

DE L'HISPANITÉ À LA TURQUITÉ
Cinq cents ans d'histoire des Juifs ibériques
en terre ottomane et turque

ESTHER BENBASSA

1492 : une date fatidique ? Surtout l'aboutissement d'un long processus dont un des points culminants avait été 1391, avec une vague de persécutions ayant débouché sur des conversions massives de Juifs. Ce furent l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492 et la conversion des Juifs au Portugal en 1497 qui mirent fin à la vie juive dans la Péninsule ibérique. Venant après les expulsions de Juifs en Europe aux XIII^e-XIV^e siècles, ces événements firent passer le centre de gravité du judaïsme européen de l'ouest vers l'est, avec la constitution de deux grands pôles : la Pologne-Lituanie et l'Empire ottoman.

Les XV^e-XVI^e siècles marquent l'apogée des Ottomans, la petite tribu anatolienne ayant édifié un Empire s'étendant des Balkans jusqu'en Afrique du Nord, et dominant presque tout le Moyen-Orient. En 1453, avec la prise de Constantinople, les Ottomans mettent fin à Byzance. Les Juifs byzantins ou Romaniotes passent sous la coupe des Ottomans. On trouve à l'est et au sud de l'Anatolie des Juifs arabes. Les Karaïtes demeurent en Égypte et à Constantinople. Il y a aussi des petits groupes d'Ashkénazes venus au cours du XV^e siècle d'Europe centrale. Un certain nombre de Juifs espagnols s'étaient déjà installés dans les terres ottomanes après les pogroms et les conversions de 1391.

Sous la domination ottomane, les Juifs bénéficient du pacte de la *dhimma*, en vigueur dans les régimes islamiques, et qui régleme les relations entre musulmans et non-musulmans. Ces derniers sont soumis à des restrictions variables selon les régimes et d'une portée sociale plus symbolique que pratique. Ces restrictions manifestent l'autorité de l'Islam et la supériorité des musulmans. Les bénéficiaires de la *dhimma* ou *dhimmi* sont des sujets de seconde zone. En contrepartie des restrictions,

il y a aussi des privilèges. Les Juifs, à l'instar des chrétiens, jouissent d'une grande liberté dans tout ce qui touche à leurs affaires intérieures. Ils fréquentent leurs tribunaux, ce qui ne les empêche pas, s'ils le souhaitent, de faire appel au juge musulman, qui statue alors selon la loi musulmane. Ils sont ainsi soumis à l'autorité de leurs dirigeants et de leurs juges, et peuvent mener leur vie personnelle, familiale et religieuse en accord avec leurs propres lois et coutumes. Ils élisent leur chef communautaire avec l'aval des autorités. Ils vivent dans une relative autonomie qui leur permet de perpétuer leurs traditions. Ce système perdura jusqu'au XIX^e siècle où on assiste à une centralisation qui se répercute aussi sur le mode de gestion des non-musulmans ; toutefois le canevas reste sensiblement le même, à cette différence près que les autorités interviennent davantage dans les affaires communautaires et les contrôlent.

À la prise de Constantinople en 1453, le sultan Mehmet II, conformément à un usage courant chez les Ottomans, avait déplacé d'autorité (*sürgün*) un grand nombre de Juifs vers la capitale afin de la repeupler, pour remédier à l'hémorragie qu'elle avait connue. Ainsi, à leur arrivée, les expulsés trouvèrent sur place un système déjà opérationnel et eurent à s'y soumettre. Ceux-ci vinrent-ils tous ensemble dans un Empire ottoman en expansion ? Les expulsés de 1492 et ceux qui les suivirent, partis du Portugal en 1497, ne se dirigèrent pas d'emblée vers ces régions. Nombreux furent ceux qui passèrent par l'Italie avant d'élire domicile dans l'Empire. Après l'instauration de l'Inquisition au Portugal en 1547, suivit une plus petite vague d'immigration, composée de marranes ou crypto-Juifs et qui dura jusqu'au XVII^e siècle. Il va de soi que l'Empire est un important centre d'immigration, mais d'autres villes en Europe, comme Bordeaux, Anvers, Hambourg, Amsterdam eurent aussi à composer avec ces nouveaux arrivants. À combien s'élève le chiffre de ceux qui quittèrent la Péninsule ibérique ? Là-dessus aussi les évaluations les plus farfelues ont été avancées, variant entre 400 000 et 40 000-50 000. Le chiffre le plus raisonnable semble être de 100 000 à 150 000 partants sur lesquels, d'après les statistiques ottomanes du reste peu fiables, 12 000 familles seraient arrivées dans l'Empire entre 1492 et le milieu du XVI^e siècle, ce qui équivaut à 60 000 personnes.

Pourquoi les sultans ottomans accueillirent-ils les expulsés de la Péninsule ? Souvent cet accueil favorable est interprété comme la preuve de l'exceptionnelle tolérance des Ottomans à l'égard des Juifs. Certes, ils les accueillirent à un moment critique, mais cette bienveillance n'était pas absolument gratuite. Les Romaniotes, à savoir les Juifs byzantins, occupaient déjà, avant l'arrivée des exilés, des positions économiques importantes. Ce qui ne pouvait qu'encourager les dirigeants ottomans à peupler

la capitale exsangue avec ces populations juives venant d'Europe. Elles apportaient avec elles non seulement les dernières techniques occidentales avec lesquelles les Ottomans n'étaient pas directement en contact de par leur conception du monde divisé entre les Fidèles, les musulmans, et les autres, les Infidèles, inférieurs. Dans cette division manichéenne, le contact avec l'Infidèle rend impur, par conséquent il est à éviter. Les Juifs avaient le mérite d'apporter directement, sur place, non seulement les techniques occidentales, mais aussi leur savoir-faire acquis dans leur pays d'origine. Ce qui constituait un capital non négligeable pour des dirigeants qui voulaient reconstruire Constantinople et lui insuffler le dynamisme qui lui faisait défaut après le départ d'une grande partie de ses habitants autochtones. Ainsi les Juifs contribuèrent-ils dans une certaine mesure à la réalisation des projets ottomans. De surcroît, ces expulsés, encore traumatisés par leur exil, ne pouvaient qu'être des sujets fidèles à leurs nouveaux maîtres comme l'avaient été les Romaniotes qui avaient fait la transition entre les deux régimes sans révolte, leur sort n'étant pas meilleur sous les Byzantins. En fin de compte, il y avait eu une rencontre entre les aspirations des Ottomans et l'attente de ces expulsés en quête d'un refuge. La preuve en est que les sources juives racontent que le sultan Bajazet II (1491-1512) aurait déployé des efforts considérables pour faire venir les expulsés dans son pays et se serait étonné du manque de sagesse et d'intelligence du roi d'Espagne qui aurait appauvri son pays en expulsant les Juifs et aurait ainsi enrichi l'Empire ottoman. Ces déclarations apocryphes, dont on ne trouve pas trace dans les sources ottomanes, traduisent surtout la reconnaissance de ces Juifs à l'égard de leur pays d'accueil, et l'on sait en outre que Bajazet II ne fut pas le sultan le plus clément à l'égard des Juifs si on le compare à quelques-uns de ses successeurs.

Le traitement privilégié dont ils bénéficièrent facilita leur 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 pas un tel rapprochement. À ce cloisonnement se superposait celui qui répartit les Juifs, fraîchement immigrés, selon leur ville ou leur région d'origine, les regroupant autour de synagogues distinctes, et celui qui sépara les nouveaux venus des communautés juives autochtones déjà sur place avant leur arrivée massive. Ces séparations s'estompèrent progressivement, sans néanmoins disparaître complètement. Elles ne brisaient pas d'ailleurs l'unité sépharade née de l'expérience historique commune et des souffrances endurées. L'Expulsion, au contraire, avait cimenté cette unité d'un groupe conscient de lui-même, qui malgré les épreuves, avait persisté dans sa foi. Il faut signaler également qu'entre 1391 et 1492, 100 000 Juifs s'étaient convertis au christianisme, en Espagne.

Détenteurs d'un patrimoine social et culturel valorisé dans le monde juif au Moyen Âge, 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 dans la Péninsule ibérique, 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, principalement les Romaniotes, et par les sépharadiser, 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'étoffait 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. Dans la musique, la cuisine et aussi la langue, ces interférences sont particulièrement manifestes.

L'âge d'or des Sépharades dans l'Empire, si on peut l'appeler ainsi, se situe au xvi^e siècle, époque où ils commencent à jouer un rôle prédominant dans l'économie du pays. Ils deviennent les intermédiaires entre l'Empire et les marchés européens où ils ont des proches ou des amis. Avec l'arrivée des marranes, cette tendance va en se renforçant, puisque ceux-ci apportent avec eux non seulement leurs biens et leurs capitaux mais aussi leurs réseaux de relations, ce qui contribue à renforcer le rôle économique des Juifs. Parmi ces marranes, on peut citer don Joseph Nassi qui se mit au service de Soliman le Magnifique, et sa tante doña Gracia Nassi. Les Sépharades installent des industries florissantes dans l'Empire comme celle du textile à Salonique pour ne citer qu'un exemple.

La fin du xvi^e siècle marque l'apogée de l'Empire et en même temps le début de son déclin. L'Europe freine l'expansion ottomane. L'inflation qui affecte l'Occident se répercute sur l'échiquier économique ottoman. L'ouverture de nouvelles routes commerciales qui ne passent plus par la Méditerranée contribue à la récession commerciale dans cette région où les Juifs jouaient un rôle important. L'anarchie militaire à l'intérieur ne fait qu'aggraver la situation. Les sultans n'arrivent plus à dominer les provinces éloignées. Les populations sont spoliées par les collecteurs d'impôts qui les taxent à leur guise. Les Juifs subissent les contrecoups de cette situation. De nouveaux partenaires occidentaux prennent place sur l'échiquier économique à la suite des capitulations qui leur octroient un certain nombre de privilèges et rendent la compétition avec eux beaucoup plus ardue. Les élites

grecques et arméniennes en relation avec les Occidentaux développent de nouveaux réseaux qui les érigent en intermédiaires privilégiés et cela aux dépens des Juifs qui commencent à perdre leur suprématie économique. La crise que connaît le judaïsme ottoman alla en s'amplifiant et fut visible à tous les plans.

Ce sont les Sépharades qui avaient apporté l'imprimerie dans l'Empire et qui l'y établirent pour la première fois en 1494. Des villes comme Istanbul, Andrinople, Salonique deviennent de grands centres pour la publication de livres hébraïques. Dans ces mêmes villes ainsi que dans des centres palestiniens comme Safed se multiplient les *talmudei torah* (écoles religieuses) et les *yeshivot* (écoles religieuses supérieures) où l'on venait de loin pour étudier. De grands maîtres de la *halakha* (droit juif) comme Joseph Mitrani, Jacob ben Habib, Samuel de Medina, Joseph Taitazak et autres contribuent au développement d'une vie intellectuelle riche et créative. C'est dans l'Empire que Yosef Qaro écrit son célèbre ouvrage, le *Shulhan Arukh*, qui est une codification de la loi juive. Safed se transforme en un vivier de la pensée kabbalistique avec des savants comme Itshak Louria et son disciple Hayim Vital, Moïse Cordovéro, Salomon Alkabez et bien d'autres. Les siècles suivants ne connaîtront plus une si grande effervescence. Sonne le glas d'une période glorieuse et le judaïsme sépharade entre dans une période de marasme. Les Sépharades qui avaient monnayé dans l'Empire leurs réseaux avec l'Occident et la connaissance qu'ils avaient de ce même Occident commenceront à se levantiner lentement, sans qu'il y ait un apport extérieur pouvant insuffler un certain dynamisme à une communauté qui se referme sur elle-même, l'environnement aussi en crise ne pouvant pas non plus lui apporter l'énergie qui lui fait défaut.

C'est dans ce contexte que le xvii^e siècle connaît un des plus importants mouvements messianiques de l'histoire juive. S'agissait-il d'un symptôme, ou plutôt d'une réaction à cette récession que connaissait le judaïsme ottoman ? Certes la condition d'exilé qui s'était perpétuée dans la pensée et la vision du monde de ces Sépharades accueillis dans l'Empire, l'état d'esprit qui caractérise les populations en période de crise, la popularisation de la Kabbale étaient favorables à l'éclosion d'un tel mouvement. En 1665, un Juif de Smyrne nommé Shabtaï Tsvi se déclare messie et annonce le début de la rédemption. Non seulement à l'intérieur de l'Empire, mais aussi à l'extérieur, il suscite de folles espérances. Nombreux sont ceux qui vendent leurs biens et cessent de travailler pour aller se rassembler en Terre sainte. La société juive locale est secouée par une effervescence peu commune. Ce qui arrive aux oreilles du sultan qui essaye d'endiguer ce mouvement aux connotations rebelles. Il

donne à Shabtaï Tsvi le choix entre la conversion et la mort. Celui-ci choisit la conversion, et nombreux sont ceux qui le suivent. Les sabbatéens ou *dönme* (en turc : converti) continuèrent à vivre à Salonique et on en trouve un certain nombre encore dans la Turquie actuelle qui n'avouent pas toujours leurs origines de peur de s'attirer des ennuis. Cette conversion met en quelque sorte fin aux espoirs de ceux qui avaient cru à l'arrivée de l'ère messianique. Les autorités rabbiniques renforcent leur contrôle, craignant d'autres débordements du même type. La crise économique à laquelle étaient sujets les Sépharades s'accompagne d'une crise intellectuelle importante. Il faudra attendre le XIX^e siècle pour que le judaïsme ottoman sorte de son profond sommeil.

L'affaiblissement progressif de l'Empire ottoman 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 sur les anciennes terres ottomanes où se trouvaient les expulsés d'Espagne depuis quatre siècles. Ce fut le cas de la Grèce, de la Serbie, de la Bulgarie. Quant à la Bosnie-Herzégovine, où se situait l'important centre sépharade de Sarajevo, appelé « la petite Jérusalem », elle fut occupée en 1878 par l'Autriche-Hongrie. Le XX^e siècle ne fit qu'accentuer ce processus. La création de ces États-nations ne brisa pas l'unité sépharade, même si les Sépharades eurent à suivre l'évolution du pays où ils étaient désormais implantés. Tout au moins jusqu'en 1912, le judaïsme ottoman de souche sépharade habitait-il majoritairement Salonique et les villes de la Turquie actuelle, avec une importante concentration à Istanbul, Andrinople et dans les villes égéennes.

L'Empire ottoman s'engagea dans la modernisation au XIX^e siècle dans une sorte d'autodéfense contre l'agressivité et l'impérialisme européens. Toute une série de réformes allait être entreprise sous la pression des puissances occidentales, dès la fin du XVIII^e siècle. Ces puissances voulaient ainsi sauvegarder leurs propres intérêts économiques et en même temps assurer la protection des sujets chrétiens. Le Rescrit impérial de Gülhane en 1839 et le Décret de réforme de 1856 furent des moments importants dans ce processus d'occidentalisation. Outre leurs diverses stipulations allant dans le sens d'une modernisation du système, ces deux décrets garantissaient l'égalité de tous les sujets de l'Empire, confirmée par la loi sur la nationalité de 1869. Ces mesures annulaient la *dhimma*, ce qui n'empêcha pas le mode organisationnel quasi autonome en vigueur jusque-là de perdurer et même de s'institutionnaliser entre 1862 et 1865, période pendant laquelle les communautés non musulmanes furent dotées de statuts organiques réglementant leur fonctionnement. À son tour, cette institutionnalisation freina

l'intégration. Il est vrai aussi que l'État allait désormais empiéter davantage sur cette relative autonomie dont jouissaient les non-musulmans dans les frontières ottomanes. En 1835, les Juifs allaient élire avec l'aval des autorités ottomanes un grand rabbin, après une vacance de trois siècles. En 1865, ils furent dotés d'un statut organique qui instaurait dans les rouages communautaires un corps laïc officiellement reconnu. De tous temps, la communauté juive ottomane n'ayant pas eu de grand rabbin en titre depuis Eliyahu Mizrahi, grand rabbin romaniote d'Istanbul, des laïcs riches et puissants avaient servi d'intermédiaires entre les autorités ottomanes et la communauté juive. Le grand rabbin était désormais officiellement assisté dans l'exercice de ses fonctions de conseils religieux et laïques, ces derniers étant en principe élus par les habitants juifs d'Istanbul. La réforme des communautés non musulmanes visait à la centralisation souhaitée par les autorités ottomanes, dans cette période d'effervescence nationaliste qui touchait principalement les groupes chrétiens. Ces réformes n'aboutirent pas à la structuration des communautés, et elles ne furent pas vraiment appliquées. Les chefs communautaires élus et reconnus par les Ottomans devaient à leur tour jouer un rôle centralisateur au sein de leur groupe. Jusqu'à l'élection définitive de Haïm Nahum comme grand rabbin de l'Empire ottoman en 1909, ce projet n'aboutit pas. Malgré les velléités qu'il manifesta dans ce sens, Haïm Nahum n'y parvint pas non plus. En fin de compte, ces réformes servirent surtout à renforcer le pouvoir des laïcs.

Même si elles restèrent sur le papier, ces mesures, frayant le chemin à l'émancipation des non-musulmans dans l'Empire, notamment à celle des Juifs, au nombre d'environ 150 000 (sans compter les Juifs de nationalité étrangère) entre 1844 et 1856, encouragèrent les élites juives locales occidentalisées à s'engager sur de nouvelles voies, avec la complicité des élites juives européennes qui interprétèrent cette évolution à la lumière de leur propre expérience de l'émancipation, entamée déjà à la fin du xviii^e siècle.

En 1840, l'affaire de Damas avait déjà rappelé le judaïsme oriental à l'attention du judaïsme européen. Il ne s'agissait au départ que d'une calomnie de meurtre rituel, une accusation fréquente à cette époque où les puissances européennes manipulaient, à des fins politiques, les différents groupes confessionnels en les montant les uns contre les autres. Les échos de cette affaire atteignent bientôt l'Europe, provoquant une vague de solidarité dans le monde juif occidental, qui s'offusque de la persistance en Orient des vestiges d'un passé pour lui révolu, antérieur à l'émancipation. En Occident, des articles paraissent sur le judaïsme ottoman, soulignant sa situation précaire. En fait, son image se

confond avec celle de l'Orient musulman, et le discours tenu est teinté de condescendance. De par le reflet négatif qu'il renvoie, le judaïsme oriental devient embarrassant pour le judaïsme occidental en passe d'achever son intégration dans ses pays d'implantation, et les philanthropes juifs européens se penchent sur son sort.

L'Orient juif compte désormais sur ces mains qui se tendent vers lui. Souffrant d'un chômage et d'une misère endémiques, il attend le salut de l'extérieur. La bourgeoisie juive locale, qui a également besoin d'un soutien extérieur à l'Empire pour consolider sa position politique et économique, ne possède pas les infrastructures nécessaires pour remédier à la situation. La conjoncture était donc particulièrement favorable à une occidentalisation qui devait connaître maintes vicissitudes, aussi bien dans l'Empire qu'au sein des communautés juives.

La fondation de l'Alliance israélite universelle à Paris en 1860 est également liée à l'affaire de Damas et institutionnalise la solidarité du monde juif en la sortant du cercle restreint de la communauté. Instituée par des libéraux nourris aux idées de la Révolution française, la société parisienne se donne pour mission de défendre les droits des Juifs persécutés et d'œuvrer à leur émancipation, en prenant naturellement comme exemple l'émancipation, idéalisée, du judaïsme français (1790-1791). Elle adopte le discours de ses promoteurs au siècle des Lumières, et le reporte sur le judaïsme en pays musulman. La « régénération » du judaïsme en terre d'Islam qu'elle veut réaliser, étape préliminaire à l'émancipation, passe par l'éducation. En quelques années, elle dote le bassin méditerranéen d'un important réseau scolaire pour filles et garçons, incluant œuvres d'apprentissage et écoles agricoles. L'Empire ottoman constitue son aire privilégiée d'implantation, d'autant que l'État, affaibli, laisse libre cours à cet essor. En principe dédiés à l'éducation des pauvres, ces établissements appliquent le programme des écoles primaires françaises, auquel s'ajoute l'enseignement des matières juives et des langues locales. En 1913, l'Alliance avait instauré un réseau scolaire de cent quatre-vingt-trois écoles, allant du Maroc à l'Iran, avec un contingent de 43 700 élèves.

L'Alliance engage progressivement le judaïsme sépharade sur la voie de l'occidentalisation, ou plutôt de la francisation. Elle contribue à la formation d'une moyenne bourgeoisie francophone, qui doit faire rattraper au judaïsme ottoman son retard dans un marché économique dominé par les Grecs et les Arméniens, et promouvoir de nouvelles valeurs. L'Alliance s'approprie en quelque sorte certaines des prérogatives de l'État-nation moderne européen et tout à la fois celles d'institutions communautaires anémiées. Rapidement, elle se transforme en un groupe d'opinion puissant rassemblant les éléments

progressistes de la société juive locale, qui ne peuvent réaliser leurs projets dans le cadre d'institutions communautaires dominées par les conservateurs. En fin de compte, elle regroupe les exclus de l'espace communautaire, qui font ainsi leur apprentissage politique en attendant des jours meilleurs. Certes, l'Alliance n'avait pas voulu se transformer en groupe d'opinion, mais cela se fit malgré elle. Elle formait dans ses écoles la base qui allait soutenir le jour venu ces progressistes qui aspiraient à mettre le judaïsme ottoman sur la voie de l'occidentalisation. Son réseau associatif et ses diverses ramifications jouèrent également en sa faveur. Ces progressistes, en général de nationalité étrangère (*Francos*), qui invitèrent l'Alliance à implanter son réseau scolaire dans l'Empire, furent également soutenus par des intellectuels ouverts à l'Occident, des *maskilim* (appartenant au mouvement des Lumières juif) comme Yuda Néhama, appelé le Mendelssohn turc, Baruh Mitrani, Abraham Danon, Élie Itshak Navon, correspondant du leader sioniste Nahum Sokolow et ami d'Éliézer Ben Yehuda, l'un des artisans de la renaissance de l'hébreu, et autres qui soutinrent ces projets. Le XIX^e siècle voit dans cette vague d'occidentalisation se développer une presse importante qui apporte aux populations locales, dans leur langue vernaculaire, le judéo-espagnol, les dernières nouvelles de l'Occident, et les éduque sur divers points de la vie quotidienne dans un langage accessible. Finalement, l'éducation des masses se fera en langue judéo-espagnole, pendant que l'Alliance essaye d'imposer le français, qui devient progressivement un signe distinctif de l'ascension sociale et ouvre de nouvelles portes à ceux qui ont la chance d'accéder à ses écoles. Les écoles congréganistes et protestantes stimulent également cette occidentalisation. On voit paraître dans les dernières décades du XIX^e siècle des journaux qui auront une longue existence comme *El Tiempo* de David Fresco, *El Telegrafo* d'Izak Gabay, à Istanbul, tandis qu'à Smyrne paraissent *La Buena Esperansa* d'Aron Hazan, *El Meseret* d'Alexandre Ben Giat, et à Salonique *La Epoca* de Saadi Halevi. Se créent aussi des journaux en langue française comme *Le Journal de Salonique*, et *L'Aurore* à Istanbul, mais malgré la francisation galopante, leur nombre est limité par rapport aux journaux en langue judéo-espagnole, qui tout en favorisant la modernisation, renforcent l'identité judéo-espagnole. C'est aussi la grande époque des traductions de langues étrangères de toutes sortes de romans adaptés et raccourcis, qui paraissent souvent sous forme de feuilletons dans ces mêmes journaux. On traduit ou on publie des livres pédagogiques, des livres d'histoire, des biographies, des livres de morale, des sermons, des livres sur les lois ottomanes, qui dénotent un appétit de savoir exceptionnel. On réédite et on continue à écrire des commentaires bibliques en judéo-espagnol, ces *Me'am Loez* dont le premier, écrit par Jacob ben Meïr Houlli, parut

en 1730, chefs-d'œuvre de la littérature populaire sépharade. Les associations *haskaliques* (appartenant au mouvement des Lumières juif), à leur tour, promurent cette modernisation, synonyme d'occidentalisation. Il faut encore ajouter à tout cela les loges maçonniques fondées le plus souvent par des progressistes juifs, puis la Fédération socialiste ouvrière de Salonique, « unique mouvement socialiste et syndical juif en monde sépharade », créée en 1909 à Salonique.

Après la léthargie qui suivit le mouvement messianique de Shabtaï Tsvi, débute un réveil intellectuel, qui s'accompagne d'un essor économique. La ville portuaire de Salonique devient un centre important de commerce avec l'Europe au XIX^e siècle. De grandes familles de négociants comme les Burla, Gattegno, Boton, ainsi que des familles d'industriels et de banquiers comme les Modiano, Allatini, Fernandez jouent un rôle important, et c'est d'eux qu'émane l'initiative d'occidentaliser le judaïsme ottoman.

L'Alliance ne fut pas le seul groupe d'opinion d'importation dans l'Empire. S'y ajoutèrent progressivement le *Hilfsverein der Deutschen Juden* fondé en 1901 par le judaïsme allemand et qui poursuivait les mêmes objectifs que l'Alliance, mais promouvait pour sa part la mission civilisatrice allemande, les sionistes et le *B'nai Brit*. Étant donné la place qu'occupe l'Alliance sur l'échiquier communautaire, ces nouveaux partenaires, à leur tour, se positionnent comme des groupes d'opinion. Les Juifs locaux se servent de ceux-ci pour leurs propres intérêts. Leurs luttes pour le pouvoir, dans le contexte étriqué de la communauté qui représente le seul espace où le Juif ottoman peut avoir une responsabilité publique, s'exacerbent, d'autant plus que le système politique communautaire est oligarchique et qu'il n'y a aucun partage possible. Avoir sa place sur l'échiquier politique de la communauté traduit en même temps l'ascension sociale. Les places sont peu nombreuses et les candidats ne manquent pas. Avec la révolution jeune-turque en 1908 et le vent de relative libéralisation qui souffle dans le pays, les progressistes juifs comptent profiter de la situation pour détrôner les conservateurs. Ces progressistes sont engagés dans les rangs de l'Alliance. Avec l'arrivée au pouvoir, dès 1908 comme *locum tenens*, et en 1909 comme grand rabbin en titre, de Haïm Nahum, homme de l'Alliance et des « Jeunes-Turcs », les progressistes et avec eux l'Alliance passent de la périphérie au centre du pouvoir. Le *Hilfsverein der Deutschen Juden* et les sionistes, qui appartiennent au camp allemand, veulent combattre le camp français. Connaissant les positions peu favorables au sionisme de l'Alliance, les sionistes ouvrent les hostilités. Ils veulent profiter de la nouvelle conjoncture pour faire avancer la question de Palestine avec les autorités ottomanes. Pour ce faire, ils souhaitent créer un

rapport de forces favorable en s'alliant les Juifs locaux. Les notables étant du côté de l'Alliance, ils se tournent vers les masses, vers les laissés-pour-compte de la modernisation, croupissant dans la misère et n'ayant aucun espoir d'amélioration de leur condition. Le jour venu, ces masses pourraient faire pencher la balance. Un autre moyen de créer un rapport de forces favorable consiste à faire des coalitions avec les opposants de l'Alliance, voire avec le *Hilfsverein der Deutschen Juden* qui compte s'implanter solidement sur place et avec les conservateurs et religieux détrônés par les progressistes. Le *B'nai Brith* qui ouvre ses loges à Istanbul en 1911 se range aux côtés des sionistes, contre l'Alliance. Les sionistes achètent le journal nationaliste turc *Le Jeune-Turc* pour s'introduire dans les cercles ottomans. Ensuite, ils essayent de neutraliser les journaux pro-alliancistes (liés à l'Alliance israélite universelle) comme *La Epoca*, *Le Journal de Salonique* et *El Tiempo*, sans y réussir vraiment. Ils créent un journal en hébreu, *Ha-Mevasser*, qui s'adresse aux cercles hébraïsants, gagnent la direction du journal judéo-espagnol *El Judio*, *L'Aurore* en langue française, pour s'adresser aux francophones, *El Avenir* en judéo-espagnol, journal salonicien dont le directeur est un ardent sioniste. Ce complexe journalistique auquel s'ajoutent bien d'autres périodiques est dirigé par des militants sionistes comme Victor Jacobson, venu de Russie, qui fonde la première antenne sioniste officielle en terre d'Islam, en 1908, à Istanbul, sous le couvert d'une compagnie bancaire, l'Anglo-Levantine Banking Company, par le futur leader révisionniste Vladimir Jabotinsky, journaliste brillant, et par bien d'autres figures de proue. Malgré tous ces efforts, les sionistes ne réussirent pas globalement à faire changer la politique des Ottomans à l'égard de la Palestine et à faire lever les restrictions à l'immigration et à l'achat des terres instaurées par les autorités, à la fin du XIX^e siècle. En revanche, ils bouleversèrent la vie communautaire. Par un travail de propagande suivi, la création ou l'achat de journaux, la fondation d'associations multiples et d'espaces de loisirs pour les couches défavorisées de la société juive, ils s'attachèrent une clientèle importante. Sur place, dans la course au pouvoir, les exclus du nouveau régime communautaire se rangèrent à leurs côtés. À son tour, le sionisme contribua par la politisation, au sens moderne de ce terme, de la vie communautaire, à occidentaliser les populations locales.

Non seulement les masses, mais les classes moyennes montantes cherchant à avoir des responsabilités, des anciens élèves de l'Alliance, des intellectuels déçus par ces progressistes qu'ils avaient soutenus et qui, une fois au pouvoir, étaient devenus aussi conservateurs que leurs prédécesseurs, et surtout les jeunes rejoignirent les rangs sionistes. On trouve même parmi eux un « Jeune-Turc » comme Nissim Ruso qui joua un rôle important dans le mouvement. La révolution « jeune-turque » dans laquelle

quelques Juifs avaient été actifs ne donna pas les résultats escomptés. Une fois de plus, même les plus optimistes se rendirent compte rapidement que l'intégration des non-musulmans à la société ottomane n'était pas pour bientôt et ce malgré les appels à l'ottomanisme, idéal de société unitaire sans distinction de confession et d'ethnie. Le sionisme devenait une alternative, même si les sionistes n'encourageaient pas l'immigration en Palestine afin de ne pas attirer l'attention des autorités et pour éviter de mettre la communauté en danger. Après la déclaration Balfour (1917), l'Organisation sioniste, n'ayant plus à négocier avec les Ottomans, ne s'intéressa plus guère aux Juifs locaux, et ce fut pourtant là la période où le mouvement connaissait sur place un essor considérable. La capitale était occupée par les Alliés, les Britanniques soutenaient les sionistes locaux contre le grand rabbin Haïm Nahum et contre le groupe allianciste. La question du mandat sur la Palestine n'était pas réglée, il valait mieux combattre le camp français de crainte que la population juive locale ne bascule. Ce fut une période de crise intense et d'instabilité. Les sionistes s'emparèrent même des instances communautaires. Après la démission de Haïm Nahum, son successeur, Haïm Bédjéran, plus conciliant et déjà âgé, laissa faire les sionistes.

L'avènement de la République en 1923 sonna le glas du sionisme. Toute une série de mesures nationalistes et sa cohorte de tracasseries effrayèrent les Juifs qui commencèrent à chercher le salut dans l'émigration vers Europe, l'Amérique latine ou les États-Unis, faute pour certains de pouvoir partir en Palestine par manque de certificats. Cette vague, qui se prolonge jusqu'à la fin des années 1930, constitue la seconde grande vague de départs, la première ayant suivi l'instauration du service militaire pour les non-musulmans en 1909. En 1926, sous la pression des autorités turques, les Juifs sont les premiers à renoncer à leurs droits de minorité, des droits accordés par le traité de Lausanne (1923), et ils sont bientôt suivis par les autres groupes confessionnels non musulmans. Les pogroms antijuifs de Thrace, en 1934, donnent un coup de fouet à l'émigration. Le sionisme entre dans la clandestinité, dès l'avènement de la République, les autorités interdisant l'existence de tout organisme ayant une affiliation étrangère. Les écoles de l'Alliance sont nationalisées entre 1924 et 1925 pour la même raison. Vers la fin des années 1920, le judaïsme turc se sentait désormais désécurisé, et même ses instances représentatives n'avaient plus d'existence officielle, dans le nouvel État-nation. Après le décès du *locum tenens* Haïm Bédjéran dans les années 1930, il y aura une longue vacance d'une vingtaine d'années de ce poste jusqu'à l'élection de Rafael Saban. Les Juifs essayent de s'adapter au nouveau régime. C'est ainsi qu'est fondée l'Association pour la diffusion de la culture turque en

1934 par l'idéologue du kéalisme Tekin Alp, de son vrai nom Moïse Cohen. On fait du zèle pour s'ériger en citoyens modèles afin d'endiguer l'antisémitisme qui se propage dans le pays.

Désormais toute faille dans le fragile *statu quo* provoque une vague d'émigration en Palestine. Après les pogroms antijuifs de Thrace, ce fut encore le cas lors de l'imposition sur la fortune de sinistre mémoire (*Varlik vergisi*) touchant majoritairement les non-musulmans, et notamment les Juifs. Bien que le sionisme soit passé dans la clandestinité, et malgré le petit nombre de certificats accordés, entre 1943 et 1944, environ 4 000 Juifs turcs partent pour la Palestine. En fait, les Juifs locaux ne subissaient pas seulement les tracasseries du gouvernement turc ; ils souffraient aussi de la négligence de l'Agence juive à leur égard. Pendant la Seconde Guerre mondiale, sur 80 000 Juifs turcs dans le pays, 5 pour cent étaient partis pour la Palestine en moins d'un an. L'histoire du sionisme en Turquie est celle d'un sionisme clandestin avec les difficultés de diffusion de l'idéologie et de formation des jeunes que cela suppose.

En 1938 se constitue à Istanbul, dans la clandestinité, une association sioniste, *Ne'emanai Tzion* (Les fidèles de Sion), regroupant des jeunes gens en âge scolaire. Ce furent ses membres qui fondèrent, dans les années 40, le kibboutz *Ha-Goshrim* en Galilée. En 1944, se forme un groupe de pionniers sortant de la même association qui devient *He-Haluts de Turkia* (Le pionnier de Turquie), d'inspiration socialisante. Le restant des membres de *Ne'emanai Tzion* créent une organisation sioniste (*Ha-Histadrut ha-tzionit*). Il y avait aussi l'association sportive *Makabi* fondée en 1895 à Istanbul, l'association *Ha-Safa* (La langue) pour la diffusion de la langue hébraïque, et des groupements de jeunes étayant le travail sioniste sur place. L'enrôlement dans les rangs sionistes, de par le danger que cela représentait, concernait cependant très peu de jeunes.

La Turquie était restée neutre pendant la guerre. Les Juifs locaux craignaient pourtant les répercussions locales du conflit mondial. Mis à part les coups assenés d'en haut, notamment la mobilisation générale (1941). L'affectation des Juifs aux travaux forcés et l'impôt sur la fortune (1942), c'est aussi l'antisémitisme au jour le jour qui pèse sur les Juifs. La mémoire collective en resta marquée bien longtemps après. C'est ainsi que, par la suite, on prendra des associés turcs dans ses affaires, on donnera des prénoms turcs à ses enfants, on cherchera à adopter des patronymes aux sonorités turques. Les camps de travail en Anatolie, dont celui, fameux, d'Askale, où furent déportés ceux qui ne purent payer l'impôt sur la fortune marquèrent aussi ceux qui n'y furent pas conduits. C'est pour cette raison aussi qu'à l'ouverture des frontières en 1949, on observe une émigration massive vers Israël, qui

concerna plus de 30 000 personnes, issues des couches populaires et de la toute petite classe moyenne, jeunesse en tête.

Il ne faut pas oublier que, pendant la guerre, la pauvreté ne fit que s'accroître. Ainsi fait-on fréquemment allusion à des enfants travaillant, à cette époque, dès neuf-dix ans.

La Turquie adopta une attitude ambivalente à l'égard des Juifs pendant la guerre. Elle ne s'opposa pas au passage par son territoire de milliers de Juifs fuyant les persécutions en Europe centrale et orientale et devant se diriger par la suite en Palestine. Le Bureau palestinien installé à Istanbul et d'autres corps liés aux Juifs en Palestine dirigèrent les activités de sauvetage à partir de la capitale turque. Déjà vers la fin des années 1930, la Turquie avait accueilli des savants juifs fuyant l'antisémitisme en Allemagne. Certes, il y avait des raisons pratiques à cet accueil, puisque ceux-ci allaient jouer un rôle primordial dans les universités stambouliotes. Dans le même temps, la Turquie fut mêlée à des incidents démentant cette politique de tolérance ; on ne citera que l'affaire du bateau de réfugiés juifs *Struma* dont on refusa aux passagers l'entrée dans le pays, ce qui aboutit à la noyade de sept cent soixante-huit personnes (1942). L'ambiguïté de l'attitude des autorités turques et l'antisémitisme qui sévit pendant la guerre n'eurent cependant rien à voir avec ce qui se passa en Europe. Les Juifs turcs gardèrent en mémoire la politique du Parti du peuple (*Halk Partisi*) en ce qui les concerne et s'abstinrent depuis de voter pour ses candidats. On pouvait dire dans les années 1950 que 40 pour cent des Juifs turcs étaient partis pour Israël depuis la Seconde Guerre mondiale ; 10 pour cent revinrent en Turquie pour repartir ensuite. C'est aussi dans les années 1950 que les Juifs turcs commencent à ressentir un certain soulagement avec l'arrivée au pouvoir du Parti démocrate, qui promet aux Juifs monts et merveilles. En Turquie souffle aussi un vent de démocratie. Avec les nouvelles élections, les Juifs sont représentés au Parlement. Les relations avec le gouvernement s'améliorent, ce qui donne un coup d'arrêt à l'émigration en Israël.

Aujourd'hui la communauté juive n'est qu'une pâle image de ce qu'elle fut dans le passé. Il reste entre 15 000 et 20 000 Juifs qui semblent relativement bien intégrés, mais qui continuent à se considérer comme Juifs et restent attachés à leurs traditions ; ils sont d'ailleurs perçus comme tels par l'extérieur. Curieusement, pour la première génération de Juifs turcs en Israël, la Turquie est devenue une identité ethnique qu'on revendique. Est-ce là l'histoire d'une histoire qui n'en finit pas de finir ?

Bibliographie

Cette bibliographie est sélective et ne prend en considération que les publications les plus récentes sur le sujet en langues européennes. Il va de soi que notre contribution s'appuie sur un bien plus grand nombre de sources bibliographiques ainsi que sur d'importants fonds d'archives en diverses langues.

BENBASSA, Esther, « Presse d'Istanbul et de Salonique au service du sionisme (1908-1914). Les motifs d'une allégeance », *Revue historique* 276/2 (560), octobre-décembre 1986, p. 337-365 ;

— « Zionism in the Ottoman Empire at the End of the 19th and the Beginning of the 20th Century », *Studies in Zionism* 11 (2), automne 1990, p. 127-140 ;

— *Un Grand Rabbin sépharade en politique 1892-1923*, Paris, 1990 ;

— « Les Stratégies associatives dans la société juive ottomane (xix^e-xx^e siècle) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 38 (2), avril-juin 1991, p. 295-312.

BENBASSA, Esther avec la collaboration de Rodrigue Aron, *Une vie judéo-espagnol à l'Est : Gabriel Arié*, Paris, 1992.

EPSTEIN, Mark. A., *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Fribourg, 1980.

HACKER, Joseph, « Superbe et désespoir. L'existence sociale et spirituelle des Juifs ibériques dans l'Empire ottoman », *Revue historique*, (578), avril-juin 1991, p. 261-293.

RODRIGUE, Aron, *De l'instruction à l'émancipation : Les enseignants de l'Alliance israélite universelle et les Juifs d'Orient, 1860-1939*, Paris, 1989 ;

— « Abraham de Camondo of Istanbul : The Transformation of Jewish Philanthropy », dans : MALINO, FRANCES et SORKIN, DAVID (éds), *From East and West*, Oxford, 1990 ;

— *French Jews, Turkish Jews. The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925*, Bloomington et Indianapolis, 1990 ;

— « The Sephardim in the Ottoman Empire » dans : KEDOURI, Élie (éd.), *Spain and her Jews : 1492 and after*, Londres (en préparation chez Thames and Hudson).

SHMUELEVITZ, Aryeh, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and Sixteenth Centuries : Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa*, Leyde, 1984.

WEIKER, Walter, *The Unseen Israelis : The Jews from Turkey in Israel*, Jérusalem et Lanham, 1988.