

Les Sépharades des Balkans

Sans histoire ou hors de l'histoire ?

Esther Benbassa

Il y a un temps pour tout. Un temps pour écrire l'histoire, un autre pour la lire, et surtout la relire. Après avoir écrit moi-même celle des Juifs des Balkans¹, avec des carences que j'admets plus facilement aujourd'hui, et avec des blancs dus à l'absence de travaux sur certaines périodes, je me sens aujourd'hui plus à même d'engager sa relecture, probablement pour la réécrire un jour autrement.

Si le temps constitue la matière de l'historien, l'histoire des Sépharades² des Balkans, installés après leur expulsion d'Espagne en 1492 dans cette région sous domination ottomane, a eu elle aussi ses âges d'or, temps mythiques par excellence, et ses temps de non-histoire, tantôt disparaissant du champ de vision de ceux qui écrivent l'histoire des Juifs, tantôt réapparaissant, comme ces dernières années, dans le sillage d'un néo-roman-tisme de type folklorique intimement lié à la nostalgie. Notre rôle n'est pas de juger, mais de suivre ces étapes pour mieux en

1. Esther Benbassa ; Aron Rodrigue. *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*. Paris : Seuil, 2e éd. revue et augmentée, coll. «Points-Histoire», 2002.

2. Sépharade vient de l'hébreu *Sefarad*. Ce mot n'apparaît qu'une fois dans la Bible, en Abdias 20 («*Les déportés de Jérusalem qui sont en Sefarad*») et désigne originellement Sardes, capitale de la Lydie, en Asie Mineure. Dans la langue hébraïque médiévale, *Sefarad* désigne la péninsule Ibérique. Sont sépharades les communautés juives de la Péninsule ou issues de la Péninsule, avant ou après l'expulsion d'Espagne de 1492. Aujourd'hui par extension et en raison de contacts culturels anciens et d'une relative communauté de rites, sont appelés sépharades tous ou presque tous les Juifs non ashkénazes, notamment les Juifs du Maghreb et d'Orient. De langue judéo-espagnole, le judaïsme sépharade péninsulaire essaima, après 1492, principalement dans les Balkans, mais aussi, dans une moindre mesure, en Europe occidentale, au Maghreb et au Nouveau Monde.

saisir les mécanismes, qui sont tout simplement ceux de l'écriture même de l'histoire.

Le monde sépharade d'avant l'Expulsion et son prolongement nord-européen ultérieur prennent le chemin de la mythification avec la *Haskala* (mouvement des Lumières juif). En Allemagne et en Europe de l'Est, à la fin du XVIII^e et au XIX^e siècle, les adeptes de ce courant mettent en scène le passé sépharade de différentes manières. Ces *maskilim*, hommes des Lumières, se considèrent en effet comme l'avant-garde d'une ère nouvelle, comme les guides appelés à sortir le peuple juif des ténèbres et à le faire entrer dans la civilisation. Le précédent sépharade pouvait leur être utile dans cette tâche ardue. L'universitaire israélien Shmuel Feiner distingue trois types de représentations dans le modèle mis à contribution : la représentation historique de l'État espagnol, celle de personnalités sépharades exceptionnelles en raison de leur créativité et de leur influence, et pour finir celle des marranes¹. Pour les hommes des Lumières juives, l'Espagne chrétienne était l'exemple même du fanatisme, de l'intolérance et de la persécution des Juifs. En expulsant ses Juifs et en persécutant ses crypto-juifs, elle porte à son paroxysme et clôt en même temps une période sinistre de l'histoire. Après elle, une ère nouvelle commence en Europe, cette fois-ci fondée sur la tolérance et l'humanisme. En l'occurrence, le contre-exemple renforce la validité de ce présent et de cet avenir rénovés dont les *maskilim* se font les porte-parole. Il n'est pas statique non plus. En effet, lorsqu'elle est considérée comme un châtement divin, l'Expulsion vaut avertissement, elle sert à dénoncer le mode de vie ostentatoire de l'élite juive berlinoise, et dans certains cas, elle vient même renforcer la vision pessimiste de quelques *maskilim* persuadés que l'ère de fanatisme illustrée par l'Espagne n'est pas révolue.

1. Shmuel Feiner. «Sefarad dans les représentations historiques de la Haskala. Entre modernisme et conservatisme». In Esther Benbassa (éd.). *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*. Paris : Publisud, 1996. pp. 239-255. Les marranes (ou crypto-juifs) sont des Juifs convertis au christianisme (*conversos*) qui continuent à judaïser. Le phénomène de la conversion des Juifs au christianisme prend toute son ampleur en Espagne avec les persécutions de 1391.

Le mouvement des Lumières juif

Face à cette image négative de l'Espagne, ces mêmes hommes des Lumières constituent un panthéon de héros sépharades, qui se sont distingués par leur créativité en philosophie, en littérature ou dans les sciences, et deviennent ainsi les prototypes du Juif moderne. Partisans d'une éducation séculière, opposés à la suprématie de l'étude du Talmud, favorables à un retour à la Bible, philosophes eux-mêmes, les *maskilim*, à la recherche de précédents historiques susceptibles d'étayer leur programme, ne pouvaient que se tourner vers le judaïsme ibérique. Si Maïmonide (1138-1204) occupe le devant de la scène comme inspirateur de Moses Mendelssohn (1729-1786), cheville ouvrière du mouvement des Lumières juif, Spinoza (1632-1677) n'est pas davantage délaissé, faisant figure de nouveau guide des égarés, soucieux d'en finir avec la pensée médiévale. Enfin, pour les *maskilim* dont le modernisme est modéré, les marranes illustrent la possibilité d'une conservation du judaïsme contre les vicissitudes de l'histoire. En un mot, tous trouvent dans Sefarad les images et les modèles susceptibles de servir leur cause, que celle-ci soit plutôt conservatrice, ou plutôt réformatrice.

Il est vrai que le Sépharade fit aussi figure de Juif idéal dans l'esprit des hommes des Lumières non juifs. L'image de Juifs intégrés que les Portugais réussirent à donner d'eux-mêmes, et qui correspondait effectivement à une certaine réalité, liée à leur histoire dans le sud-ouest de la France, leur permit ainsi d'obtenir l'émancipation avant leurs coreligionnaires de l'Est¹. Une émancipation qui allait finalement faire disparaître l'aire culturelle sépharade européenne constituée par les crypto-juifs, qui, à l'âge du mercantilisme, avait connu son apogée. Désormais, chaque groupe sépharade fit d'abord partie, tout au moins en Europe occidentale, de la nation qui l'avait intégrée – et non plus d'un Sefarad qui avait autrefois existé par-delà et malgré les frontières. Ce Sépharade réel, à côté de son homologue ibérique du Moyen

1. Sur les Juifs du Sud-Ouest, voir Esther Benbassa. *Histoire des Juifs de France*. Paris, Seuil, 2e éd. revue et mise à jour, coll. «Points-Histoire», 2000, chapitres 4 et 5.

Age, entra ainsi lui aussi dans le domaine du mythe : les deux furent désormais associés pour figurer le Juif moderne et intégrable. Pour se distinguer des Juifs est-européens, les Ostjuden, incarnant un judaïsme « archaïque », les Juifs allemands vont opter pour ce mythe salvateur¹. L'architecture et la liturgie de la synagogue allemande, la prononciation de l'hébreu commencent à être influencés par ce que nous pourrions appeler la mode sépharade. Sans oublier la littérature juive qui s'ébauche à cette époque, où le Sépharade apparaît comme un être orgueilleux, en phase avec le monde qui l'entoure, actif dans la vie culturelle et sociale de son temps. On le voit évoluer dans les cours d'Espagne aux côtés de la noblesse. Et l'on compare l'expérience des Juifs allemands des XIX^e et XX^e siècles en Allemagne à celle des Juifs espagnols en Espagne à l'époque médiévale. Il s'agit là d'un Sépharade modelé selon les canons de la littérature romantique de l'époque, sérieux, mélancolique, mystérieux et noble de caractère². De Heinrich Heine, avec son Sépharade dans *Le Rabbin Bacharach*, aux frères Phoebus, en passant par Ludwig Philippson et Hermann Reckendorf, cette image va circuler jusqu'aux limites extrêmes du monde ashkénaze de l'Est, par les traductions en hébreu et en yiddish, et jusqu'aux États-Unis, au sein des communautés immigrées. Une littérature populaire, qui touchera les femmes et les couches laborieuses de la société juive, et leur donnera accès ainsi à l'histoire des Juifs en Espagne et à celle de leur expulsion. Mais cette image-là arrive aussi jusqu'aux groupes juifs issus de la péninsule Ibérique, parmi lesquels voit le jour une littérature similaire, qui les relie à leur passé historique. Tous ces héros réunissent les qualités du Sépharade imaginaire, qui aura plus tard son pendant dans les représentations israéliennes avec la figure du Sépharade *tahor* (le Sépharade « pur »).

Comme le dit Ismar Schorsch, la perception que le judaïsme allemand avait du judaïsme espagnol était un mixte des besoins du présent et de la réalité du passé³. L'héritage culturel judéo

1. Ismar Schorsch. « The Myth of Sephardic Supremacy ». *Leo Baeck Institute Year Book* (34), 1989, pp. 47-66.

2. Alisa Mehuyas Ginio. « La imagen de los sefaradim en la literatura judía », *El Olivo* 22 (47), 1998, pp. 39-45.

3. I. Schorsch. Op. cit.

islamique de la Péninsule, celui de l'ère de domination chrétienne ainsi que celui des crypto-juifs en Europe furent conjugués pour permettre de bâtir un passé glorieux utilisable pour étayer un présent nouveau et un avenir en gestation.

Cette mythologie sépharade était bien une perception, non une construction historique. Au contraire, elle fit obstacle à l'écriture de l'histoire dans la longue durée puisque les Sépharades de l'Empire ottoman, en terre d'islam, eux, furent oubliés. Ils n'avaient bien sûr pas leur place dans ce monde imaginaire. Cet islam-là n'était plus celui de l'Espagne des temps illustres, mais un islam sur le déclin. Les historiens qui entreprirent d'écrire l'histoire du peuple juif dans la lignée positiviste en vogue aux XIX^e et XX^e siècles, et qui dominera longtemps l'historiographie israélienne, intégrèrent l'histoire des Sépharades selon une vision typiquement eurocentrique. L'âge ibérique et l'âge du crypto-judaïsme européen seront pour eux des objets privilégiés de recherche. Lorsqu'ils traiteront de la période ibérique, ils ne feront certes pas l'impasse sur l'islam, parce que cet islam-ci fut le biais de la rencontre des Juifs avec le rationalisme grec. Yitshak Baer et Eliyahu Ashtor, deux historiens israéliens, illustrent bien cette tendance¹. Cette période se neutralise en quelque sorte, elle perd son orientalité, en raison de son rapport privilégié avec la culture grecque, que l'Europe revendique comme sa matrice. A l'inverse, les Juifs des terres de l'islam post-médiéval sont eux renvoyés à leur orientalité, source de curiosité « orientaliste », symbole de barbarie et de primitivité, en même temps que paradis perdu à la rencontre duquel va l'Occident².

C'est dans la foulée de la vague orientaliste qui déferle sur l'Europe et sur fond de « question d'Orient », que Ludwig Philippson, en 1840, publie ses premiers papiers sur le judaïsme

1. Yitshak Baer. *A History of the Jews in Christian Spain*. Philadelphie : Jewish Publication Society of America, 1978, 2 vols. ; Eliyahu Ashtor. *The Jews of Moslem Spain*. Philadelphie : Jewish Publication Society of America, 1973-1979, 3 vols.

2. Edward W. Said. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Trad. de l'anglais par C. Malamoud. Paris : Le Seuil, 1980 ; Daniel J. Schroeter. « Orientalism and the Jews of the Mediterranean ». *Journal of Mediterranean Studies*, 4 (2), 1994, pp. 183-196.

turc dans son journal *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, papiers repris en France par les *Archives israélites*. Des articles sur ce sujet allaient paraître jusqu'aux années 1850. En fait, c'est le même Ludwig Philipsson, auteur de *Die Marranen*, qui se penchait maintenant sur les descendants orientaux de ceux qui avaient servi de modèle au judaïsme allemand. Ses articles, en l'occurrence, ne magnifiaient guère leur objet : ils décrivaient bien plutôt l'état de déliquescence dans lequel se trouvaient les Juifs d'Orient, en raison de leur ignorance. Ils attendaient en quelque sorte leur sauveur. Un propos imprégné de toutes les composantes du discours colonialiste alors en vogue. Maintenant qu'il était émancipé, le judaïsme occidental allait prendre en main le sort de ces coreligionnaires «arriérés». Les Juifs orientaux, infantilisés, devaient passer par l'éducation, qui ne pouvait bien sûr être dispensée que par un Occident éclairé. Ce qui n'allait pas manquer d'approfondir davantage le fossé entre Orient et Occident, entre Nord et Sud.

Un foyer national en Palestine

L'Alliance Israélite Universelle implantera ainsi un système éducatif de type européen en Afrique du Nord et en Orient dès les dernières décennies du XIX^e siècle, adoptant le discours des promoteurs non juifs de l'émancipation, discours fondé sur l'idée d'une «régénération» susceptible de se réaliser par l'intermédiaire de l'éducation et de l'instruction¹. Une «régénération» qui rendrait ces frères d'Orient aptes à une émancipation selon le modèle occidental. Pure utopie dans des pays où l'émancipation de type occidental n'eut jamais lieu. Nonobstant les bienfaits de l'instruction dispensée, l'entreprise rendit les Juifs autochtones étrangers à leur environnement, ne serait-ce qu'en raison de leur méconnaissance de la langue du pays, qui eût été

1. Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews : The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey*. Bloomington : Indiana University Press, 1990 ; id. *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.

indispensable à leur intégration, lors de l'avènement des États-nations dans ces régions¹. Loin de l'Europe, francisés mais non intégrés, nombreux furent ceux qui prirent le chemin de l'exil pour échapper à l'ambiguïté de leur condition entre Orient et Occident. Des populations entières allaient recevoir la lumière de cet Occident auréolé d'un prestige incommensurable. D'un côté les Lumières, de l'autre les ténèbres...

Dans cette dichotomie, ce sont les vainqueurs qui sont dans l'histoire, les Orientaux passent de l'autre côté, dans la non-histoire. Ces derniers sont censés renaître aux Lumières. Et comme tous les nouveau-nés, ils n'ont pas encore d'histoire, et lorsqu'ils devront en avoir une, elle sera l'œuvre de l'Occident.

Il serait pourtant erroné de croire qu'à être ainsi tenues «hors l'histoire», ces communautés n'ont effectivement pas eu d'histoire. Au contraire, à l'intérieur, se développent des forces de résistance. En pleine francisation de l'Orient, voit le jour une culture en langue vernaculaire fort dynamique qui intègre l'Occident en le faisant passer par le moule autochtone, ainsi à travers la traduction en judéo-espagnol des classiques européens et hébraïques². Certes, la référence à cet Occident est omniprésente et empêche la réalisation de grandes œuvres nouvelles. Toutefois, les débats sur la conservation ou l'abandon de la langue judéo-espagnole battent leur plein. Les Juifs locaux rejettent l'idéologie qui sous-tend l'éducation et l'instruction qu'ils reçoivent pour n'en retenir que ce qui pouvait leur être utile dans la courte durée, par exemple l'apprentissage des langues étrangères, qui allait les placer rapidement sur l'échiquier économique occupé par les puissances européennes et les autres minorités.

C'est dans ce nouvel ordre des choses qu'évoluaient ces groupes à l'arrivée du nationalisme juif qui lui aussi imposa sa

1. Id. «Eastern Sephardi Jewry and New Nation-States in the Balkans in the Nineteenth and Twentieth Centuries». In Harvey E. Goldberg (éd.). *Sephardi and Middle Eastern Jewries : History and Culture in the Modern Era*. Bloomington : Indiana University Press, 1996. pp. 81-88.

2. Esther Benbassa. «The Process of Modernization in Eastern Sephardi Communities». In Harvey E. Goldberg (éd.). *Sephardi and Middle Eastern Jewries*. Op. cit., pp. 89-98.

vision eurocentriste. Les sionistes se servent des Juifs de l'Empire ottoman pour faire avancer la question de Palestine et les déstabilisent pour les abandonner dès que la Palestine n'est plus ottomane¹. Dans les nouveaux États issus de l'Empire et désormais sous domination chrétienne, le sionisme prend une tournure différente en raison d'un soutien local à ces revendications, auxquelles on reconnaît longtemps le mérite d'être dirigées contre l'ennemi héréditaire, les Ottomans, maîtres de la Palestine. A ce niveau aussi, pourtant, les réactions ne manquent pas, puisque en Turquie même se développe un nationalisme juif qui n'est pas en relation directe avec l'Organisation sioniste mondiale. En Yougoslavie, un mouvement séphardiste est lancé dès la fin du XIX^e siècle. Il n'est pas seulement l'une des multiples réponses à la modernité. La génération qui suit rejette en fait l'idéologie unitaire des sionistes, tendus vers l'édification d'un foyer national en Palestine ; elle opte, en opposition à la domination ashkénaze du leadership sioniste en Yougoslavie, pour un sionisme diasporiste, sans pour autant renoncer à participer à la reconstruction nationale en Palestine.

Aussi bien la mythification que l'orientalisation de Sefarad projettent Sefarad hors de l'histoire. L'écriture de l'histoire des Sépharades des Balkans reste prisonnière de ce cercle vicieux. L'eurocentrisme et l'ashkénazo-centrisme de l'historiographie israélienne plus tard contribueront eux aussi longtemps à maintenir non seulement les Juifs des Balkans mais aussi les Juifs d'Orient et d'Afrique du Nord hors du champ de vision historiographique². A ce sujet, il est fort instructif de jeter ne serait-ce qu'un coup d'œil hâtif sur *A History of the Jewish People* dirigé par l'historien israélien Hillel Ben-Sasson³, ou plus récemment

1. Id. «Le sionisme dans l'Empire ottoman à l'aube du 20^e siècle». *Vingtième Siècle* (24), oct.-déc. 1989, pp. 69-80.

2. Amnon Raz-Krakotzkin. «Galut be-tokh ribonut. Le-vikoret "Shelilat ha-Galut" ba-tarbut ha-yisreelit» (L'exil dans la souveraineté. Vers une critique de la "négation de l'Exil" dans la culture israélienne). Partie I. *Teoria u-vikoret* (4), automne 1993, pp. 23-55 ; partie II, *Teoria u-vikoret* (5), 1994, pp. 113-132 ; Gabriel Piterberg. «Domestic Orientalism : the Representation of 'Oriental' Jews in Zionist/Israeli Historiography». *British Journal of Middle Eastern Studies* 23 (2), 1996, pp. 125-145 ; Joseph Massad. «Zionism's Internal Others : Israel and the Oriental Jews». *Journal of Palestine Studies* 25 (4), été 1996, pp. 53-68.

3. Cambridge : Mass., Harvard University Press, sans date.

sur les deux éditions de *A Documentary History : The Jew in the Modern World* de Mendes-Flohr et Reinhartz¹. Ces deux ouvrages sont à leur manière l'illustration de ces deux tendances. Dans le second, la part dévolue aux Sépharades se limite à un texte de Spinoza et à un autre d'Albert Memmi. L'ouvrage dirigé par Élie Barnavi et Shaul Friedlander, intitulé *Les Juifs et le XX^e siècle*, qui vient tout juste de paraître en France, dans un pays où la majorité des Juifs sont originaires d'Afrique du Nord, ne rompt nullement avec cette tradition : un seul article, signé de Memmi, se penche sur la Tunisie, le reste de l'Afrique du Nord est absent. Quant aux Sépharades des Balkans, personne n'y a songé². L'ouvrage pourtant fort intéressant d'Ezra Mendelsohn, *On Modern Politics*³, donne lui aussi l'impression que la politique ne fut point le souci majeur de ces Sépharades : ils sont quasiment absents de cette étude-là aussi. Mais, il est vrai, si les Sépharades n'ont pas d'histoire, comment donc auraient-ils pu faire l'expérience du politique ?

Lorsqu'on s'intéresse aux Sépharades, ce qui arrive de temps à autre, on leur fabrique une histoire à part, non liée à l'histoire générale du peuple juif. Songeons ainsi aux trois volumes dirigés par feu Ettinger, historien israélien, sur *l'Histoire des Juifs en terre d'Islam*⁴. Lorsqu'ils attirent l'attention des historiens, les Juifs des Balkans sont d'abord les représentants d'une forme de la condition juive antérieure à l'émancipation, et leur histoire est d'abord une histoire religieuse.

1. New York, Oxford : Oxford University Press, 1995 (1ère éd. 1980 ; 2e éd. 1995). pp. 58-60, 289-292.

2. Paris : Calmann-Lévy, 2000. pp. 324-333.

3. New York, Oxford : Oxford University Press, 1993.

4. (éd.), *Toldot ha-yehudim be-artsot ha-islam* [Histoire des Juifs en terre d'islam]. Jérusalem : Zalman Shazar, 1981-1986, 3 vols.

Et cette histoire est individualisée, centrée sur quelques personnalités comme Sabbataï Sevi (1626-1676)¹ ou comme les rabbins de type sioniste messianique Yuda Bibas (1780-1852) ou Yuda Alkalaï (1798-1878)². Sortis de leur contexte, ils peuvent peut-être rendre compte de certaines évolutions, mais non des synergies qui sont au fondement même de l'histoire. Et lorsqu'une partie des populations juives du sud-est européen passe sous la domination d'États chrétiens indépendants, surtout au XIX^e siècle, ils ne réintègrent pas pour autant l'histoire des Juifs européens parce que orientalisés, sans par ailleurs continuer de partager l'histoire des Juifs en terre d'islam, puisqu'ils n'y sont plus. Les trois volumes d'Ettinger trahissent parfaitement ce manque de cohérence de l'historiographie. Ce qui pose une fois de plus la question de savoir de quelle Europe les historiens parlent et jusqu'où va cette Europe.

Lors des grandes commémorations du 500^e anniversaire de l'expulsion des Juifs d'Espagne, en 1992, Sefarad se transformera à nouveau en terre de la *convivencia*, de la cohabitation supposée harmonieuse des trois monothéismes. La projection

1. Sabbataï Sevi a donné naissance à un mouvement messianique qui tire son nom de son initiateur : le sabbatéisme. En 1656, il est proclamé messie par Nathan de Gaza. Lors de son séjour à Smyrne en 1665, une ferveur messianique commence à s'emparer non seulement des masses mais aussi de la plupart des autorités rabbiniques de la ville et gagne les autres communautés de la diaspora sépharade. Sevi institue différents rites, transgresse publiquement la loi juive, abolit les jeûnes, déclare autorisées les nourritures interdites, et annonce les débuts d'un nouvel âge où les vérités établies perdent leur validité. Les autorités ottomanes, craignant que cette effervescence ne devienne incontrôlable, donnent à Sevi le choix entre la conversion à l'islam ou la mort. Il choisit la première solution. Bien que musulman extérieurement, il continue d'observer nombre de pratiques judéo-messianiques avec ses sectateurs pendant la décennie qui suit. Déjà de son vivant, beaucoup de familles juives s'étaient converties à l'islam, marchant ainsi sur ses traces. D'autres le font après sa mort, en 1676. Parmi les Sépharades et plus généralement parmi les Juifs qui ne s'étaient pas convertis à l'islam, le sabbatéisme conserva également de nombreux adeptes bien après cette date.

2. Dans les dernières années de la première moitié du XIX^e siècle, on voit apparaître quelques défenseurs de l'idée nationale juive, appelant en même temps à l'action pour sa réalisation. En cela, ils se distinguent de leurs prédécesseurs dont les velléités restèrent rivées à la phase de projet ou de vague espérance. Les hommes cités ci-haut, issus de milieux religieux, font ainsi le lien entre les bâtisseurs de projets des siècles précédents et les futurs leaders du sionisme organisé et leur nationalisme reste imprégné de fortes attentes messianiques.

du passé dans le présent qu'il modèle et qu'il comble est une constante de l'histoire des Juifs issus de la Péninsule. Non historisables, comme les autres Juifs orientalisés, ils deviennent les victimes d'une folklorisation toute empreinte d'un halo romantique¹. Une folklorisation les mettant cette fois définitivement à l'écart de l'histoire, pour les ériger en symboles d'un paradis perdu, en un réservoir de chants, de contes, de proverbes, de recettes de cuisine, qu'on essaie de sauvegarder comme élément identitaire aux côtés d'une langue qu'on s'attelle désespérément à sauver de l'oubli. Sans doute ce folklore n'est-il pas à négliger, mais en ramenant ces groupes à une mémoire sans histoire, il les dématérialise, et les isole en les enfermant dans un ghetto.

Etant des Juifs invisibles et silencieux, les Juifs des Balkans n'ont même pas pu marquer leur présence physiquement, par exemple en Israël où ils forment un groupe démographiquement important. Peut-être est-ce à nous, historiens, qu'il revient de déconstruire cette absence-présence dont les Juifs du sud-est européen ne sont qu'un exemple, illustré par d'autres groupes, en vue non seulement d'élargir le champ de l'écriture de leur histoire mais aussi de relier cette histoire à l'histoire des Juifs en général, au-delà des clivages Sépharades-Ashkénazes, Europe-Orient, Israël-diaspora. A suivre ces différentes étapes traversées par les Juifs issus de la Péninsule, on peut, me semble-t-il, saisir dans leur universalité les mécanismes qui sont tout simplement ceux de l'écriture même de l'histoire, travaillée par de multiples orientations idéologiques. Entrer dans l'histoire n'est pas donné à tout le monde.

1. Nombre des informations régulièrement communiquées par Sefarad, *The Sephardic Newsletter*, le bulletin périodique électronique édité par Yitzchak Kerem (ykerem@actcom.co.il), par ailleurs fort utile, donnent une idée de cette tendance actuellement. Voir de même certains sites web spécialement dédiés au monde sépharade et les diverses publications d'originaires.