitié de la population juive du pays, ne fut pas directement touchée par ces mesures, leurs effets furent considérables³¹. La Constitution serbe de 1869 garantissait liberté et droits individuels à tous les citoyens serbes, mais les Juifs n'avaient pas encore recouvré de pleins droits civils, bien qu'ils continuassent d'être enrôlés dans l'armée³².

C'est en fait l'année 1878 qui constitua un tournant pour ces communautés sépharades. Tandis que le traité de Berlin accordait aux États balkaniques de nouveaux territoires et de nouveaux statuts, les Juifs de ces régions trouvèrent des défenseurs chez leurs coreligionnaires occidentaux, en particulier l'Alliance israélite universelle (désormais Alliance), qui envoya des délégués à Berlin afin d'œuvrer à leur émancipation³³.

Les articles 5, 20, 27, 34, 35, 43 et 44 du traité de Berlin concernaient directement les Juifs³⁴. Les puissances européennes reconnaissaient l'indépendance de la Serbie et de la Roumanie, à condition que l'égalité de tous les cultes devant la loi fût introduite dans la législation de ces pays. Les mêmes principes devaient servir de fondement à l'organisation de la Bulgarie, de la Roumélie orientale et du Monténégro.

Les résistances à l'application de ces stipulations ne manquèrent pas. La Roumanie, où se trouvaient un petit nombre de Sépharades, s'y opposa avec acharnement³⁵. En Serbie, ce n'est qu'en 1888 que les droits civils des Juifs furent définitivement reconnus dans la nou-

velle Constitution, garantissant l'égalité totale à tous les habitants du royaume³⁶. C'est à partir de 1918 que les Juifs accédèrent à une égalité civile complète. La même année, lors de la création du « royaume des Serbes, des Croates et des Slovènes », les Juifs furent considérés comme une minorité religieuse et non nationale, ce qui leur conférait le droit de fonder, de diriger, de contrôler leurs propres institutions charitables, éducatives et religieuses, avec la possibilité d'utiliser leur propre langue et d'exercer librement leur religion.

Lorsqu'on aborde la configuration du judaïsme à l'ère de l'émancipation dans cette région qui deviendra plus tard la Yougoslavie, il convient de faire la distinction entre les populations sépharades et achkénazes. Les premières habitaient les régions pauvres du Sud et de l'Est, la Serbie, la Bosnie-Herzégovine, la Macédoine, tandis que les secondes vivaient dans le nord du pays, en Croatie et en Vojvodine. L'unification des terres slaves après la Grande Guerre mit en contact les deux communautés. Dans certaines grandes villes, ces deux composantes se côtoyaient déjà, sans vraiment se mêler. Les Achkénazes, surtout ceux du Nord, appartenant à l'aire d'influence hongroise ou allemande, représentaient plutôt des Juifs émancipés, conformes au modèle en cours en Europe de l'Ouest et du centre, tandis que les Sépharades s'intégrèrent sans prétendre à l'assimilation, avec des variations selon leurs villes d'implantation et le contexte environnant. L'assimilation, s'il y en eut, fut différemment interprétée selon les générations et l'appartenance de classe. Dans les centres à grande concentration sépharade, le conflit Occident/Orient, modernisation/tradition se cristallisa autour de l'opposition Sépharades-Achkénazes, les seconds représentant l'extérieur, l'Occident et l'étranger.

Dans ces jeunes États-nations multi-ethniques, chrétiens et réceptifs à l'Occident, la modernisation des Juifs fut engagée d'en haut, par le biais de certaines mesures allant dans ce sens. On aboutit ainsi à une relative intégration sans perte d'identité. Si l'on compare ce phénomène à ce qui se passa dans l'Empire, les différences sont nettes. Être de bons Yougoslaves n'empêchait pas ces Sépharades de se déclarer en même temps de bons Juifs³⁷. Dans l'Empire on était d'abord défini par sa religion, tandis que dans ces États multinationaux le Juif pouvait revendiquer une appartenance nationale, parallèlement à son appartenance religieuse, elle-même reconnue. Ce à quoi s'attelèrent les sionistes en Yougoslavie, après la Grande Guerre, lorsqu'ils demandèrent la reconnaissance des Juifs comme minorité

nationale. Par ailleurs, l'absence de l'Alliance sur la scène communautaire leur enleva l'option de la francisation, ce qui favorisa l'intégration³⁸.

La communauté juive de Belgrade, majoritairement sépharade, passa de 2 599 âmes en 1890 à 4 844 en 1921, puis à 7 906 en 1931³⁹. La croissance de la population juive s'insérait dans celle de l'ensemble de la ville. A la veille de la Seconde Guerre mondiale, on y comptait plus de 10 000 Juifs, dont 8 500 Sépharades et 1 888 Achkénazes. Cette croissance était due à l'immigration dans la capitale d'originaires d'autres parties du pays, à l'amélioration des conditions de vie et à la sécurité qui en résultait, à la baisse de la mortalité liée à une hygiène meilleure⁴⁰. Supérieur au taux de natalité des Achkénazes, celui des Sépharades accusa pourtant une nette diminution entre 1899 et 1939, sous l'effet de la modernisation. Sarajevo, sous domination austro-hongroise, connut aussi une nette croissance démographique, le nombre de Sépharades passant de 2 618 à 4 985 entre 1885 et 1910⁴¹.

Dès la seconde moitié du XIX^e siècle, le serbo-croate et l'allemand furent introduits dans les programmes des écoles juives, ce qui permit à ceux qui le souhaitaient de continuer leurs études dans les écoles d'État. La fréquentation de ces dernières devint progressivement plus courante. L'absence d'écoles de l'Alliance dans ces régions facilita ce passage. Vers la fin du siècle, la sécularisation progressive de l'éducation dispensée aux enfants juifs favorisa la mobilité vers de nouveaux secteurs d'activité, dont le tertiaire et les professions libérales. En Serbie, les écoles juives n'étaient pas entretenues par l'État, mais subventionnées seulement. Les Juifs avaient le droit de fonder des jardins d'enfants et des écoles primaires.

Avec le nationalisme croissant, sous la pression de l'école et de l'environnement politique, la sécularisation devint effective et s'ensuivit une acculturation linguistique relativement rapide. Si, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le judéo-espagnol, langue vernaculaire des Sépharades, domina, cette tendance se renversa progressivement. Ainsi, 2,79 % des Juifs serbes déclaraient parler le serbo-croate en 1895, tandis qu'en 1931 ils étaient 48,99 %. En revanche, en 1895, le pourcentage de ceux qui parlaient le judéo-espagnol était de 80,35 %, contre 29,86 % en 1931⁴². A Belgrade, plus de 50 % de la population juive parlait serbo-croate en 1931⁴³. Quant à Sarajevo, ville à la population plus diverse, le taux de Sépharades parlant le judéo-espagnol y était encore de 51,13 % en 1931, contre 41,63 % parlant le serbo-croate⁴⁴. Cette dernière langue était ainsi utilisée dans la vie

publique et dans la gestion de nombreuses institutions juives. Cette acculturation conjoncturelle n'empêcha pas, en 1928, la fondation, à Sarajevo, d'un séminaire rabbinique, dénotant une volonté de ne pas se couper du judaïsme et de le perpétuer par la formation de ministres du culte⁴⁵. D'ailleurs, bien que l'antisémitisme y fût moins important qu'en Bulgarie, les Juifs ne grimpèrent pas les échelons de la bureaucratie ni ne jouèrent un rôle important dans la vie politique et culturelle du pays.

La réorganisation des structures communautaires sur le modèle des communautés d'Europe centrale, l'intervention de l'État dans leurs affaires et les subventions qu'il accordait à son clergé et à ses institutions religieuses, la prédominance progressive des couches séculières dans les rouages contribuèrent à leur manière à la modernisation.

Si on prend le cas de la Bulgarie, autre berceau du judaïsme sépharade, on constate les mêmes tendances qu'en Serbie. L'influence de l'Alliance sur place, ainsi que l'importance de l'antisémitisme local débouchèrent sur une situation différente, marquée par un formidable développement du sionisme, inconnu ailleurs en terre sépharade. La Bulgarie se rapprocha très tôt de l'Europe et voulut rivaliser avec elle aux niveaux culturel, politique et social. Les Juifs furent acculés à suivre le mouvement, même si cela devait provoquer d'importants bouleversements à l'intérieur des communautés.

La clause du traité de Berlin concernant les minorités en Bulgarie et en Roumélie orientale (art. 5) fut incorporée à la Constitution de Turnovo, dès avril 1879⁴⁶. Une certaine autonomie était encore assurée aux communautés. Suivirent, en 1880, les règlements provisoires pour l'administration des communautés religieuses dans le pays⁴⁷. Les Juifs seraient dirigés par des conseils élus démocratiquement et soumis à l'autorité d'un grand rabbin payé par l'État⁴⁸. Les clergés étaient ainsi assujettis à leurs propres chefs spirituels, mais supervisés par l'État. Les Juifs eux-mêmes manifestèrent le souhait d'adapter leurs institutions à la nouvelle conjoncture⁴⁹. L'intervention de l'État devenant plus énergique, la tâche du clergé se confina progressivement aux seules affaires religieuses⁵⁰. En 1890, on assiste à une centralisation, avec l'institution d'un Consistoire central de type français, non reconnu par l'État⁵¹. La réorganisation des structures communautaires favorisait, là aussi, l'entrée plus massive des laïcs et proposait à ces élites un nouvel espace à conquérir.

Les Juifs en Bulgarie formaient approximativement 0,90 % de la population totale, 96 % d'entre eux étant de langue judéo-

espagnole⁵². Il s'agissait d'un groupe majoritairement urbain⁵³. Sous le régime bulgare, se dessina, ici aussi, une sensible croissance démographique, qui n'était pas liée à une augmentation du taux de natalité, celui-ci accusant au contraire une diminution importante, entre 1891 et 1922, passant de 39,2 ‰ à 12,4 ‰⁵⁴. En revanche, le taux de mortalité passa, pour la même période, de 24,1 ‰ à 12,4 ‰, et il était inférieur à celui de la population générale⁵⁵. La population juive, de 20 503 âmes en 1881, passa à 33 663 en 1900, et à 51 000 à la veille de la Seconde Guerre mondiale.

Le rôle de l'éducation dans cette évolution est indéniable. Les écoles de l'Alliance, en gallicisant les Juifs, les mirent directement en contact avec l'Occident, tandis que la bulgarisation se fit dès l'école primaire, par l'adoption d'une instruction en bulgare dans certaines matières et ensuite par la fréquentation des écoles secondaires bulgares. Dès 1891, les écoles juives furent reconnues officiellement par l'État et les élèves qui en sortaient étaient habilités à continuer leurs études dans les écoles bulgares. Les écoles juives étaient entretenues par les communautés, mais recevaient des subventions de l'État⁵⁶. Celles-ci s'adaptèrent au programme national, enseignèrent le bulgare, tout en maintenant l'enseignement des matières juives. Dans la deuxième décennie du XX^e siècle, les écoles de l'Alliance furent fermées par les sionistes, qui dominaient la scène communautaire, et se transformèrent en écoles communales, jouant à leur tour un rôle important dans la diffusion des idées nationales et la renaissance de la langue hébraïque. Malgré la bulgarisation des Juifs et leur relative intégration dans le pays, en 1931, la majorité des enfants fréquentaient encore les écoles juives, dans des villes comme Sofia, Philippopoli et Ruse, le reste se trouvant dans des écoles publiques et des écoles étrangères⁵⁷. D'ailleurs, en 1926, 89,43 ‰ de la population juive déclarait le judéo-espagnol sa langue maternelle, en revanche, en 1934, il n'était plus la langue parlée que de 57,86 ‰ ; dans le même temps, le bulgare, qui, en 1926, était la langue maternelle de 7,62 ‰, devenait, en 1934, la langue parlée de 39,80 ‰⁵⁸. Si le judéo-espagnol, autre élément de l'identité juive, restait dominant dans la famille, ce n'était pas pour autant que ceux qui le déclaraient leur langue maternelle ne connaissaient pas le bulgare. Lorsqu'on se penche sur les statistiques établies à partir des conscrits juifs, on constate qu'entre 1898 et 1910 le pourcentage d'analphabètes en bulgare passe de 8,70 ‰ à 1,52 ‰⁵⁹. Parmi les femmes, ce pourcentage était plus élevé, vu la fréquenta-

tion moins massive de l'école à la même période, ensuite cet écart diminua⁶⁰.

La bulgarisation fut facilitée par la disparition précoce des écoles de l'Alliance, formidable instrument de francisation. En revanche, en pays ottoman, leur rôle étant primordial, l'État ne réussissait pas à s'imposer auprès des non-musulmans, surtout en matière d'éducation et, en l'absence d'une langue nationale comparable à celles des États-nations balkaniques, la véritable turcification des populations juives ne commença qu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale⁶¹. L'échec essuyé par l'Alliance concernant l'enseignement du turc dans ses écoles avait contribué, dans une certaine mesure, à ce retard⁶². De leur côté, les classes moyennes se francisèrent, ce qui ajourna leur intégration. Par ailleurs, l'Alliance, avec la complicité des élites occidentalisées, partit en guerre contre le judéo-espagnol. Au début du XX^e siècle, fut soulevée la question de son abandon, en pleine période de floraison de la littérature et du journalisme en cette langue, et la presse en judéo-espagnol se fit l'écho de ces débats resurgissant périodiquement.

En Bulgarie, où la situation fut certes bien différente, et malgré leur connaissance de la langue du pays, les Juifs n'accédèrent pas pour autant à des postes élevés dans l'armée ou l'administration. La précarité des salaires ne les encouragea pas non plus à s'y engager. Toutefois, après la Grande Guerre et la crise économique qui s'ensuivit, les Juifs se dirigèrent vers l'administration sans pourtant réussir à y percer⁶³. Ils ne se firent remarquer ni dans la vie politique du pays, ni dans la vie culturelle. L'antisémitisme régnant n'était pas étranger à cet état de fait.

Dans les États-nations des Balkans, comme dans l'Empire, les Juifs ne s'assimilèrent pas aux sociétés ambiantes. Les nouvelles conjonctures les incitèrent à opter pour de nouvelles stratégies.

OCCIDENT JUIF, ORIENT JUIF

L'affaire de Damas, survenue en 1840, rapprocha le judaïsme occidental du judaïsme oriental en le lui faisant découvrir dans l'action. L'accusation de meurtre rituel à l'origine de cette affaire fait partie de cette série de calomnies fréquentes dans l'Empire à cette époque. La place prépondérante que les puissances européennes commençaient à occuper au Proche-Orient, leurs luttes d'influence et leurs tentati-

ves de se servir des différents groupes de non-musulmans en les montant les uns contre les autres provoquaient ce genre d'incidents dont les Juifs étaient victimes. Il s'agissait là, en quelque sorte, d'une importation de modèles d'antisémitisme remontant au Moyen Âge dans ce nouvel espace de conquête pour l'Occident.

Les calomnies de meurtre rituel de Rhodes et de Damas se produisirent la même année. Ce fut celle de Damas qui eut le plus de retentissement et qui figure dans l'histoire des Juifs comme un tournant décisif. Un moine, le père Thomas, et son serviteur avaient disparu. On ne put jamais les retrouver. A l'instigation du consul de France à Damas, Ratti Menton, le crime fut imputé aux Juifs. Cette affaire intervenait dans le cadre des visées impérialistes de la France de Louis-Philippe au Proche-Orient⁶⁴. De nombreux Juifs furent arrêtés, emprisonnés, torturés, et certains périrent à la suite de sévices⁶⁵. Les premières nouvelles arrivèrent en Europe quelques mois après l'événement par l'intermédiaire de journaux non juifs. L'opinion publique s'intéressa de près à cette affaire en raison de ses développements politiques au Proche-Orient, dans lesquels l'Europe était impliquée⁶⁶. La presse y consacra de nombreux articles. Le judaïsme européen émancipé ne pouvait que réagir à la résurgence de ce genre de calomnies qu'il croyait révolues. En fait, les partis pris politiques dans cette affaire et son étalage au grand jour appelaient à la vigilance. Les Juifs d'Europe étaient impliqués directement. Et c'était aux Juifs émancipés — y compris les Juifs anglais, dont l'émancipation n'était pas complète — qu'il revenait de défendre les droits bafoués de leurs coreligionnaires orientaux, sans moyens de le faire par eux-mêmes. La famille Rothschild mit à profit ses relations avec les différents gouvernements dans les grandes villes d'Europe pour régler cette affaire⁶⁷. Par ailleurs, sans son soutien financier et moral, cette campagne, qui se déroula sur deux plans, l'un public et l'autre dans les coulisses, n'aurait pu obtenir de tels échos ni avoir un tel succès. Sir Moses Montefiore, lié à la famille Rothschild, Adolphe Crémieux et quelques autres leaders juifs, loin d'agir comme ces *shtadlanim* (intercesseurs) de la période prémoderne, inaugurèrent un nouveau style de politique, en se conduisant comme des citoyens à part entière et en prenant la défense de leurs coreligionnaires en tant que tels⁶⁸.

La campagne rencontra des échos plus favorables en Angleterre, où Lord Palmerston défendit la cause des Juifs, contrairement à la France d'Adolphe Thiers, hostile et embarrassée⁶⁹. Les leaders

d'autres communautés juives se joignirent à la cause. Finalement, Sir Moses Montefiore, délégué par les Juifs anglais, Adolphe Crémieux et Salomon Munk, le savant orientaliste, représentant les Juifs français, se rendirent auprès du vice-roi d'Égypte Mohammed Ali, dont l'armée occupait la Syrie, pendant l'été 1840. Sous la pression des consuls en fonction à Alexandrie, excepté celui de France, le vice-roi reconnut l'innocence des Juifs inculpés et les fit relaxer⁷⁰. Les délégués arrachèrent également au sultan à Istanbul un firman réprouvant l'accusation de meurtre rituel en général et l'interdisant dans l'Empire. En revanche, ils ne purent obtenir ni une enquête sur l'affaire, ni un procès en bonne et due forme. Si leur mission se solda par un demi-échec, la mobilisation autour de cette affaire et la publicité qui lui fut donnée témoignaient de cette solidarité d'un type nouveau en monde juif, interventionniste quand il le fallait, institutionnalisée en 1860 par la création de l'Alliance israélite universelle. La solidarité juive n'avait certes pas attendu cette affaire pour exister et agir ; néanmoins, on assiste à partir de ce moment au développement d'une solidarité de nature politique, employant des stratégies élaborées en rapport avec le statut et la place du Juif dans la société européenne, et de portée internationale. On quitta alors le terrain de la *tsedaka* (aumône) traditionnelle, l'objectif des notables fortunés allant au-delà et consistant à aider les moins favorisés des Juifs en s'inspirant du parcours de l'ère de l'émancipation. Ces notables comptaient désormais œuvrer pour l'émancipation des Juifs là où elle faisait défaut, un objectif qui figurera d'ailleurs en 1860 dans les statuts de l'Alliance, à côté de celui de la « régénération », condition *sine qua non* à sa réalisation — d'où l'importance accordée très tôt à la place de l'éducation et de la « productivisation » dans ce processus. Le politique et le social se trouvaient ainsi au fondement même de la solidarité juive contemporaine. D'ailleurs, la délégation juive qui s'était rendue en Égypte y avait créé deux écoles, l'une de garçons et l'autre de filles (dont l'existence fut certes éphémère)⁷¹.

L'action concertée, de portée internationale, requérait une diffusion efficace de l'information à l'intérieur du monde juif. Comme il ne s'agissait plus d'une solidarité passive, limitée au don, mais plutôt active, l'information prenait d'autant plus d'importance. En fait, émergeait par là même l'une des données importantes de la modernité. L'affaire de Damas donna une formidable impulsion au développement de la presse juive. Si, entre 1835 et 1840, on comptait en tout 18 journaux juifs paraissant dans 5 pays européens, entre 1841

et 1846, leur nombre s'éleva à 53 et celui des pays concernés à 13⁷². Cette presse, dont certains titres, comme les *Archives israélites* (1840) en France, *The Voice of Jacob* et *The Jewish Chronicle* (1841) en Angleterre, parurent dans le feu de l'affaire de Damas, servit de vecteur culturel, mais aussi de relais aux nouvelles à l'intérieur du monde juif, mettant ainsi en contact différentes communautés. Le rôle qu'elle joua dans le modelage de l'opinion publique juive n'est plus à démontrer. Elle allait non seulement diffuser les grands courants d'idées comme la *Haskala*, la *Wissenschaft des Judentums*, le nationalisme, le sionisme, mais encore rapprocher les élites culturelles et dirigeantes de divers pays.

A travers ces journaux, l'affaire de Damas aidant, le rapprochement entre l'Occident juif et l'Orient juif fut accéléré. Le premier article sur les Juifs du Levant avait été publié déjà dans le journal *Allgemeine Zeitung des Judentums*, au début de 1840, juste avant l'affaire⁷³. Les *Archives israélites*, nouvellement créées, en publièrent la traduction quelque temps après. L'année suivante, les lettres du correspondant à Istanbul du journal *Allgemeine Zeitung des Judentums* parurent résumées et traduites dans les *Archives israélites*⁷⁴. Le judaïsme oriental était décrit sous des couleurs sombres. Tour à tour étaient évoqués son ignorance, son caractère superstitieux, son intolérance, l'influence des rabbins, les mariages précoces, l'absence d'une éducation digne de ce nom, l'inexistence d'un artisanat, la méconnaissance de langues étrangères⁷⁵. Ces descriptions, parfois sur un ton exotique, dénonçaient des mœurs considérées comme arriérées, qui, en fait, renvoyaient une image négative au judaïsme occidental, en lui rappelant son propre passé. Puisque les Juifs d'Occident s'étaient régénérés, il n'y avait pas de raison qu'on n'aboutisse aux mêmes résultats en Orient, en utilisant des méthodes ayant déjà fait leur preuve. Celles-ci relevaient d'un processus de modernisation dont la mise en place revenait au judaïsme occidental. Il fallait donner au Juif d'Orient « le sentiment, la dignité d'homme », et pour cela il convenait d'ouvrir des écoles ou envoyer les jeunes autochtones étudier en Europe⁷⁶. Il était également souligné que les Juifs locaux étaient sans influence et privés de protection⁷⁷. C'est également en 1842 que fut rédigé le *Rapport sur l'état moral et politique des Israélites de l'Algérie et des moyens de l'améliorer*⁷⁸. L'intérêt pour le judaïsme en terre d'islam alla en s'accroissant. Au fil des ans, d'autres articles parurent dans la presse sur le sujet. Le lien entre la question d'Orient tant débattue en Europe à la même époque et l'intérêt pour ce judaïsme ne fait aucun doute.

L'affaire de Damas contribua en même temps au développement de la presse en Orient, en créant une dynamique qui puisait sa source dans le rapprochement avec l'Occident. On sait le rôle que joua la presse en langue vernaculaire (le judéo-espagnol) dans la pénétration des idées modernisatrices. La première tentative remonte à 1842, où fut fondé à Smyrne le périodique (éphémère) *La Buena Esperanza* (La bonne espérance)⁷⁹. En 1845, ce fut le tour de *La Puerta del Oriente* (La porte de l'Orient), périodique en langue judéo-espagnole et en caractères *rashi*, toujours à Smyrne, et qui ne parut que durant un an⁸⁰. Il est intéressant de noter que son directeur-rédacteur était abonné au journal sépharade anglais *The Voice of Jacob* depuis 1843, ce qui tend à prouver une fois de plus l'interrelation des divers développements dans le monde juif et la circulation des idées par le biais des journaux.

LES ÉLITES EN MOUVEMENT

Les leaders juifs d'Europe, tout en interprétant les réformes locales à la lumière de leur propre expérience, se autorisèrent à intervenir directement dans des communautés, pour les adapter au nouveau contexte⁸¹. L'étape suivante fut l'implantation sur place de diverses institutions et groupes d'opinion juifs européens, comme l'Alliance israélite universelle, le *Hilfsverein der Deutschen Juden*⁸², l'Organisation sioniste mondiale. Certains de ces groupes d'opinion participèrent aux « missions civilisatrices » française ou allemande dans le cadre de l'impérialisme européen de l'époque. Côté interventionnisme n'aurait pas pu se réaliser sans la complicité des élites locales, prédisposées aux changements et prêtes à s'associer aux efforts des Juifs européens. Principalement les *Francos*, des Juifs de nationalité étrangère, pour beaucoup originaires d'Italie, installés au Levant aux XVIII^e et XIX^e siècles pour des raisons commerciales⁸³. Bénéficiant des capitulations, privilèges accordés par les souverains ottomans aux ressortissants des États chrétiens, les autorisant à commercer librement et à profiter d'exemptions fiscales ainsi que de la protection de la mission diplomatique dont ils dépendaient, ces *Francos*, dont certains étaient déjà en relation avec les élites occidentales par leurs affaires, surtout bancaires, avaient également besoin d'un appui extérieur à l'empire pour consolider davantage leur position politique (dans les communautés) et économique. L'Occident juif

servirait cette cause. Ces mêmes élites s'associaient avec la bourgeoisie juive locale partageant les mêmes intérêts. Ces bourgeois imitaient les *Francos* au mode de vie européen⁸⁷ dispensant à leurs enfants une éducation également européenne et entretenant pour la plupart d'entre eux des relations avec leur famille en Italie. Les élites locales étrangères ou ottomanes n'avaient ni les moyens ni les infrastructures nécessaires pour assurer l'éducation et la productivisation de populations vouées à des conditions de vie précaires, de plus souvent sans métiers (*Luftmenschen*), dépourvues de l'instruction nécessaire susceptible de les rendre compétitives sur un marché en évolution et se trouvant sous l'emprise du capitalisme⁸⁸. Les Grecs et les Arméniens avaient depuis longtemps conquis l'hégémonie économique sur les Juifs, qui eux, l'avaient exercée au début de leur installation dans l'Empire. La classe capitaliste juive comptait alors puiser sa main-d'œuvre dans son propre vivier et conquérir des secteurs détenus par d'autres groupes ethniques, selon une division du travail par ethnies en usage dans le pays⁸⁹. L'État n'étant pas en mesure de le prendre en charge, les élites juives avaient besoin du soutien extérieur pour entamer le processus de modernisation. Elles poursuivaient les mêmes objectifs que le judaïsme occidental quant à la « régénération » du judaïsme sépharade. Cette idéologie commune facilita le rapprochement.

Sir Moses Montefiore, lors de sa visite à Istanbul en 1840, au lendemain de la proclamation du rescrit impérial de Gülhane, avait fait pression sur le grand rabbinat pour qu'il publie une déclaration invitant toutes les écoles de l'Empire à introduire l'enseignement du turc dans leurs programmes. Dès 1854, s'instaura une collaboration directe entre les deux élites, à l'occasion de la création par Albert Cohn à Istanbul d'un comité pour la fondation d'une école. Celui-ci s'était rendu dans la capitale ottomane afin de s'assurer que le sultan inclurait les Juifs dans le décret stipulant l'égalité entre musulmans et chrétiens⁹⁰. La même année, la première école juive, insérant dans ses programmes l'enseignement des langues étrangères à côté de celui de l'hébreu et du judéo-espagnol, fut inaugurée à Istanbul. Furent également fondées d'autres écoles à Jérusalem et Smyrne. C'est aussi Alphonse de Rothschild, du Consistoire central de Paris, présent, en 1856, à la proclamation du décret de réforme, qui avait contraint le grand rabbin à envoyer à toutes les communautés de l'Empire une circulaire esquissant les réformes à entreprendre. Daté du 1^{er} mars 1856, cette circulaire accordait une place prépondérante aux *Francos* dans l'administration communautaire et dans l'œuvre éducative⁹¹.

Cette intervention au profit des *Francos* préfigurait la conjugaison d'une double influence sur les affaires communautaires du judaïsme ottoman, influence qui se trouva consolidée, quelques années plus tard, par l'entrée en jeu de l'Alliance.

Ces élites économiques, composées de banquiers, financiers et riches négociants, trouvèrent un écho favorable à leurs desseins auprès de quelques intellectuels liés à la *Haskala*. Il y eut convergence des aspirations de ces deux élites, encore qu'il ne faille pas s'exagérer le nombre des derniers. Les *maskilim* (adeptes des Lumières) servirent de caution à ces projets. Il s'établit une dynamique dans laquelle il est difficile de dissocier l'apport extérieur et l'apport intérieur. Des *maskilim* comme Yuda Néhama (1825-1899), de Salonique, appelé le « Mendelssohn turc »⁸⁹, ou Joseph Halévy (1827-1917), d'Andrinople, juif d'origine achkénaze, venu sur le tard dans cette ville et qui devint plus tard à Paris un célèbre orientaliste, et des intellectuels comme le journaliste salonicien Saadi Bézalel Halévy (1820-1903)⁹⁰ jouèrent un rôle primordial dans la création dans leurs villes respectives d'écoles d'un type nouveau. D'autres *maskilim* se joignirent à eux dans la seconde moitié du XIX^e siècle, tels Baruch Mitrani (1847-1919), Abraham Danon (1857-1925), qui soutinrent les projets de l'Alliance, ou Élie Itshak Navon (1857-1952), poète, journaliste, auteur de divers articles, à l'époque de Nahum Sokolow, futur leader sioniste, dans le journal hébraïque paraissant à Varsovie *Ha-Tsefira* (L'aube) (1862-1931), lié à la *Haskala*⁹¹, qui œuvra pour la renaissance de la langue hébraïque et s'associa aux projets d'Éliezer Ben Yehuda, l'un des artisans de l'hébreu moderne⁹².

Partout, des groupes de personnes éclairées étaient en communication continue avec leurs homologues dans le monde et partageaient les mêmes valeurs⁹³. Il en était de même en terre sépharade. La correspondance du *maskil* Yuda Néhama avec d'autres *maskilim* en Europe de l'Ouest et de l'Est se révèle à cet égard significative⁹⁴. Ses contemporains et leurs successeurs entretenirent ces rapports par divers moyens, et c'est ainsi qu'ils réussirent à diffuser les grands courants d'idées du monde juif et à présenter au public ses productions, en les traduisant dans la langue vernaculaire.

Les mécanismes de transformation étaient en gestation dans cette bourgeoisie juive ouverte à l'Occident. Des notables *francos* tels que Moïse Allatini, Salomon Fernandez, consul honoraire d'Italie à Salonique, rejoints par d'autres, fondèrent les premières écoles, avant même celles de l'Alliance. La collaboration étroite entre M. Allatini

et le *maskil* Yuda Néhama pour la création d'une œuvre éducative moderne à Salonique montre une fois de plus la communauté d'intérêts qui unissait ces deux élites. Si les voyages d'Albert Cohn en 1854 et 1856 hâtèrent la création d'écoles modernes dans différentes villes, les *Francos* ne se contentèrent pas de suivre le mouvement, mais tentèrent aussi de réformer ce qui existait déjà, en partant des infrastructures traditionnelles.

Ces riches banquiers non seulement encouragèrent la création « haskalique » (liée à la *Haskala*), mais encore prirent, comme en Europe de l'Est, avec la participation de *maskilim*, les dispositions nécessaires à la réalisation de leurs projets. En 1853 fut fondée, à Salonique, la société *Kupat Hesed Olam* (Caisse d'assistance), qui imposait les commerçants juifs sur leurs transactions afin de réformer les institutions communautaires⁹⁵. Quelques années plus tard, la société fit venir un jeune rabbin de Strasbourg, pour améliorer le niveau du *talmud tora* (école primaire traditionnelle) existant et y dispenser des cours du soir de langues étrangères et de calcul⁹⁶. Les initiatives dans ce sens se multiplièrent. En 1880, on appela de Livourne Moïse Jacob Ottolenghi (1840-1901), qui introduisit le turc, l'italien et l'arithmétique dans le programme du *talmud tora*⁹⁷. Cette volonté d'allier tradition et modernité à l'intérieur des structures existantes ne cessa pas, puisque en 1908 ce fut le tour d'Yitshak Epstein (1862-1943) d'être nommé à la tête de cette institution. Le rôle joué par ce pédagogue hors pair, fondateur de la méthode de l'hébreu par l'hébreu, dans la renaissance de cette langue et l'avancement de la cause nationale fut considérable. La société *Kupat Hesed Olam*, dissoute en 1861, devait aussi subvenir aux frais de la nouvelle école fondée par les *Francos* et dirigée par le rabbin de Strasbourg, venu à cette fin⁹⁸. Cette école où l'on enseignait le français et le turc ferma ses portes rapidement, faute de moyens. Des expériences similaires se renouvelèrent ailleurs.

Ces tentatives d'ouverture provoquèrent des remous dans les communautés parmi les rabbins et leurs partisans. Les premiers, détenteurs de la tradition, craignaient de perdre à la longue non seulement leur gagne-pain, l'enseignement dans le cadre des *meldarim* (écoles primaires religieuses équivalentes du *heder* en monde achkénaze), mais encore leur suprématie, à la suite de la sécularisation qui découlerait inévitablement du développement d'un enseignement de type européen. A considérer les réactions violentes que suscitaient chez eux ces entreprises, on peut penser qu'ils étaient conscients des bouleverse-

ments que cette évolution était susceptible d'entraîner. Cette attitude se confirma plus tard, lors de l'implantation des écoles de l'Alliance. Les groupes dirigeants se méfiaient également de l'influence que commençaient à avoir ces *Francos* qui, jusqu'alors, étant donné leur statut d'étrangers, n'étaient pas tenus à se plier aux exigences communautaires et échappaient ainsi à leur contrôle. La complicité entre le *leadership* juif d'Occident et les *Francos* apparaissait ouvertement dans la circulaire d'Alphonse de Rothschild. Les visées réformatrices qui s'y exprimaient savaient par là même les prérogatives des groupes dirigeants.

Dans une première phase, les affrontements se déroulèrent entre religieux et laïcs⁹⁹. L'un des plus célèbres prit prétexte de l'école ouverte par A. Cohn à Istanbul et prise en charge en 1858 par la famille de banquiers Camondo, appelés les « Rothschild d'Orient », eux-mêmes *Francos*. La lutte entre le rabbinat ultra-conservateur et les réformateurs s'engagea ouvertement. L'école et ceux qui lui étaient associés furent frappés d'anathème. Il y eut un semblant de compromis. En attendant, dès 1860, Jacob Avigdor, sympathisant des réformateurs, fut élu grand rabbin de l'Empire¹⁰⁰. Immédiatement après, celui-ci forma une assemblée d'administrateurs laïcs (*meclis pekidim*), avec à sa tête Abraham Camondo, la cible des conservateurs. La prise en main des affaires de la communauté par la fraction laïque ne tarda pas à provoquer la réaction des rangs conservateurs, sur la défensive depuis l'incident de 1858. Le conflit reprit en 1862. On demandait la démission du grand rabbin réformateur. Abraham Camondo fut excommunié¹⁰¹. La population fut mêlée à l'affaire, qui prit des proportions considérables. La lutte entre conservateurs et réformateurs était bel et bien relancée, parallèlement à ce qui se passait dans les communautés grecque et arménienne. D'ailleurs, les deux groupes en conflit furent appelés *loussavorial* (éclairés) et *khavarial* (obscurantistes), dénominations empruntées aux deux partis en lutte dans la communauté arménienne¹⁰². L'État intervint pour régler le conflit¹⁰³. Ultérieurement, à la suite d'une plainte des conservateurs auprès du gouvernement, un décret de la Sublime Porte exclut désormais les Juifs de nationalité étrangère de la direction des affaires communautaires¹⁰⁴. La personnalité visée était le réformateur Camondo, devenu leader des laïcs. En 1862, les *Francos* se séparèrent de la communauté sépharade pour fonder la communauté italienne, dotée de ses propres synagogue et administration¹⁰⁵. Ils en étaient arrivés à la conclusion qu'il était impossible, ou tout au moins

prématuré, de réformer de l'intérieur une communauté encore sous l'emprise du rabbinat.

Ce sont encore les *Francos* qui se tournèrent vers l'Alliance et appelèrent de leurs vœux la fondation d'écoles dans les grands centres juifs de l'Empire. Ils bénéficièrent à ce niveau aussi de l'appui des *maskilim*. Le comité régional de l'Alliance, fondé à Istanbul en 1863, était de fait composé de *Francos* et de Juifs étrangers associés à la fondation de l'école d'Albert Cohn en 1854¹⁰⁶. L'opposition que rencontra l'Alliance sur place, par exemple en Bulgarie, de la part des mêmes groupes conservateurs ne fut pas des moindres¹⁰⁷. En fait, les élites recrutées parmi les *Francos*, sous prétexte de modernisation et avec la complicité de leurs homologues occidentales, avaient aspiré à s'emparer du pouvoir, tout en étant convaincues de la nécessité de cette modernisation. La consolidation d'un *leadership* modernisateur allait empiéter sur l'espace réservé jusque-là aux leaders traditionalistes. Ceux-ci se battirent pour garder leurs positions, mais, en fin de compte, sortirent vaincus de la lutte.

Ces mêmes élites ne côtoyèrent pas l'Occident uniquement à travers ses représentants juifs. Déjà pendant la période d'essor de la franc-maçonnerie dans l'Empire ottoman, entre 1850 et 1875 et dans les années qui suivirent, on en retrouve les membres dans des villes comme Istanbul et Salonique, en tant que fondateurs et frères des loges maçonniques¹⁰⁸. Le Grand Orient de France et d'Italie y était représenté, à côté des loges anglaises, grecques et allemandes. En particulier à Salonique, ville majoritairement juive sépharade, au début du XX^e siècle, dans ces loges anticléricales, progressistes, influencées par le positivisme, les *Francos*, banquiers, négociants, courtiers occupaient le devant de la scène. L'élite intellectuelle juive y avait aussi sa place. Les liens de ces groupes avec la franc-maçonnerie étaient à la fois signe et vecteur de modernité, hors des frontières circonscrites de la communauté juive, dans un environnement d'interrelations avec des musulmans et des non-musulmans, même si ces dernières ne se déroulaient pas toujours dans l'harmonie, reflétant les conflits intercommunautaires coutumiers dans ce type de société multi-ethnique.

UNE MODERNISATION D'IMPORTATION

L'Alliance israélite universelle

La tâche de l'instruction et de l'éducation massives de type occidental en terre sépharade revint à l'Alliance, même si d'autres éco-

les, missionnaires, congréganistes et laïques européennes, eurent leur part dans ce processus¹⁰⁹.

L'Alliance, fondée en 1860, ne s'attacha pas seulement à la défense des Juifs persécutés et à leur émancipation, mais s'engagea également, dès 1862, dans une œuvre d'éducation¹¹⁰. Prenant toujours comme modèle l'émancipation du judaïsme français, elle emprunta aussi le discours de ses promoteurs au siècle des Lumières et l'appliqua au judaïsme des pays musulmans. La « régénération » devait ouvrir la voie à l'émancipation. L'instruction et l'éducation en constituaient les meilleurs moyens. L'Alliance instaura dans le bassin méditerranéen un nombre considérable d'écoles (il s'élevait à 183 en 1913), d'œuvres d'apprentissage, d'écoles agricoles dont, dès 1870, *Mikve Yisrael*, à Jaffa. Son œuvre éducative était en principe ouverte à tous les enfants sans distinction de culte et de nationalité, filles et garçons, sans ségrégation sociale ni économique. Elle s'assignait pour mission de dispenser un enseignement élémentaire pragmatique, dont le véritable objectif, surtout en Orient, devait être davantage l'éducation que l'instruction¹¹¹.

L'Empire ottoman demeura son lieu privilégié d'implantation. Dans un État affaibli, colonisé économiquement par les puissances européennes, les écoles de l'Alliance ne risquaient pas de rencontrer de difficultés majeures de la part des autorités. S'adressant en particulier aux masses, elles recrutèrent aussi parmi les classes moyennes. En moins d'un demi-siècle de présence dans l'Empire, l'Alliance avait contribué à créer, par le biais d'une occidentalisation volontariste, en collaboration avec les élites locales, un judaïsme tiraillé entre tradition et modernité. Les instituteurs et institutrices de la société s'érigèrent en émissaires de cette modernisation¹¹². Ce ne fut pas tant son idéologie qui fit son chemin parmi les populations locales que l'enseignement occidental et la réceptivité à l'Occident qu'il favorisait. La petite classe moyenne, en se francisant, tira la première les bénéfices de cette scolarisation. Elle avait besoin de langues étrangères pour se placer sur le marché de plus en plus occupé par l'Europe et où les nouveaux enjeux économiques dépassaient les cadres locaux. En pratiquant pour ainsi dire une sélection dans cette modernisation imposée, les populations autochtones avaient en quelque sorte établi un équilibre entre tradition et modernité¹¹³. Les conditions locales menaient inéluctablement à cette sélection, puisque le modèle occidental importé, comme entité, ne correspondait pas au contexte.

L'arrivée de l'Alliance se solda par l'instauration d'un enseigne-

ment de type moderne à travers la création de nouvelles écoles et la restructuration des unités déjà existantes, comme les *meldarim*¹¹⁴. Une de ses importantes innovations fut la fondation d'écoles pour filles¹¹⁵. En peu de temps, l'élément féminin devint l'agent approprié d'une occidentalisation par la base, complétant celle exercée d'en haut par la bourgeoisie réformatrice.

Certes, les écoles de l'Alliance n'encadraient pas la totalité de la population d'âge scolaire. En 1901, en Bulgarie, celles-ci réunissaient 3 890 élèves, contre 1 938 dans les écoles communales juives, filles et garçons confondus¹¹⁶. A Istanbul, en 1905, 30,21 % des enfants juifs de sexe masculin fréquentaient les écoles de l'Alliance¹¹⁷. On y recensait 1 808 filles, contre 1 420 garçons, tandis que 1 470 enfants (en fait, des garçons) continuaient à recevoir leur enseignement dans les *meldarim*, 570 dans de petites écoles privées, 500 enfants des deux sexes à l'école protestante et à peu près autant dans les écoles françaises¹¹⁸. A Salonique, en 1908, les écoles communales juives recevaient 1 849 élèves, les écoles de l'Alliance 2 132, les écoles privées juives, d'un niveau considéré comme médiocre, 3 250 élèves, tandis que les écoles étrangères, turques et grecques ensemble, accueillait 1 300 élèves¹¹⁹. L'influence de l'Alliance variait d'une région à l'autre, selon l'importance des écoles de type plus traditionnel et selon les possibilités offertes par d'autres établissements scolaires. Les écoles de l'Alliance touchaient un nombre important d'enfants, qui les fréquentaient plus ou moins longtemps d'un quartier à l'autre, en moyenne pendant trois ans¹²⁰. Il est difficile d'imaginer un quelconque impact de l'idéologie de l'Alliance dans de si brefs délais. Les enfants des classes moyennes et aisées fréquentaient l'école plus longtemps, tandis que les autres acquéraient simplement des notions de lecture et d'écriture, et ceux qui ne restaient pas plus d'un an étaient, à leur sortie, aussi démunis qu'à leur entrée. La plupart des futurs cadres progressistes de la communauté, dont un certain nombre se rallia aux sionistes au début du XX^e siècle, étaient passés par les écoles de l'Alliance à un moment ou à un autre de leur scolarité. L'Alliance ne se contenta pas d'éduquer la jeunesse, de l'initier, sans grand succès il est vrai, à de nombreux métiers¹²¹, elle créa aussi de nouveaux espaces de socialisation scolaires et post-scolaires qui hâtèrent la modernisation. Le réseau associatif qu'elle mit en place se transforma en un espace de politisation périphérique, faisant de l'Alliance un groupe d'opinion important, qui se positionna sur l'échiquier politique de la communauté, à côté d'autres groupes comme le *Hilfs-*

verein der Deutschen Juden, l'Organisation sioniste mondiale, le *B'nai Brit*¹²², qui, dès 1911, implanta ses loges dans la capitale ottomane¹²³.

En s'appropriant certaines des prérogatives de l'État-nation, comme l'éducation et l'intégration, l'Alliance s'était en même temps substituée à des institutions communautaires anémiées. Leurs responsables ne virent pas d'un bon œil ce positionnement. Les « alliancistes » (liés à l'Alliance), dont bon nombre étaient recrutés parmi les *Franco*s, s'organisèrent à la périphérie de la direction communautaire. La révolution jeune-turque dans l'Empire, et l'arrivée à la tête du judaïsme ottoman de l'homme de l'Alliance, Haïm Nahoum (1873-1960), déplacèrent ces notables, dès 1908, au centre du pouvoir, en même temps que leur protégé¹²⁴. Étaient-ils plus progressistes que ceux qu'ils remplaçaient ? Ils se distinguaient de leurs prédécesseurs par leur perméabilité aux idées modernes et leur souhait de les voir réalisées sur place, mais ils n'en étaient pas fondamentalement différents. Par leurs intérêts de classe et leur mode de gestion, ils ressemblèrent rapidement aux cadres laïques conservateurs qui avaient secondé jusque-là les rabbins. A cette occasion, ce furent à la fois rabbins et laïcs conservateurs qu'ils eurent à affronter, et non seulement les rabbins, qui avaient été les principaux protagonistes lors des conflits de 1858-1865. Pourtant, certains des notables progressistes avaient auparavant siégé aux côtés des conservateurs et, dès qu'ils s'emparèrent du pouvoir, ils devinrent à leur tour des conservateurs. Ils ne nourrissaient pas de projets de société fondamentalement novateurs ; la modernisation et l'Alliance leur avaient servi de tremplin pour accéder au pouvoir. Il ne suffisait pas de vouloir moderniser ce judaïsme, encore fallait-il que les nouveaux dirigeants soient capables de développer et de maintenir des structures capables d'absorber ces changements¹²⁵. Ces notables dilettantes, s'occupant des affaires de la communauté à leurs heures de loisir, n'étaient pas en mesure de mener la politique requise dans la nouvelle conjoncture de relative démocratisation que connaissait l'Empire ottoman après la révolution. D'autres groupes d'opinion, eux aussi venus de l'étranger, profitèrent de ce qui s'y passait pour se positionner également sur l'échiquier politique.

Le seul espace politique légitime du Juif ottoman était celui de sa communauté. Celui-ci, limité, soumis à un fonctionnement oligarchique, n'offrait pas de grandes possibilités d'accès au pouvoir. Ceux qui le détenaient le gardaient jalousement, d'autant que la détention du pouvoir communautaire consacrait, en général, l'ascension sociale

du notable juif. Par sa structure même, le système oligarchique ne pouvait autoriser le pluralisme politique. Pourtant, la révolution « jeune-turque », en mettant un terme à l'absolutisme du régime qui l'avait précédée, ouvrit l'ère d'une politisation à visage découvert¹²⁶. Les Juifs ne manquèrent pas de suivre ces changements et de se politiser eux-mêmes¹²⁷.

Le sionisme

Le mouvement sioniste, nouveau partenaire actif, avec sa logistique et sa stratégie de parti d'opposition, bouleversa les données politiques jusque-là admises dans les communautés. Par l'achat de journaux, la création de structures de loisir et de socialisation, le militantisme professionnel, l'envoi sur place de leaders chevronnés, le noyautage des institutions communautaires, il gagna progressivement les différentes strates de la société juive locale¹²⁸. L'Organisation sioniste mondiale avait établi son antenne à Istanbul en 1908, afin de négocier avec le gouvernement ottoman la question de la Palestine (celle-ci resta en effet ottomane jusqu'en 1917). Pour ce faire, les leaders sionistes comptaient également œuvrer à l'intérieur des communautés, dans le but de créer un rapport de forces favorable à leur cause. Les rênes de la communauté se trouvaient entre les mains des « alliancistes », desquels faisait partie le grand rabbin. L'antisionisme de l'Alliance se situait dans le cadre plus général des options d'une grande partie du judaïsme occidental et de ses institutions à l'époque. Les tenants de l'Alliance sur place constituaient un bastion antisioniste, en raison tant de leurs options idéologiques propres que de la politique suivie par les Ottomans à l'égard des nationalismes dans le pays.

De prime abord, la modernisation n'avait séduit que des milieux sociaux limités, notamment une certaine bourgeoisie, et elle n'avait touché que certains secteurs de la vie communautaire¹²⁹. Elle ne fit que creuser le fossé entre la bourgeoisie et les masses. Ce n'est pas par un passage de quelques années dans les écoles de l'Alliance que ces dernières purent accéder aux bienfaits de l'occidentalisation. Rivées encore aux traditions, demeurant dans les quartiers juifs traditionnels, de plus en plus désertés par la bourgeoisie juive s'installant dans des quartiers plus occidentalisés, souffrant de conditions de vie précaires et exerçant des métiers peu lucratifs, ces masses avaient peu confiance dans l'avenir que leur proposaient les élites dirigeantes, éloignées de leurs préoccupations. Déçues par les nouveaux maîtres de

leur communauté, elles se tournèrent vers le sionisme. Pour sa part, le sionisme, devant son échec auprès des groupes modernisés, se situa lui-même entre tradition et modernité pour gagner les masses — effectivement conquises par un projet porteur d'espoir et plus conforme à leurs attentes.

La classe moyenne montante, modernisée, espérait obtenir des responsabilités dans les rouages administratifs des communautés. La modernité étant fondée idéologiquement et politiquement sur un ordre social et politique de participation¹³⁰, cette classe moyenne, en quelque sorte produite par l'Alliance, attendait son tour. Mais, vu les structures communautaires et le système oligarchique en place, elle n'avait aucune chance d'arriver au centre. Le sionisme se posa comme option alternative. La restructuration des institutions communautaires et leur démocratisation entraient dans les projets des tenants du sionisme pratique (*Gegenwartsarbeit*), dont certains leaders, à Istanbul, faisaient partie. Par un jeu complexe d'alliances tant avec les rabbins qu'avec le *Hilfsverein der Deutschen Juden* et le *B'nai Brit*, avec les Achkénazes minoritaires et en marge du pouvoir communautaire, les sionistes essayèrent d'atteindre le centre¹³¹. Les sionistes locaux, issus de cette classe moyenne, firent ainsi leur apprentissage politique à la périphérie, avant d'arriver au centre pour se substituer aux notables alliancistes. Dans une guerre ouverte et sans répit, alliancistes et sionistes, avec leurs alliés respectifs, s'affrontèrent au point de déstabiliser durablement les instances communautaires. La modernisation et son corollaire, le sionisme, servirent avantageusement les leaders de la périphérie dans leur avancée vers le centre. Certes, les populations locales tirèrent elles aussi profit de cette étape de la modernisation. Les objectifs de l'Organisation sioniste mondiale furent dépassés par les sionistes recrutés sur place. Il y eut là encore appropriation d'une idéologie d'importation — comme cela avait déjà été le cas avec celle de l'Alliance. Cette pratique sélective, partielle, lacunaire et empirique de la modernisation rétablissait un équilibre entre tradition et modernité¹³², nécessaire en cette période de transition et répondant mieux aux besoins locaux.

Dans un pays voisin comme la Bulgarie, la lutte entre alliancistes et sionistes fut aussi féroce. L'opposition au sionisme vint d'emblée, très tôt, des notables dirigeants. Elle commença dès le séjour, en 1895, de Marco Barouh (1872-1899)¹³³. Les idées nationalistes émanant des *Hovevei Tzion* (Amants de Sion) pénétrèrent en Bulgarie par le biais de journaux en langue hébraïque et de personnalités liées au mou-

vement et venues de Russie séjourner dans le pays. Avant la fin du XIX^e siècle, des sociétés de colonisation commencèrent à se créer un peu partout¹³⁴. En fait, l'identification des Juifs bulgares au mouvement d'indépendance bulgare (auquel ils n'avaient pas participé), le sort réservé aux Turcs après la libération de la Bulgarie du joug ottoman, l'évolution de ce jeune État-nation en construction, la tolérance du gouvernement bulgare à l'égard du sionisme, qui ne le dérangeait pas, la Palestine étant ottomane et les Bulgares ayant peu de sympathie pour les Ottomans, cet ensemble de données permit au nationalisme juif, à la palestinophilie, au sionisme et à ses diverses composantes de se développer rapidement dans le pays et de vaincre en peu de temps la résistance des notables alliancistes¹³⁵. Ce furent les premiers opposants de l'Alliance, qui, cette fois, se mirent à ses côtés pour combattre les sionistes¹³⁶. Cependant, la plupart des sionistes locaux étaient aussi d'anciens élèves des écoles de l'Alliance. Dès 1906, malgré les chantages, surtout économiques, des notables et les démarches entreprises auprès des dirigeants pour faire échouer l'expansion du mouvement, les sionistes prirent le contrôle de la première école juive. En 1912, l'Alliance fut expulsée de l'éducation en Bulgarie et l'enseignement de l'hébreu établi dans les écoles. Les sionistes mirent la main sur tout le système éducatif¹³⁷. A la veille de la Première Guerre mondiale, les sionistes étaient majoritaires dans toutes les institutions juives. Ce sera le cas jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Et, par la suite, malgré la présence d'un petit nombre de communistes au Consistoire, les sionistes continuèrent à dominer. Le sionisme toucha toutes les catégories de la population, ce fut un vrai raz de marée, qui aboutit à l'émigration massive des Juifs bulgares dans les premières années qui suivirent la fondation de l'État d'Israël.

Le développement du sionisme en Yougoslavie varia selon les régions, sans toutefois devenir un mouvement de masse comme en Bulgarie. A ce niveau aussi, il convient de distinguer entre Achkénazes et Sépharades. Même si l'on trouve parmi ces derniers des présionistes comme le Bosniaque Yuda Alkalai (1798-1878), tout compte fait, le sionisme en Yougoslavie fut un phénomène post-intégrationniste et, en tant que tel, il attira ceux qui avaient rompu avec leur judaïsme et qui cherchaient à résoudre leur crise d'identité¹³⁸. La classe moyenne devint le pilier du sionisme¹³⁹. En l'absence d'alliancistes, les luttes se déroulèrent entre intégrationnistes et sionistes, ces derniers dominant la scène communautaire à partir des années 1930. On a affaire là à un sionisme dans sa grande majorité sans projet

d'émigration en Palestine. La relative acculturation de la population juive dans le pays et l'absence d'un antisémitisme organisé, ainsi que sa nature de phénomène post-intégrationniste expliqueraient le développement d'un sionisme de ce type parmi les Juifs yougoslaves. Après le génocide qui décima les populations locales, entre 1948 et 1952, 7 578 Juifs partirent pour Israël, tandis qu'il en restait autant dans le pays¹⁴⁰.

A Salonique, le sionisme ne prit son essor qu'après l'occupation de la ville par la Grèce, en 1912. Le choc de ce passage favorisa un nouveau départ et une plus ample diffusion. Il contribua à sauvegarder l'identité juive dans cet État-nation auquel la ville se trouvait rattachée. Salonique abrita diverses tendances sionistes et devint surtout le théâtre d'une vie sioniste intense, et ce jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, qui se solda par la quasi-annihilation de cette communauté. Ce furent les classes moyennes en particulier, à la recherche de nouvelles responsabilités, qui s'enrôlèrent dans les rangs sionistes, tandis que les classes laborieuses, dès 1908, s'étaient ralliées à la Fédération socialiste ouvrière.

Le sionisme avait ainsi complété l'action des autres forces modernisatrices.

TRADITION ET MODERNITÉ

Les processus pluriels de la modernisation générèrent des transformations internes dans plus d'une direction, dépassant parfois ce que contenaient les prémices initiales de la modernité, selon le contexte local et les possibilités qu'il offrait¹⁴¹.

Au milieu du XIX^e siècle, avant même que ne lui soit imposée une modernisation d'en haut, le judaïsme sépharade chercha par lui-même les moyens de se ressourcer en Occident, notamment par l'intermédiaire de ses intellectuels. L'influence sur cette démarche de l'évolution que connaissait alors le judaïsme d'Europe de l'Est ne doit pas être négligée. La production littéraire et journalistique de cette période en est le témoignage. Si l'ouverture à l'Occident relégua au second plan la production en hébreu, réservée aux milieux savants et religieux — quoique le XIX^e siècle ait produit une vaste littérature rabbinique —, en revanche, auprès des masses, c'est bien le judéo-espagnol qui en fut le principal vecteur — une langue qui maintenait le lien avec le passé espagnol des premiers immigrants.

La vitalité de la langue vernaculaire avait été entretenue, déjà au siècle précédent, par la popularisation en langue vernaculaire de la littérature rabbinique, entamée en 1730 avec la publication du premier *Me'am Lo'ez* de Jacob Ben Meïr Houlli, commentaire populaire de la Bible en langue judéo-espagnole, suivi par quelques autres ouvrages, comme par exemple *Koplas de Yosef* (Couplets de Joseph), 1732, *Ma'asiot del sinyor Yakov Avinu* (Histoire du patriarche Jacob), 1748, réédité en 1870, tous deux en vers¹⁴². Le cycle des *Me'am Lo'ez* n'a jamais été achevé et les éditions princeps s'échelonnent entre 1730 et 1899, comprenant treize volumes, écrits par neuf auteurs différents et couvrant onze des trente-neuf livres du canon¹⁴³. Cette entreprise connut un considérable essor aussi au XIX^e siècle, soit à travers la réédition de volumes déjà parus, soit par la production de nouveaux¹⁴⁴.

La traduction de l'hébreu et d'autres langues étrangères en judéo-espagnol d'ouvrages concernant des questions juives débuta dès la première décennie du XIX^e siècle, et ce courant se renforça — l'influence de la *Wissenschaft des Judentums* de la seconde génération aidant — parmi les *maskilim*¹⁴⁵. Par la suite, ce fut le tour des livres d'histoire. En fait, cet engouement pour l'histoire non seulement juive mais encore universelle témoignait à la fois d'une certaine sécularisation et d'une volonté de connaître sa propre histoire, susceptible de se perdre dans le flot de la modernisation.

Après les années 1880, la modernisation importée donna une impulsion nouvelle à la publication d'ouvrages historiques, de biographies, de recueils de poèmes, de pièces de théâtre, de livres de morale, d'ouvrages pédagogiques en diverses matières, de livres sur les lois ottomanes, de sermons, de rituels de prière avec des poèmes en judéo-espagnol. Ce mélange de traductions et d'ouvrages originaux en langue vernaculaire, empruntant autant à la littérature traditionnelle qu'à la littérature séculière, reflétait l'évolution complexe du judaïsme sépharade à la même époque¹⁴⁶. La mission protestante d'Istanbul contribua aussi à la diffusion de la culture judéo-espagnole, soit par le journal *El Manador* (1855-1858), soit par des œuvres religieuses juives et chrétiennes¹⁴⁷.

Suivit, au début du XX^e siècle, une vague de traductions de romans français, italiens, russes et hébraïques, qui continua jusqu'aux années 1930¹⁴⁸. Cette littérature, embrassant les meilleurs ouvrages étrangers de l'époque, paraissait en feuilletons dans les journaux, sous une forme adaptée et surtout abrégée. Ces feuilletons étaient ensuite vendus

reliés au grand public, qui en raffolait. On y trouvait aussi des romans à l'eau de rose, destinés en particulier aux femmes. Même si l'Alliance luttait pour introduire la bonne littérature en langue originale, le peuple accédait davantage à sa version édulcorée, amputée et traduite. Toutefois, les modèles occidentaux firent leur chemin par ce biais, en touchant surtout l'élément féminin, qui, à son tour, les relaya au sein de la famille. Les traductions de l'hébreu en judéo-espagnol des grands auteurs de la littérature hébraïque de l'époque par des éditeurs, écrivains ou journalistes, et de textes de la littérature yiddich, comme ceux de Shalom Aleichem (1859-1916), Isaac Loeb Peretz (1852-1925) et Sholem Asch (1880-1957), établirent le lien avec le reste du monde juif. Cette profusion de traductions étouffa la création locale. La fin du XIX^e siècle et le XX^e siècle ne furent pas marqués par la production de grandes œuvres originales. Les écrivains-journalistes, auteurs de romans originaux en judéo-espagnol, ne purent pas rivaliser avec les romanciers, dont ils étaient souvent les traducteurs. L'accent fut mis davantage sur les ouvrages didactiques. Le développement que connaissait l'enseignement moderne rendait indispensable la publication de ce genre de livres, qui introduisaient dans les foyers les derniers acquis de la science sous leur forme vulgarisée. À côté du prodigieux essor du français dans les villes ottomanes et bulgares, les publications de syllabaires pour l'apprentissage du judéo-espagnol se multipliaient, tandis que l'hébreu continuait à décliner. Le rôle des journaux dans la diffusion des idées-forces de la modernité et dans la sauvegarde de la culture traditionnelle, au moins dans sa version populaire en judéo-espagnol, est incontestable. L'important développement de la presse se situe dans les années 1870-1880. C'est à partir de cette époque qu'on assiste à la naissance de journaux solides, qui auront une longue vie. Déjà à Vienne, abritant une communauté sépharade importante, avec l'émancipation, à partir des années 1860, les journaux en langue judéo-espagnole proliférèrent. Dans l'Empire également on constate une profusion de journaux en langue judéo-espagnole, en turc en caractères hébraïques (quatre entre 1867 et 1889), mais seulement un petit nombre de publications en français, malgré le succès que cette langue connaissait alors¹⁴⁹. Après la révolution « jeune-turque » et la libéralisation consécutive de la presse, le nombre de journaux augmenta. Toutes les tendances étaient représentées et reflétaient la politisation des communautés à cette période. Les journaux sionistes, paraissant en langue judéo-espagnole (la majo-

rité), en français et en hébreu, et qui étayèrent leur assise après la révolution, devinrent d'importants instruments de propagande subventionnés par l'Organisation sioniste mondiale¹⁵⁴. Ils œuvrèrent à cultiver la conscience nationale des Juifs locaux et à répandre parmi le peuple les grands thèmes du mouvement. Ils contribuèrent aussi à la diffusion en feuilletons de romans hébraïques, de la littérature militante, des nouvelles sur le développement du mouvement dans le monde juif, renforçant par là même l'« unité » et l'identité juives. La République kémaliste fit fin à l'essor de cette presse, laissant la place à des journaux soucieux de ne pas déplaire aux autorités, malgré un léger sursaut à la fondation de l'État d'Israël. La presse salonique, devenue grecque, continua la tradition du journalisme en judéo-espagnol d'opinions différentes, allant du journal politique au journal humoristique. Avec l'hellénisation imposée dans les années 1930, des journaux en langue grecque s'ajoutèrent à ceux existant déjà en judéo-espagnol, mais ces derniers dominèrent l'activité journalistique.

Des journalistes comme Saadi Bétzalel Halévy et son fils Sam Lévy, Yéhékiel Gabail, David Fresco, David Florentini, David Elnékavé et d'autres, chacun défendant l'idéologie du camp auquel il appartenait, modelèrent ce judaïsme et se firent les porte-parole des courants d'idées qui traversaient le monde juif, sans pourtant renier ni leur judaïsme, ni leur patrimoine historique et culturel. C'est ainsi qu'un David Fresco, défenseur acharné de l'œuvre de l'Alliance, écrivit et traduisit divers ouvrages en judéo-espagnol : *Les Juifs et la Science*, *La Ressemblance divine* (sur l'accord de la religion juive avec la science et le progrès), *Une victime de l'ignorance* (brochure contre les superstitions), *Amour de Sion* d'Abraham Mapu, célèbre romanier de la *Haskala* d'Europe de l'Est, *Les Marranes d'Espagne* de Li Philippson, *Des Mystères de Paris* d'Eugène Sue, *Jérusalem* de Moïse Mendelssohn. Cet éclectisme était un signe des temps et traduisait la recherche que poursuivait ce judaïsme.

A partir des années 1880, la presse en Bulgarie connut également un essor considérable. Entre 1880 et 1932, on y dénombrait plus de cinquante journaux en judéo-espagnol, sept en hébreu, et plus de soixante-dix en bulgare¹⁵⁵. Plus de 50 % des journaux étaient sionistes, et ceux qui se présentaient comme indépendants suivaient une orientation sioniste. Contrairement à l'Empire, où les journaux dans la langue du pays constituaient un phénomène mineur, en Bulgarie, où les Juifs étaient davantage intégrés, existait un équilibre entre les

langues du patrimoine traditionnel et le bulgare. La relative gallicisation du judaïsme bulgare ne se répercuta pas non plus sur la presse, comme partout ailleurs en terre sépharade. En revanche, elle influença la langue utilisée, de plus en plus émaillée de mots français.

En Yougoslavie, où les Juifs étaient intégrés depuis plus longtemps, on trouve peu de journaux en judéo-espagnol¹⁵⁶. Dans le dernier journal en cette langue, *La Alborada* (L'aurore), qui cessa de paraître en 1901, étaient surtout publiés des articles sur les Juifs dans le monde, la Bible, les fêtes juives, le folklore et des essais sur l'histoire des Juifs de Bosnie. Cet aspect culturaliste du journal traduisait une prise de conscience d'un monde en train de disparaître et qu'on essayait de sauvegarder dans la langue traditionnelle du quotidien. Après la Grande Guerre, les journaux parurent en serbo-croate et furent plutôt de tendance sioniste, et ce malgré le grand nombre de Juifs non sionistes¹⁵⁶.

Parallèlement à la littérature et à la presse, instruments de la modernité, qui, en même temps, préservèrent, au moins par la langue, un certain aspect du monde traditionnel juif, le mouvement de la *Haskala* joua un rôle similaire. Il ne rencontra pas une forte opposition comme la modernisation importée. Introduit d'Europe de l'Est, par l'intermédiaire d'intellectuels, il ne fut ni vraiment imposé, ni institutionnalisé et, surtout, toucha un petit nombre de gens. Les *maskilim* sépharades, comme les instigateurs du mouvement en Europe de l'Ouest et la majorité de leurs homologues en Europe de l'Est, venaient de milieux traditionalistes. Les sphères religieuses en monde sépharade ne présentaient pas une variété de courants comparable à celles du monde achkénaze (où l'on trouvait *hasidim*¹⁵⁷, *mitnagdim*¹⁵⁸, libéraux et orthodoxes) pour que s'organise un front de lutte contre la *Haskala*¹⁵⁹. Si le credo social des *maskilim* était l'éducation moderne et la productivisation, ils ne prênaient pas pour autant l'assimilation ou l'éloignement du judaïsme. Un des premiers d'entre eux, Yuda Néhama, écrivit à la fois en hébreu et en judéo-espagnol, pratiquant la biographie, la poésie, l'histoire, correspondant en hébreu avec d'autres *maskilim* en Europe et créant même un journal en judéo-espagnol, *El Lunar* (Le clair de lune), 1865-1866, dont le but était l'éducation du peuple. Baruh Mitrani, à l'instar de Y. Néhama, défendit l'éducation de type moderne, fonda dans ce but une école à Andriople, *Akedat Yitshak* (Sacrifice d'Isaac), et consacra de longues années de sa vie à l'enseignement. Auteur de livres d'éducation en hébreu, d'une grammaire du judéo-espagnol parlé, écrivant dans des

périodiques hébraïques de la *Haskala* ou proches de ce courant, comme *Ha-Magid* (Le diseur), 1856-1903, et *Havatselet* (Le lys), 1863-1914, fondateur notamment de journaux comme *Karmi* (Ma vigne), 1881-1882, et *Karmi Sheli* (Ma vigne à moi), 1890-1891, en hébreu et en judéo-espagnol, plaidant en faveur de la colonisation en Palestine et de la renaissance nationale, historien, conteur, poète, il ne se distinguait pas, tant par son itinéraire que par ses aspirations, de certains *maskilim* en Europe de l'Est à la même époque. Ces derniers appelaient eux aussi à rester fidèle au judaïsme et à la tradition et prônaient un certain mode de nationalisme juif, sans rejeter la langue du peuple, le yiddich. En terre sépharade, la *Haskala* ne développa pas de courants assimilationnistes comme certains en Europe de l'Est et n'appela pas à l'ottomanisation. N'était-ce pas là une adaptation aux réalités locales ?

La *Wissenschaft des Judentums* de la seconde génération trouva en la personne du *maskil* andrinopolitain Abraham Danon l'un de ses meilleurs représentants en monde sépharade. Élève de J. Halévi, qui importa la *Haskala* à Andrinople, Danon se consacra au travail scientifique et littéraire. A l'instar du Salonicien Y. Néhama, il possédait de nombreux manuscrits hébraïques et souhaitait les publier. Tout en travaillant au *beit din* (tribunal rabbinique), il contribua dans une grande mesure à l'ouverture de l'école de l'Alliance à Andrinople. En 1879, il fonda la société *Hevrat Shoharei Tushia* (Société des amis de l'intelligence) ou *Dorshei Ha-Haskala* (les Amis de la *Haskala*) avec des jeunes animés du désir de s'instruire et de sortir les Juifs de la misère morale et matérielle dans laquelle ils se trouvaient¹⁶⁰. Dans cette association, on s'efforçait d'expliquer les journaux hébraïques et judéo-espagnols, de faire connaître la littérature et l'histoire juives, à la lumière des recherches des plus grands savants¹⁶¹. Dès 1882, on y créa, avec la participation financière de l'Alliance, une œuvre d'apprentissage, *Ha-Pe'ula* (l'Action). La société comptait aussi faire entrer le judaïsme ottoman dans le mouvement de la *Wissenschaft* européenne¹⁶². Il était même question de la création d'une revue qui encouragerait les travaux sur le judaïsme ottoman et ferait état des dernières recherches. Ces défenseurs de la modernité ne craignaient-ils pas en même temps que leur patrimoine traditionnel soit occulté dans ce rapprochement avec l'Occident ? Cette prise de conscience de la rupture qui pouvait s'effectuer avec le passé était en soi un signe de la modernité, dont Danon se fit le porte-parole. En 1888, parut le premier numéro de cette revue, *Yosef da'at* (Accrois-

sement de la connaissance) ou *El Progreso* (Le progrès), en caractères hébraïques et en langue judéo-espagnole¹⁶³. Suspendue par le gouvernement, la revue ne survécut que de mars à décembre 1888. Danon souhaitait établir une harmonie entre le savoir traditionnel et le savoir occidental, appelant à étudier les textes de Maïmonide et les langues profanes, tout en insistant sur l'importance de la renaissance de la langue hébraïque et de la sauvegarde de la langue maternelle¹⁶⁴. Savant de réputation internationale et fondateur du Séminaire rabbinique de Turquie en 1891, il s'apparentait sur nombre de points aux artisans de la *Wissenschaft* de la seconde génération.

D'autres sociétés haskaliques virent le jour dans l'Empire. En se développant parallèlement à l'occidentalisation imposée et vu leurs objectifs, elles se transformèrent en espaces de renforcement de l'identité juive. Ce n'est pas un hasard si la société *Kadima* (En avant), fondée à Salonique en 1899 par des *talmidei hakhamim* (savants, au sens traditionnel), qui, après avoir étudié dans des *yeshivot* (écoles religieuses), s'étaient mis à l'apprentissage du français et initiés aux sciences profanes, se rallia, en 1918, à la Fédération sioniste de Grèce¹⁶⁵. Ces sociétés comptaient cultiver la langue hébraïque et en répandre le goût dans le public, instruire les masses par l'intermédiaire de l'hébreu, éclairer et affermir la foi religieuse par la culture des sciences juives. Un programme qui renouait avec la tradition, tout en utilisant des méthodes inspirées des dernières évolutions du judaïsme en Occident. Ces associations et ces *maskilim* atténuèrent le choc de la modernisation imposée, tout en se réclamant d'elle. Ils établirent en quelque sorte le pont entre la modernité et le nationalisme juif. Même si leur impact ne fut pas considérable sur les masses, ils contribuèrent à la formation d'une nouvelle génération d'intellectuels, qui, à leur manière, devinrent les artisans de ce passage. Dans la continuation de la *Haskala* et de la *Wissenschaft des Judentums* de la seconde génération, apparurent toute une lignée d'historiens du judaïsme sépharade, qui s'ingénierent à faire l'histoire de leur communauté, également animés par le romantisme du paradis perdu. Salomon Rosanès (1862-1938), de Bulgarie, Abraham Galanté (1873-1961), intellectuel stambouliote, Joseph Néhama (1880-1971), directeur d'une école de l'Alliance à Salonique, Michael Molho (1891-1964), également salonicien, figurent, entre autres, parmi ces historiens, promoteurs de la modernité et gardiens d'un passé révolu. D'autres se mirent à collecter les divers aspects du folklore sépharade, les journaux prirent la relève.

Un autre mouvement, né dès la fin du XIX^e siècle parmi les Juifs sépharades de Bosnie, dans le contexte émancipateur de l'Europe centrale, ajoute à la variété des réponses à la modernité. C'était là où celle-ci semblait dans les meilleures conditions de développement que vit le jour le mouvement « séphardiste ». Tandis que la modernisation préconisait l'abandon du particularisme, celui-ci se manifestait sous sa forme sépharade, face à l'entourage achkénaze et au sionisme, unificateur, comme valeur-refuge et comme moyen de préserver l'identité juive, face à l'assimilation. En 1898, des étudiants sépharades poursuivant leurs études à Vienne et exposés aux idéologies occidentales, dont Vita Hayon, de Sarajevo, qui devint plus tard le leader spirituel du mouvement, créèrent la *Sosyedad akademica de djudios espanyoles : Esperanza* (Société académique des Juifs espagnols : l'Espérance)¹⁶⁶. Ils cherchaient les moyens de faire un travail organisationnel et culturel parmi les Juifs sépharades afin de les sortir de leur sommeil et les faire contribuer au judaïsme dans son ensemble, et ce dans un souci de sauvegarde de l'héritage sépharade linguistique et historique. Un grand nombre d'intellectuels sépharades participèrent à cette association. La génération suivante, qui étudia à Zagreb (Croatie), ville majoritairement achkénaze, fonda sa propre association *Esperanza* entre les deux guerres. Finalement, ce mouvement culturaliste se transforma en un mouvement idéologique. Les Sépharades comptaient développer un sionisme diasporique visant à accomplir un travail à la fois en diaspora et en Palestine. Les sionistes de Zagreb, dominants dans le mouvement, s'opposaient à cette idée¹⁶⁷. En 1925, à la seconde conférence mondiale des Sépharades organisée à Vienne, ceux de Yougoslavie jouèrent un rôle important dans la création de la Confédération universelle des Juifs sépharades dont le centre devait se trouver à Jérusalem, mais qui fut finalement implanté à Paris¹⁶⁸. Dans la foulée, débuta un important conflit entre les tenants de cette proposition et les sionistes qui avaient essayé de réunir Sépharades et Achkénazes sous la même bannière. Les Sépharades de Belgrade créèrent leur propre antenne de cette fédération, qui ne s'occupa pas seulement de questions culturelles en diaspora, mais aussi d'améliorer le statut des Sépharades en Palestine. Les polémiques violentes entre sionistes et séphardistes, connues sous le nom de « dispute de Sarajevo », durèrent jusqu'en 1928. La jeune génération de Sépharades nés entre les deux guerres ne fut néanmoins pas vraiment influencée par l'idéologie séphardiste.

La création en mai-juin 1909, par un groupe de Sépharades, avec

quelques Bulgares et Macédoniens, de la Fédération socialiste ouvrière de Salonique, « unique mouvement socialiste et syndical juif en monde sépharade », s'insère dans ce courant de modernisation qui traversait le judaïsme des Balkans, mais se manifesta comme un mouvement venant de la base¹⁶⁹. La Fédération fut reconnue la même année par la Deuxième Internationale. Elle regroupait divers éléments non juifs, mais la majorité de ses milliers de membres, recrutés parmi les ouvriers de la Régie des tabacs et des différents secteurs de l'industrie naissante, les artisans, les employés, les dockers, était juive. Avec ses journaux *Jurnal del Lavorador* (Journal du travailleur), *Solidaridad Ovradera* (Solidarité ouvrière), 1911-1912, *Avanti* (En avant), 1911-1934, ses brochures, son formidable impact sur les masses laborieuses, cette organisation occupa une place prépondérante dans la vie salonicienne. Le socialisme, ses vicissitudes dans le monde occidental s'introduisirent dans les sphères juives par la langue judéo-espagnole, utilisée dans la littérature de propagande d'une manière permanente, même si les journaux parurent en plusieurs langues, ainsi que dans la propagande orale. Le socialisme présenta une nouvelle ouverture pour les masses vers l'extérieur de la communauté et aussi vers l'Occident non juif. Les polémiques entre socialistes et sionistes furent mémorables. La Fédération détourna la clientèle habituelle des sionistes, dans cette aire culturelle, issue des couches populaires. Adoptée, et non imposée par le haut, cette composante de la modernité témoignait non seulement de la politisation du monde sépharade, en ce début du XX^e siècle, encore privilège des notables et rivée surtout à l'échiquier communautaire, mais aussi de la recherche d'une solution internationale à la question ouvrière, au-delà des clivages ethnico-religieux, à l'unisson contre la bourgeoisie, sans distinction confessionnelle. Cette démarche constituait en soi une nouvelle étape dans l'émancipation du Juif salonicien par rapport à sa communauté et ses limites, dans une conjoncture comme celle de la révolution jeune-turque, qui favorisa ce genre d'entreprises. S'adressant en principe à l'ensemble du prolétariat salonicien, sa base majoritairement juive influa sur la politique adoptée par la fédération. Un de ses fondateurs et leaders, Avraam A. Benaroya, avait été longtemps partisan de la création d'une section juive à l'intérieur du mouvement¹⁷⁰. Lorsque les Bulgares fondèrent leur propre club socialiste, il resta peu de non-Juifs dans la Fédération¹⁷¹. En 1918, elle intégra le jeune parti ouvrier hellène.

La modernisation des États et celle de ces communautés juives ne pouvaient pas fonctionner de la même manière, les enjeux étant différents pour des groupes ethnico-religieux minoritaires. La modernisation du judaïsme européen se fit sous l'impulsion de l'État et se développa dans son cadre naturel, là où le processus était né, ce qui explique les différences observées sur ses lieux d'exportation.

Ainsi, en terre sépharade, la modernisation s'imposa à des populations juives perçues d'abord comme minorité religieuse, cette perception rattachant indéniablement le Juif à sa condition. Celui-ci ne pouvait prétendre s'assimiler ; lorsqu'il voulut le faire, il échoua. Par ailleurs, dans les limites mêmes des terres sépharades, il est difficile de généraliser, tant les conjonctures varièrent. Là où il y avait des États-nations, ceux-ci avaient à peine eu le temps nécessaire pour assimiler leurs Juifs que ces derniers envisageaient déjà de nouvelles perspectives en gestation dans le monde juif, notamment le nationalisme et le sionisme.

La modernisation, quand elle était de tendance assimilationniste, se heurtait au même écueil. L'intégration, lorsqu'il y en eut une, ne concerna que certaines régions, et ce tardivement. Dans l'Empire ottoman, l'Alliance voulait que les Juifs s'intègrent dans la société environnante. En leur apprenant le français, en leur inculquant des valeurs occidentales, dans un paradoxe qui est au fondement même de cette sorte de modernisation, elle freina cette intégration. En fait, malgré elle, l'Alliance cultiva le particularisme juif, contraire à l'idéologie inhérente au processus de modernisation.

Le sionisme, lui aussi importé, en renforçant l'identité juive devint un obstacle de taille à l'intégration. En Bulgarie, la bulgarisation intensive à laquelle on assiste ne mena pas pour autant à l'assimilation ; le sionisme la fit dévier. En Yougoslavie, qui présente un cas similaire, mais d'où l'Alliance était absente, le développement du sionisme ne fut pas aussi spectaculaire qu'en Bulgarie. Les Sépharades y développèrent un mouvement séphardiste, devant renforcer, dans une certaine mesure, et à la place du sionisme, l'identité juive. En Grèce, en revanche, le sionisme réussit à s'imposer, parallèlement, et malgré la Fédération socialiste ouvrière.

Ainsi, il n'y eut ni un seul modèle de modernisation, ni un seul processus de modernisation. Les réponses, à leur tour, furent multiples. La modernisation imposée fut détournée sur place par les intéressés. Source de conflits, elle ne put supplanter complètement la tradition, elle l'adapta au contraire au nouveau contexte et n'arriva

à toucher les masses qu'en s'alliant à elle. Seule, elle ne fut utilisée que par les élites soucieuses de s'approprier le *leadership* communautaire. Les Sépharades se situèrent ainsi longtemps entre ce qu'on pourrait appeler une tradition agonisante et une modernité fragile.

ESTHER BENBASSA.

125. B. de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, R.H.M. Eiwes (trad.), Londres, 1889, pp. 247-248.
126. Bien que Spinoza ait aussi déclaré ailleurs : « Si l'esprit de leur religion n'efféminait pas leurs âmes, je suis convaincu qu'une occasion favorable venant à se présenter, les Juifs pourraient (tant les choses humaines sont variables) reconstituer leur empire et devenir l'objet d'une seconde élection de Dieu » (*Œuvres*, Émile Saisse (trad.), Paris, Charpentier et Cie, II, p. 70). Ce point est discuté in Yovel, *op. cit.*, pp. 216 sq.
127. Z. Hourwitz, *Apologie des Juifs*, réimpression, Paris, 1968, p. 84.
128. *Ibid.*, pp. 36 sq.
129. Cf. G. Graff, *Separation of Church and State: Dina de-malkhuta Dina in Jewish Law, 1750-1848*, Alabama, 1985, en particulier chap. 2-4.
130. Brasch (éd.), *op. cit.*, II, pp. 475-500.
131. *Jérusalem*, trad. fran. de D. Bourel, Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1982, p. 100.
132. *Ibid.*, p. 178.
133. *Ibid.*, pp. 176-177.
134. *Ibid.*, p. 137.
135. *Ibid.*, p. 181.
136. Cf. C. Touati, « Le Grand Sanhédrin de 1807 et le droit rabbinique », in B. Blumenkranz et A. Soboul (éd.), *Le Grand Sanhédrin de Napoléon*, Toulouse, 1979, pp. 27-48.
137. *Jérusalem*, p. 182.
138. Adresse présentée à l'Assemblée nationale, in *Adresses, mémoires et pétitions de Juifs, 1789-1794*, réimpression, Paris, 1968, p. 7.
139. Cf. Schwarzfuchs, *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin*, Londres, p. 14; N. Netter, « Die Schuldennot der Jüdischen Gemeinde Metz, 1791-1854 », *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 58, 1914, pp. 63-80.
140. *Ibid.*, pp. 7-8.
141. Adresse présentée à l'Assemblée nationale le 31 août 1789 par les députés des Juifs, in *Adresses, mémoires...*, pp. 11, 17-18; cf. aussi A. Szajkowski, *Autonomy and Communal Jewish Debts during the French Revolution of 1789*, New York, 1959, pp. 23-28, 94-97, 116-118.
142. Pétition des Juifs établis en France, *ibid.*, pp. 11-13.
143. Cf. la discussion sur ce point in Mahler, *op. cit.*, II, p. 148.
144. Sur les diverses évaluations de ces propositions, cf. L. Kochan, « La Jérusalem de Mendelssohn », *Pardès*, 4, 1986, pp. 12-13.

Processus de modernisation en terre sépharade (pp. 565-605)

1. Aryeh Shmuelevitch, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Leyde, E.J. Brill, 1984; Mark Alan Ep-

stein, *The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Fribourg, Klaus Schwarz, 1980.

2. Cf. à ce sujet : Joseph R. Hacker, « Ha-shiput ha-atsmi ha-yehudi ba-imperia ha-otmanit ba-meot ha-17 ve-ha-18 : gvulotea shel ha-otonomia » (L'autonomie juive dans l'Empire ottoman aux XVII^e-XVIII^e siècles : son étendue et ses limites), in Shmuel Almog, Israel Bartal, Michael Graetz et alii (éd.), *Tmurot ba-istoria ha-yehudit ha-modernit* (Contributions à l'histoire juive moderne), Jérusalem, Société historique d'Israël - Centre Zalman-Shazar, 1987, pp. 349-388.

3. A ce propos, cf. l'excellent article de Joseph Hacker, « Ga'on ve dika'on. Ktavim be-havayatam ha-ruhanit ve ha-hevratit shel yotsei Sfarad ve-Portugal ba-imperia ha-otmanit » (Superbe et désespoir. Polarité de l'existence sociale et spirituelle des Juifs ibériques dans l'Empire ottoman), in *Tarbut ve-hevra be-toldot Yisrael bi-yemei ha-beynaim* (Culture et société dans le judaïsme médiéval), Jérusalem, Société historique d'Israël - Centre Zalman-Shazar, 1989, pp. 541-582. La cinquième partie de l'article est consacrée à la perception qu'avaient d'eux-mêmes les expulsés d'Espagne au Moyen Age (pp. 568-579). Voir aussi la version abrégée en français : « Superbe et désespoir : l'existence sociale et spirituelle des Juifs ibériques dans l'Empire ottoman », *Revue historique*, 578, avril-juin 1991, pp. 261-293.

4. Jacob Katz, *Tradition and Crisis*, rééd., New York, Schocken Books, 1977, p. 214; Jacques Le Goff, *Histoire et Mémoire*, rééd., Paris, Gallimard, 1988, p. 43.

5. S.N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, New York-Londres-Sydney-Toronto, John Wiley & Sons, 1973, p. 153; Katz, *Tradition...*, *op. cit.*, p. 214.

6. S.N. Eisenstadt, *Patterns of Modernity*, Londres, Frances Pinter, 1987, t. 1, p. 5; Le Goff, *op. cit.*, p. 61.

7. Eisenstadt, *Tradition...*, *op. cit.*, p. 259.

8. Sur ce rapport de forces, cf. E. von Grunebaum, *L'Identité culturelle de l'islam*, trad. de l'anglais par Roger Stuvéas, Paris, Gallimard, 1973, p. 13.

9. Sur la *Haskala* en Europe centrale et orientale, cf. Jacob Katz (éd.), *Toward Modernity*, New Brunswick-Oxford, Transaction Books, 1987.

10. Sur la formation de la nation en France, cf. Pierre Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, pp. 100-110.

11. Sur la réinterprétation de la modernité, se référer à Dominique Schnapper, « The Jews and political modernity in France », in Eisenstadt, *Patterns...*, *op. cit.*, t. 1, p. 158; I.M. Lapidus, « Islam and modernity », *ibid.*, t. 2, p. 91.

12. A ce sujet, cf. C.E. Black, *The Dynamics of Modernization*, New York, Harper & Row, 1967, p. 50.

13. Halil Inalcik, « The nature of traditional society : Turkey », in *id.*,

- The Ottoman Empire : Conquest, Organization and Economy*, Collected Studies, Londres, Variorum Reprints, 1978, p. 62.
14. Au sujet de la modernisation comme choc de l'extérieur, cf. Le Goff, *op. cit.*, pp. 84-85.
15. Inalcik, « The nature... », *art. cit.*, p. 63.
16. Pour le texte de ce rescrit, cf. A. Schopoff, *Les Réformes et la protection des chrétiens en Turquie, 1673-1904*, Paris, Plon-Nourrit, 1904, pp. 17-24.
17. H. Inalcik, « Application of the *Tanzimat* and its social effects », in *id.*, *The Ottoman Empire...*, *op. cit.*, p. 4.
18. Pour le texte, cf. Schopoff, *op. cit.*, pp. 48-54.
19. Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, New York, Gordian Press, 1973, p. 53.
20. Sur cette dernière loi, cf. G. Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford, Clarendon Press, 1905, t. 2, pp. 226-229.
21. A. Ubicini et Pavet de Courteille, *État présent de l'Empire ottoman*, Paris, J. Dumaine, 1876, p. 47. Ces chiffres sont loin d'être fiables.
22. Kemal H. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985, p. 169. Les sources juives donnaient presque le double, mais là aussi la réserve est de rigueur : *Univers israélite* (désormais *UI*), 49, 21 août 1908, p. 710. Les statistiques ottomanes ne prenaient pas en compte les Juifs de nationalité étrangère.
23. *Bulletin de l'Alliance israélite universelle* (désormais *BAIU*), 1^{er} sem. 1877, p. 13.
24. Jacob Katz, *Tradition...*, *op. cit.*, p. 251 ; *id.*, « The Jewish response to modernity in Western Europe », in Eisenstadt, *Patterns...*, *op. cit.*, t. 1, p. 105.
25. Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1980, pp. 206-209 ; *id.*, « The acid test of Ottomanism: the acceptance of Non-Muslims in the late Ottoman bureaucracy », in Benjamin Braude et Bernard Lewis (éd.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York-Londres, Holmes & Meier, 1982, t. 1, pp. 339-368.
26. Nasid Baylav, *Eczacilik Tarihi* (Histoire de la pharmacie), Istanbul, Yörük Matbaasi, 1968, p. 219.
27. *Ibid.*, pp. 219-227.
28. Katz, *Tradition...*, *op. cit.*, p. 249.
29. Gabriel Arié, *Los Israelitas de los estados balkanikos* (Les Israélites des États balkaniques), Sofia, Imprimerie « Ha-Mishpat », 1914 (conférence), p. 6.
30. Sur toutes ces mesures, cf. Narcisse Leven, *Cinquante Ans d'histoire*, Paris, F. Alcan et Guillaumin, 1911, t. 1, pp. 93-111.
31. Harriet Pass Freidenreich, *The Jews of Yugoslavia*, Philadelphie, JPS, 1979, pp. 30-31 ; Arié, *op. cit.*, pp. 6-9.
32. Freidenreich, *op. cit.*, p. 31.
33. En guise d'exemple, cf. *Archives israélites* (désormais abrégé : *AI*), 13, 1^{er} juil. 1878, pp. 392-393, 426-427 ; *BAIU*, 1^{er} sem. 1878, pp. 55-57 ; Leven, *op. cit.*, t. 1, pp. 200-232.
34. *BAIU*, *op. cit.*, pp. 57-58.
35. Dans la capitale roumaine, Bucarest, il y avait une communauté sépharade dénommée *Comunitatea israelita de rit spaniol din Bucuresti*. Pour l'année 1873, il est question d'un chiffre approximatif de 500 familles. Entre 1883 et 1899, le nombre de payeurs de taxes et donateurs de la communauté varia entre 175 et 330 : Yaakov Geler, *Ha-Yehudim ha-Sfaradim be-Rumania* (Les Juifs sépharades en Roumanie), Tel-Aviv, Université de Tel-Aviv, 1983, pp. 14-15.
36. Freidenreich, *op. cit.*, p. 32.
37. Cf. la brochure écrite par le Dr Sumbul Atijas, avocat sépharade, en 1920, in Freidenreich, *op. cit.*, p. 147.
38. Les écoles de l'Alliance fonctionnèrent en Macédoine ottomane jusqu'à la guerre balkanique (1912), région dont une partie fut par la suite rattachée à la Yougoslavie.
39. Freidenreich, *op. cit.*, p. 33.
40. *Ibid.*, tableaux 3 et 8, pp. 215, 219.
41. *Ibid.*, p. 16.
42. *Ibid.*, tableau 5, p. 216.
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*, tableau 4, p. 215.
45. Zvi Loker (éd.), *Pinkas ha-kehilot — Yugoslavia* (Encyclopédie des communautés juives — la Yougoslavie), Jérusalem, Yad Vasc hem, 1988, p. 208.
46. *BAIU*, 1^{er} et 2^e sem. 1879, p. 19 ; *Central Zionist Archives* (désormais *CZA*), A18/719, réplique au questionnaire de Naum Sokolow sur la question juive en Bulgarie, 16-29 mai 1906 ; Vicki Tamir, *Bulgaria and her Jews*, New York, Sepher Hermon, 1979, p. 99.
47. Saül Mézan, *Les Juifs espagnols en Bulgarie* (Sofia, 1925), t. 1, p. 67 ; Joseph Avraamov, « A few facts from the history of the Bulgarian Jews », *Annual*, 22, 1987, p. 68.
48. Tamir, *loc. cit.*
49. Cf., sur la Roumélie orientale, le tract de 1882, in A. Romano, Joseph Ben, Nissim (Buko) Levy (éd.), *Entsiklopedia shel galuyot — Yahadut Bulgaria* (Encyclopédie de la diaspora juive — Le judaïsme bulgare), Jérusalem-Tel-Aviv, Éd. de *L'Encyclopédie de la diaspora juive*, 1967, vol. 10, col. 65-66.
50. *Ibid.*, col. 67.
51. *Ibid.*, col. 69 ; Haim Keshales, *Korot Yehudei Bulgaria* (Histoire des Juifs de Bulgarie), Tel-Aviv, Davar, 1972, t. 2, pp. 211-234.

52. Mézan, *op. cit.*, p. 86.
53. N.M. Gelber, « Jewish life in Bulgaria », *Jewish Social Studies*, avr. 1946, p. 106.
54. *Ibid.*, tableau 1, p. 107.
55. *Ibid.*; Mézan, *op. cit.*, p. 85.
56. Tamir, *op. cit.*, p. 109.
57. Gelber, *op. cit.*, tableau 8, p. 118.
58. Astruc Kalev, « Data concerning the demographic situation of the Bulgarian Jews », *Annual*, 16, 1981, p. 90.
59. Mézan, *op. cit.*, p. 85.
60. Kalev, *op. cit.*, pp. 91-92.
61. Il existait une *lingua franca* utilisée par l'élite dirigeante, se différenciant de la langue parlée par les masses.
62. Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews. The Alliance israélite universelle in Turkey, 1860-1914*, Cambridge, Mass., thèse de doctorat (Ph. D), Harvard University, 1985, pp. 214-220. La version remaniée de cette thèse vient de paraître : *French Jews, Turkish Jews. The Alliance israélite universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1869-1925*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1990.
63. Gelber, *op. cit.*, p. 124; Mézan, *op. cit.*, p. 100.
64. Baruh Mevorah, « Alilat Damesek (1840) ve ha-pe'ilut ha-klal yehudit le-bitula » (La calomnie de Damas et l'action du judaïsme dans son ensemble pour y mettre fin), *Skira hodshit*, 27, 5, mai 1980, pp. 37-38.
65. Leven, *op. cit.*, t. 1, p. 65.
66. Zvi Karagila, « Sur l'activité diplomatique européenne lors de l'affaire de Damas », *Revue des études juives*, 144, 4, oct.-déc. 1985, p. 369.
67. Jonathan Frankel, « Crisis as a factor in modern Jewish politics, 1840 and 1881-82 », in Jehuda Reinhartz (éd.), *Living with Antisemitism*, Hanovre-Londres, University Press of New England, 1987, p. 54.
68. *Ibid.*, pp. 52-53.
69. *Ibid.*, pp. 53-54.
70. Leven, *op. cit.*, t. 1, p. 65.
71. *Ibid.*, p. 66.
72. Baruh Mevorah, « Ikvoteya shel alilat Damesek be-hitpathuta shel ha-tonut ha-yehudit ba-shanim 1840-1846 » (Le rôle de la calomnie de Damas dans le développement de la presse juive entre 1840 et 1846), *Zion*, 23-24, 1958-1959, p. 47. Cf. aussi les tableaux pp. 48 et 51.
73. Rodrigue, *French Jews...*, *op. cit.* (thèse), p. 28.
74. *Ibid.*, pp. 29-30.
75. *AI*, 1, 1840, pp. 198-201; 249-251; *Ibid.*, 2, 1840-1841, pp. 216-222, 270-274, 480-483.
76. *AI*, 2, 1840-1841, p. 216.
77. *Ibid.*, p. 218.

78. Sur ce rapport rédigé par Jacques-Isaac Altaras et Joseph Cohen, cf. Simon Schwarzfuchs, *Les Juifs d'Algérie et la France (1830-1855)*, Jérusalem, Institut Ben-Zvi, 1981, pp. 67-190.
79. Baruh Mevorah, « Nitsaneia shel ha-tonut ha-yehudit ha-spanolit ba-olam » (Les débuts de la presse judéo-espagnole dans le monde), *Yad la-kore*, 19, 1-2, mars 1980, pp. 35-36.
80. *Ibid.*, pp. 36, 46.
81. En guise d'exemple, cf. *AI*, 17, 1856, pp. 504-505, 511.
82. 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 petit réseau scolaire, rival de celui de l'Alliance.
83. Cf. à ce sujet Rodrigue, *French Jews...*, *op. cit.* (thèse), pp. 85-91.
84. A ce sujet, cf. Huri Islamoglu-Inan (éd.), *The Ottoman Empire and the World-Economy*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press - Maison des sciences de l'homme, 1987.
85. A.J. Sussnitzki, « Zur Gliederung wirtschaftlicher Arbeit nach Nationalitäten in der Türkei », *Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient*, 2, 1917, pp. 382-407, traduit en anglais in Charles Issawi, *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, rééd., Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1975, pp. 114-125.
86. Rodrigue, *French Jews...*, *op. cit.* (thèse), p. 90. Sur la biographie d'Albert Cohn, cf. Yuda Néhamà, *Zikaron tov o biografia del muy afamado savido i filantropo Avraham ha-Kohen ke lo yaman doktor Albert Kohn de Paris* (Heureuse mémoire ou la biographie du très célèbre savant et philanthrope Abraham Cohen, appelé Dr Albert Cohn), Salonique, 1877.
87. *AI*, 17, 1856, p. 584.
88. Sur la circulaire même, cf. *UI*, 11, 1855-1856, pp. 342-344.
89. Simon Marcus, « Reshit ha-Haskala ve-shidud ma'arakhot ba-hinukh be-Saloniki » (Le début de la *Haskala* et le bouleversement en matière d'éducation à Salonique), *Saloniki ir va-em be-Yisrael* (Salonique, ville mère en Israël), Jérusalem-Tel-Aviv, Centre de recherches sur le judaïsme de Salonique et alii, 1967, p. 67.
90. Sur son journal intime, cf. *La Vida de un honesto perseguido, 1820-1903* (La vie d'un honnête persécuté, 1820-1903), manuscrit traduit et présenté par Esther Benbassa et Aron Rodrigue, à paraître aux éditions du Cerf.
91. Sur la correspondance entre I. Navon et N. Sokolow, cf. *CZA*, dossiers A18/420 et K11/20/2.
92. Simon Marcus, « Le-toldot ha-yehudim be-Adrianopoli » (Contribution à l'histoire des Juifs d'Andrinople), *Sinai*, 29, 11-12, 1951, p. 339.
93. Black, *op. cit.*, p. 57.
94. *Mikhtevei dodim mi-yayin* (Correspondance de Y. Néhamà), Salonique, compte d'auteur, Bezez, 1892 et 1944, 2 parties.

95. Avraham Amirilio, « Hevrot tsedaka ve-hesed be-Saloniki » (Associations de charité et de bienfaisance à Salonique), *Sefunot*, 15, 1971-1981, p. 115; cf. aussi Rodrigue, *French Jews...*, *op. cit.* (thèse), pp. 108-109.
96. Yosef Uziel, « Mosdot ha-hinukh bi-kehilat Saloniki » (Les établissements d'enseignement à Salonique), *Saloniki...*, *op. cit.*, p. 74.
97. *Ibid.*
98. Rodrigue, *French Jews...*, *op. cit.* (thèse), p. 109.
99. Ubcini et Pavet de Courteille, *op. cit.*, p. 205.
100. Moïse Franco, *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman*, réimp., Paris, Centre Isaac-Abravanel - UISF, 1980, pp. 161-166.
101. *Op. cit.*, pp. 164-165.
102. Abraham Galanté, *Documents officiels turcs concernant les Juifs de Turquie*, Istanbul, Haim-Rozio, 1931, p. 9.
103. Cf. la circulaire envoyée par le grand vizir aux rabbins : Franco, *op. cit.*, pp. 165-166.
104. Rodrigue, *French Jews...*, *op. cit.* (thèse), p. 104.
105. *Archives de la communauté italienne* (Istanbul), lettre de la légation du royaume d'Italie à la communauté israélite étrangère de rite espagnol et portugais de Constantinople, signée M. Cerruti, 2 mai 1862.
106. Abraham Galanté, *Histoire des Juifs d'Istanbul*, Istanbul, Hüsnütabiat, 1941, t. 1, pp. 136-137; Rodrigue, *French Jews...*, *op. cit.* (thèse), pp. 105-107.
107. Tamir, *op. cit.*, p. 136.
108. Sur la franc-maçonnerie dans l'Empire à cette époque, cf. Paul Dumont, « La Turquie dans les archives du Grand Orient de France : les loges maçonniques d'obédience française à Istanbul du milieu du XIX^e siècle à la veille de la Première Guerre mondiale », in Jean-Louis Bacqué-Grammont et Paul Dumont (éd.), *Économie et sociétés dans l'Empire ottoman (fin du XVIII^e siècle-début du XX^e siècle)*, Paris, CNRS, 1983, pp. 171-201; *id.*, « La franc-maçonnerie d'obédience française à Salonique au début du XX^e siècle », *Turcica*, 16, 1984, pp. 65-94.
109. Cf. sur l'enseignement non juif : Max Roche, *Éducation, assistance et culture françaises en Turquie (Constantinople, Smyrne, Brousse), de 1784 à 1868*, thèse de doctorat de 3^e cycle, université de Paris-I, 1982; Paul Monroe, « Education », in Eliot Grinnell Mears (éd.), *Modern Turkey*, New York, Macmillan, 1924, pp. 117-140; A. Löwy, *The Jews of Constantinople: A Study of the Communal and Educational Status*, Londres, Wertheimer, Lea, 1890; Marcus, « *Reshit ha-Haskala...* », *art. cit.*, pp. 67-80. De nombreux fonds d'archives provenant des missions protestantes, à Londres et à Édimbourg, éclairent sur leur influence au Proche-Orient, également auprès des Juifs.
110. Sur les statuts de l'Alliance, cf. André Chouraqui, *Cent Ans d'histoire. L'Alliance israélite universelle (1860-1910)*, Paris, PUF, 1965, p. 412.

111. *Instructions générales pour les professeurs*, Paris, AIU, 1903, p. 63.
112. A ce sujet, cf. Aron Rodrigue, *De l'instruction à l'émancipation. Les enseignants de l'Alliance israélite universelle et les Juifs d'Orient, 1860-1939*, trad. de l'anglais par J. Carnaud, Paris, Calmann-Lévy, 1989.
113. Le Goff, *op. cit.*, p. 86.
114. Aron Rodrigue, « The Alliance israélite universelle and the attempt to reform Jewish religious and rabbinical instruction in Turkey », in Simon Schwarzfuchs (éd.), *L'Alliance dans les communautés du bassin méditerranéen à la fin du XIX^e siècle et son influence sur la situation sociale et culturelle*, Jérusalem, Misgav Yerushalayim, 1987, pp. LIII-LXX.
115. Sur l'éducation des femmes, cf. Esther Benbassa, « L'école de filles de l'Alliance israélite universelle à Galata (1879-1912) », *Histoire, économie et société* 4, 4^e trim. 1991, pp. 529-559.
116. Tamir, *op. cit.*, p. 108.
117. *Archives de l'Alliance israélite universelle* (désormais : *AAIU*), France, XVII, F 28, Fresco, rapport annuel, 1904-1905; *BAIU*, 30, 1908, pp. 128-129.
118. *Ibid.*, Turquie, LIV, E., Fresco, lettre reçue le 27 avr. 1906.
119. *Journal de Salonique*, 9 juil. 1908.
120. Sur la Turquie, cf. Rodrigue, *French Jews...*, *op. cit.* (thèse), pp. 280-281.
121. Cf. 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.
122. Organisation juive structurée sur le modèle des ordres maçonniques en loges et chapitres, fondée aux États-Unis en 1843.
123. Sur les associations, cf. Esther Benbassa, « Les stratégies associatives dans la société juive ottomane (XIX^e-XX^e siècles) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 38, 2, avr.-juin 1991, pp. 295-312.
124. Sur Haim Nahoum, cf. Esther Benbassa, *Un grand rabbin sépharade en politique, 1892-1923*, Paris, Presses du CNRS, 1990.
125. Eisenstadt, *Tradition...*, *op. cit.*, p. 210.
126. Sur cette période, cf. Paul Dumont et François Georgeon, « La mort d'un empire (1908-1923) », in Robert Mantran (éd.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, pp. 577-647.
127. Benbassa, *Un grand rabbin sépharade...*, *op. cit.*, *passim*; Michael Molho, « Le judaïsme grec en général et la communauté de Salonique en particulier entre les deux guerres mondiales », *Homenaje a Millas-Vallcrosa*, Barcelone, CSIC, 1956, t. 2, p. 89.
128. Esther Benbassa, « Le sionisme dans l'Empire ottoman à l'aube du XX^e siècle », *Vingtième Siècle*, 24, oct.-déc. 1989, pp. 69-80.
129. Le Goff, *op. cit.*, p. 84.
130. Eisenstadt, *Patterns...*, *op. cit.*, t. 1, p. 6.

131. Esther Benbassa, « Le sionisme ou la politique des alliances dans les communautés juives ottomanes (début XX^e siècle) », *Revue des études juives*, 150, 1-2, janv.-juin 1991, pp. 107-131.
132. Le Goff, *op. cit.*, p. 86.
133. Cf. le journal *Carmel* (1895-1896); Keshales, *op. cit.*, pp. 265-294.
134. Cf. par exemple les statuts d'une de ces organisations, fondée en 1890 à Philippopoli : *Statutos de la sosyeta israelita de Filibe Yishuv Erets Israel* (Les statuts de la société israélite de Philippopoli : colonisation de la Palestine), Sofia, Imprimerie du journal *El Amigo del Puevo*, 1894. Le journal en langue judéo-espagnole *El Amigo del Puevo* (L'ami du peuple) et celui, en allemand, publié par Nathan Birnbaum à Vienne, *Selbst-Emancipation*, donnaient souvent des nouvelles sur ces associations (cf. par exemple le numéro du 18 janvier 1892).
135. Cf. l'appel lancé en faveur du premier congrès sioniste à Bâle, en mai 1897 (qui, au départ, devait se tenir à Munich) : *Landescomite der Zionisten in Bulgarien, Appell an das Judentum und seine getreuen Söhne*, Sofia, Hof-Buchdruckerei, 1897 (il existe en plusieurs langues).
136. Tamir, *op. cit.*, pp. 136, 149.
137. *Ibid.*, p. 154; Josué Caleb, *Las Enstitusyones djudias del Preinsipato* (Les institutions juives de la Principauté), Philippopoli, Joseph Barouh Pardo, 5665 (1905), pp. 23-36.
138. Freidenreich, *op. cit.*, p. 159.
139. *Ibid.*
140. *Ibid.*, p. 193.
141. Cf. à ce sujet Eisenstadt, *Tradition...*, *op. cit.*, p. 211.
142. Michael Molho, *Me'am Loez. Encyclopédie populaire du sépharisme levantin*, Salonique, 1945; Franco, *op. cit.*, p. 123.
143. Molho, *Me'am Loez...*, *op. cit.*, pp. 5-6.
144. Abraham Yaari, *Reshimat sifrei ladino* (Catalogue des livres en judéo-espagnol), Jérusalem, Presses de l'Université, 1934, pp. 7-8.
145. Franco, *op. cit.*, pp. 266-275; Abraham Elmaleh, « Ha-sifrut ve-ha-itonut ha-spanyolit » (La littérature et la presse espagnoles), *Ha-Shiloah*, 26, 1, 1912, 1^{re} partie, pp. 70-71; Loker, *op. cit.*, pp. 81-83.
146. Michael Molho, « Sfarim be-yehudit-sfaradit she-nidpesu be-Saloniki » (Ouvrages en judéo-espagnol imprimés à Salonique), *Saloniki...*, *op. cit.*, p. 100; Elmaleh, *op. cit.*, 1^{re} partie, p. 70.
147. Franco, *op. cit.*, p. 276; Elmaleh, *op. cit.*, 1^{re} partie, p. 73.
148. Yaari, *op. cit.*, pp. 59-89.
149. Molho, « Sfarim... », *art. cit.*, p. 100.
150. *Ibid.*, p. 102.
151. Franco, *op. cit.*, pp. 278-279; Elmaleh, *op. cit.*, 2^e partie, pp. 255-256.
152. Esther Benbassa, « Presse d'Istanbul et de Salonique au service du

- sionisme (1908-1914). Les motifs d'une allégeance », *Revue historique*, 276/2, 560, oct.-déc. 1986, pp. 69-80.
153. Elmaleh, *op. cit.*, 1^{re} partie, p. 71; Franco, *op. cit.*, pp. 270-275.
154. Tamir, *op. cit.*, p. 110.
155. Freidenreich, *op. cit.*, p. 133; Loker, *op. cit.*, p. 215.
156. Freidenreich, *op. cit.*, pp. 133-136.
157. Mouvement religieux populaire, né dans la seconde moitié du XVIII^e siècle en Europe de l'Est, fondé sur l'extase, la cohésion de groupe et un *leadership* charismatique, dont l'initiateur fut le Ba'al Shem Tov (appelé aussi le Besht).
158. Littéralement : « les opposants ». Il s'agit des opposants au hassidisme. Mouvement typiquement lituanien né dans les dernières décennies du XVIII^e siècle, dont le chef de file fut le gaon de Vilna.
159. Marcus, « *Le-toldot...* », *art. cit.*, p. 334.
160. *Bolitino de la sosyedad Dorshei ha-Haskala* (Bulletin de la société *Dorshei Ha-Haskala*), Andrinople, Imprimerie de l'État, 5649 (1889), pp. 3-4.
161. *Ibid.*, pp. 4-5.
162. *Ibid.*, p. 8.
163. *Ibid.*, p. 9.
164. *Ibid.*, pp. 18-19.
165. *AAIU*, Grèce, I, G, 3, J. Néhama, 13 janv. 1903 (date de réception).
166. Loker, *op. cit.*, p. 210; Freidenreich, *op. cit.*, p. 151.
167. *Ibid.*, pp. 147-148.
168. *Ibid.*, p. 149; Loker, *op. cit.*, p. 210. En monde sépharade, la création de cette confédération fit couler beaucoup d'encre. Cf. par exemple *CZA*, Z4/2447, World Organisation of Sephardi Jews (rapport), 1923; *ibid.*, M. Ussischkin à l'Organisation sioniste, 1^{er} janv. 1924; *ibid.*, A. Romano à l'Organisation sioniste, 24 fév. 1925; *ibid.*, J. Jacobs à L.J. Stein, 9 mars 1925; Z4/3222 *Ia*, Saül Mézan à l'Executive sioniste, 29 avr. 1925.
169. Avraam A. Benaroya, « Reshit ha-tnu'a ha-sotsialistit bein yehudei Saloniki » (Début du mouvement socialiste parmi les Juifs de Salonique), in David A. Recanati (éd.), *Zikhron Saloniki* (Le mémorial de Salonique), Tel-Aviv; *Ha-va'ad le-hotsa'at sefer kehilat Saloniki*, 1972, t. 1, p. 309. Sur les développements que connut le mouvement, cf., parmi les articles les plus récents : Paul Dumont, « Une organisation socialiste ottomane : la Fédération ouvrière de Salonique (1908-1912) », *Études balkaniques*, 1, 1975, pp. 76-88; id., « La Fédération socialiste ouvrière de Salonique à l'époque des guerres balkaniques », *East European Quarterly*, 14, 4, hiver 1980, pp. 383-410.
170. Benaroya, *op. cit.*, p. 320.
171. *Ibid.*