

ouverte avec le bâton de Sa miséricorde, comme il a ouvert la Mer Rouge au temps de l'Exode", écrit, au XVI^e siècle, le juif portugais Samuel Usque². Voilà qui tranche nettement avec l'opinion traditionnelle sur Ishmaël et qui, à un siècle de distance, fait écho aux propos dithyrambiques tenus à la veille de l'expulsion d'Espagne par un rabbin de Rhénanie du nom d'Isaac Sarfati³:

"Moi, Isaac Sarfati, originaire de France et né en Allemagne où j'ai fréquenté les écoles, je vous annonce que la Turquie est un pays où l'on ne manque de rien. Chacun peut y vivre en sécurité, à l'ombre de son figuier et de sa vigne. Dans les pays chrétiens, si vous habillez vos enfants en bleu et rouge, vous exposez leurs corps à être rendus rouges ou bleus par les coups. On vous oblige à vous couvrir de misérables haillons. Pour vous, les jours de semaine aussi bien que les jours de sabbat et de fêtes sont tous sombres. Des étrangers seuls jouissent de votre fortune. Quelle satisfaction le Juif riche a-t-il de ses trésors? Il ne les conserve que pour son malheur. Un beau jour, ses ennemis inventent une calomnie contre lui et les lui enlèvent. (...). Israël! Pourquoi dors-tu? Lève-toi et abandonne ce pays maudit".

Toutefois, à mesure que l'on pénètre dans le XVI^e et le XVII^e siècles, le choix entre Edom et Ishmaël se présentera sous des auspices différentes pour les Juifs méditerranéens; même si comme l'écrit, Isaac Caro, l'auteur du Shulhan 'Arukh, la haine de l'Église "ne s'éteindra pas avant l'arrivée du Messie", les Séfarades - ceux d'Occident, notamment, marqueront leur préférence pour l'Europe qui leur apparaît désormais comme plus civilisée et plus accueillante que les pays musulmans⁴:

"Notre captivité sous les Mahométans, écrit Ménasseh Ben Israël en 1656, est de loin plus lourde à porter et plus grave que sous les Chrétiens, car comme ont dit nos Anciens, "il vaut mieux vivre sous Edom que sous Ishmaël, parce que (les Chrétiens) sont un peuple plus civilisé, plus rationnel et plus policé (que les

Musulmans) comme notre peuple a pu le constater d'expérience".

Il est de fait qu'à la même époque le monde musulman semble plongé dans une longue période de décadence, liée à la montée en puissance de l'Europe chrétienne et à la détérioration du rapport des forces au détriment de l'empire ottoman qui entraînera dans son sillage, le déclin des communautés d'Orient et d'Occident musulmans. Présente sur toutes les mers, l'Europe établit, dès le milieu du XVIII^e siècle, ses comptoirs au large du Maghreb, dans le golfe persique comme aux portes de l'Inde. Ses marchands inondent de leurs articles les grandes villes d'Afrique du nord et du Proche - Orient dont ils tirent essentiellement des matières premières, soie, coton, blé, peaux, etc...

Générateurs de tentations de tous ordres, les premiers effets de ce déséquilibre sont d'ordre militaire et se manifestent par les défaites successives des armées ottomanes devant la Russie et l'Autriche puis par l'expédition égyptienne de Bonaparte, en 1798, et la conquête de l'Algérie par la France, en 1830, qui met gravement en péril l'indépendance de ses voisins maghrébins. Faute de pouvoir freiner l'expansion européenne, les dirigeants musulmans tenteront d'enrayer le déclin de leurs pays en modernisant leurs armées et leurs administrations. Réformes partielles sans doute mais qui finiront par toucher de larges secteurs de la société de ces pays dont la plupart ne vont pas tarder d'ailleurs à tomber sous la domination directe de l'Europe qui, en même temps que l'avènement de la révolution industrielle, clame haut et fort son intention de "civiliser" et d'occidentaliser, à son image, les pays d'Afrique et d'Asie qu'elle se prépare à coloniser.

Engagée au cours des toutes premières décennies du XIX^e siècle, l'occidentalisation des Juifs méditerranéens s'est donc faite sous la pression européenne, lorsque, les uns après les autres, les pays appartenant à l'aire otto-

mane et maghrébine ont été contraints de s'ouvrir à l'influence française, britannique, espagnole et italienne. Entrant de gré ou de force dans un processus impressionnant de déstructuration et de restructuration qui va transformer de fond en comble maints aspects cruciaux de la vie juive, ils subiront de plein fouet les conséquences de l'expansionnisme européen qui, dans la plupart des cas, sera aussi accompagné d'une sorte d'impérialisme culturel judéo-européen.

Les premiers à s'en apercevoir sont les Juifs d'Algérie. Ils sont solidement pris en main par leurs coreligionnaires de France qui, sans leur demander leur avis, vont les faire passer par le même chemin que celui qu'ils avaient eux-mêmes parcouru, à partir de 1791, sur la voie de l'émancipation et de l'assimilation. Rapidement "consistorialisés" (1845), puis naturalisés français (1870) et dépouillés de toutes leurs structures communautaires traditionnelles, ils finiront par devenir des "expatriés" à l'intérieur du pays où ils vivent depuis des siècles. Leur accession à la nationalité française sera leur "sortie d'Égypte" a dit à leur propos, Adolphe Crémieux, le principal artisan de cette naturalisation ⁵ :

"L'Égypte, c'est Alger, Alger pour mes malheureux frères, la terre de servitude dont ils sont affranchis depuis trente ans à peine, s'écria-t-il en 1860. Et depuis cette époque, regardez les progrès qu'ils ont faits... entre eux et les Arabes la distance intellectuelle est immense... Ils veulent être français; ils sont dignes de l'être et ils le seront bientôt".

L'exemple algérien ne se reproduira nulle part ailleurs, dans toute son ampleur, mais en Tunisie et au Maroc, comme dans l'ensemble des pays coloniaux, l'irruption de l'Europe a bel et bien coupé les Juifs de leurs voisins musulmans, suivant un mécanisme minutieusement démonté par Albert Memmi ⁶ :

Le Juif participait autant du Colonisateur que du Colonisé. S'il était indéniablement un

indigène, comme on disait à l'époque, par l'insupportable misère des pauvres, par la langue maternelle... par la sensibilité et par les mœurs, le goût pour la même musique et les mêmes parfums, par une cuisine presque identique, il tentait au contraire de s'identifier aux Français. Dans un grand élan qui l'emportait vers l'Occident, qui lui paraissait le parangon de toute civilisation et de toute culture véritable, il tournait allégrement le dos à l'Orient, choisissait irrévocablement la langue française, s'habillait à l'italienne, et adoptait avec délices jusqu'aux tics des Européens...

Considérant la "désarabisation" comme un complément obligé de leur modernisation, les Juifs méditerranéens vont s'employer à s'éloigner, culturellement, socialement et politiquement, de leurs sociétés globales, donnant ainsi naissance à un nouveau type d'émancipation, très différent de celui connu par le judaïsme européen, depuis le début du XIX^e siècle : assimilation et intégration au nord de la Méditerranée, aliénation et "desassimilation" au sud. Alors qu'en Europe, la modernisation sociale a été facilitée de longue date par une lente préparation des esprits, dans les pays musulmans elle a résulté d'une volonté extérieure, celle de l'Europe conquérante qui, profitant de leur affaiblissement politique et militaire, les a forcés à abandonner d'anciennes formes de vie collective sanctionnées par la religion et la tradition sans leur donner le temps d'élaborer de nouveaux critères de citoyenneté et d'appartenance sociale fondés sur leur propre histoire et leur propre culture. Mal acceptée par une population violemment secouée dans ses convictions et qui y voyait le signe même de sa déchéance culturelle, la nouvelle conjoncture politique n'a guère favorisé l'intégration des Juifs méditerranéens qui, depuis fort longtemps, ont cessé de partager avec leurs voisins musulmans, les mêmes appréhensions vis-à-vis de l'Occident ni les mêmes hantises vis-à-vis de l'impérialisme européen. Ajoutée au parrainage d'institu-

tions juives européennes de la trempe de l'Anglo-Jewish Association et l'Alliance Israélite Universelle qui intervenaient en leur faveur, au moindre gémissement, cette attitude globalement favorable à l'Europe, rendra les Juifs méditerranéens plus suspects encore aux yeux d'une partie de l'opinion musulmane qui aura tendance à les considérer comme d'ingrats collaborateurs des puissances coloniales, aspirant à "troquer la dhimma de l'Islam contre celle des Chrétiens". Leur promptitude à revendiquer la protection consulaire et la nationalité européenne, leur engouement pour la culture et les langues européennes ou encore – s'agissant plus spécifiquement des Juifs du Maroc – leur refus d'applaudir à la décision du Palais, au lendemain de la conférence de Madrid, en 1880, de leur octroyer la citoyenneté marocaine, toutes ces manifestations les excluaient automatiquement des nouvelles catégories de "patrie" et de "nation" qui commençaient à prendre corps chez certains lettrés maghrébins et orientaux de la fin du XIX^e siècle et du début du siècle suivant.

Tournant résolument le dos à l'Orient, ils ne considéreront pas la colonisation européenne avec la même hostilité que leurs concitoyens musulmans, pour lesquels elle est restée, avant tout, une atteinte à leur souveraineté nationale et un affront à leur religion. Cette divergence d'interprétation d'un événement historique aussi capital que la domination coloniale laissera une empreinte indélébile dans la mémoire collective des deux groupes et déterminera l'attitude de chacun d'eux à l'égard de la civilisation occidentale.

Une exception notoire à ce tableau: le cas des Juifs irakiens qui ont fait montre d'une réelle volonté de symbiose avec la société arabe environnante. La nature peu contraignante, d'une part, du régime colonial britannique et, d'autre part, l'adoption par les responsables de la communauté de la langue arabe comme langue principale de culture

alors que partout ailleurs en Orient, les Juifs lui ont préféré les langues coloniales, ces deux facteurs ont, sans aucun doute, déterminé la trajectoire historique particulière du judaïsme irakien. Non sans raison, ses écrivains et dirigeants ont fait ressortir l'origine ancienne des Juifs du pays, dont l'origine remonte à la destruction du Premier Temple, soit avant le VI^e siècle avant notre ère. Par conséquent, l'Irak est la patrie des Juifs autant que celle des Arabes.

Ailleurs, Juifs et Musulmans vont donc constituer deux mondes séparés vivant chacun suivant son propre rythme intellectuel, social et politique. Deux mondes peu au fait des débats de conscience ni de l'agitation intellectuelle qui les secouent mutuellement de l'intérieur, à la suite de leur rencontre avec l'Occident. Ne comprenant pas l'arabe littéraire, les Juifs méditerranéens – à l'exception des Juifs irakiens – ont ainsi perdu l'occasion de suivre l'intense activité intellectuelle déployée par les réformistes musulmans ainsi que ses implications politiques: une activité qui, entre les deux guerres mondiales a donné naissance aux premières moutures des différents mouvements nationaux maghrébins et orientaux. Fortement imprégné d'images et de symboles islamiques, il n'y avait pas place, à ce moment là, à la participation de Juifs dans ces mouvements qui, dans la plupart des cas, apparurent comme des organisations populaires de défense de l'Islam plutôt que comme de véritables mouvements d'émancipation nationale.

Cela dit, comme dans toute société en voie de modernisation, le contact avec l'Europe a bel et bien été suivi par l'affaiblissement des pratiques religieuses dans toutes les communautés juives de Méditerranée. Nulle part cependant, on n'a eu affaire à une réaction fondamentaliste ou ultra-orthodoxe de type *haredi* comme dans le monde ashkenaze. Né en Europe centrale, au milieu du XIX^e siècle, le

phénomène *haredi* n'est guère un reliquat de vieux comportements religieux fossilisés, mais bien une "réappropriation de sens" et une réinterprétation de pratiques traditionnelles, en réponse à l'assimilation et à la sécularisation qui ont envahi les communautés juives européennes depuis l'Émancipation. Il n'a pas atteint le sud de la Méditerranée, non pas tant à cause de l'inaptitude des séfarades à s'y adapter mais simplement en raison des circonstances différentes de la modernisation du judaïsme méditerranéen qui ont produit un autre type de réaction - plus libérale - à l'occidentalisation.

Principaux agents de transmission de la modernité juive en Orient, ni l'Anglo-Jewish Association ni l'Alliance Israélite Universelle, n'ont été des institutions antireligieuses. Appelés à devenir les "missionnaires" de l'Occident auprès des communautés séfarades, les instituteurs et institutrices de l'Alliance (tout comme leurs collègues des autres organismes internationaux juifs travaillant au sud de la Méditerranée) n'ont guère été des révolutionnaires, à l'image des *maskilim* iconoclastes qui avaient agité le ghetto est-européen, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. Formés aux meilleures écoles de l'israélitisme français, ils étaient respectueux, dans l'ensemble, de la tradition juive.

Donnant pour consigne à ses instituteurs d'introduire le changement plus "par démonstration" personnelle que "par affirmation", l'Alliance a pris soin en effet de "ne pas donner d'ombrage aux rabbins et aux parents" en voulant trop vite débarrasser l'esprit des enfants "des chimères qui les hantent". Ainsi, de manière générale, ses directeurs vont-ils s'employer à obtenir le concours préalable des rabbins de chaque communauté, avant l'ouverture de toute nouvelle école. C'est ce que fit, par exemple, Salomon Benoliel qui vint à Fès, en 1882, pour obtenir la bénédiction du

grand rabbin de la ville Abner Ha-Serfati réputé être un homme éclairé :

"Les avantages d'une école de l'Alliance, expliqua-t-il à ses supérieurs, à Paris, causeraient une révolution bienfaisante au milieu de ce peuple égaré dans les ténèbres de l'ignorance. Ce serait le réveil des esprits, ce serait un printemps radieux et fleuri qui succéderait à cet hiver sombre et sans fin qui causerait enfin une véritable renaissance dont profiteraient tous les Israélites marocains, en général, et ceux de Fès, en particulier. L'émancipation en serait une des premières conséquences. La connaissance d'une langue européenne déciderait et enhardirait les Juifs à voyager, désireux de connaître l'Europe, leurs relations avec le reste du monde prendraient un grand essor, leur commerce atteindrait des proportions sérieuses".

Pragmatique, l'enseignement que l'Alliance assure à ses élèves - filles ou garçons - n'a nullement pour ambition de produire, en fin de parcours, des intellectuels désincarnés faisant table rase de leur culture et de leur passé, mais tout juste de modestes petits fonctionnaires, des employés de commerce, des agriculteurs et des ouvriers, sachant lire et écrire, maniant les quatre opérations de calcul, la règle de trois et les opérations de change; en somme "une génération d'hommes aptes à toutes les fonctions de la société, des citoyens utiles, faisant honneur à la religion qu'ils professent" et porteurs d'espoir à des communautés fortement ébranlées par le contact avec l'Europe⁸ :

"Il va sans dire, explique à ce sujet, l'un de ses meilleurs disciples, Moïse Nahon, que la théorie est entièrement laissée de côté, le but à viser est de développer le sens de la logique, la filiation des arguments, le besoin du pourquoi sans oublier jamais que nous avons devant nous de futurs ouvriers, les employés de commerce, les commerçants de demain ne nécessitant qu'une arithmétique très utilitaire, la mieux adaptée possible aux exigences pratiques".

Parce qu'ils l'ont perçue comme tel, les Juifs sépharades – et leurs rabbins en tête – ont accepté, sans rechigner et sans qu'ils en fussent contraints – l'enseignement moderne prodigué par l'Alliance (et les autres institutions scolaires européennes) qui, soit dit en passant, ont eu le plus grand mal à s'imposer en milieu ashkenaze en Palestine. Portés par un vieux fonds de tolérance religieuse véhiculée par la tradition sépharade, les rabbins méditerranéens ne se sont pas enfermés comme leurs collègues ultra-orthodoxes de Hongrie et de Pologne à l'intérieur des "quatre arpents de la halacha" en proclamant *urbi et orbi* que "toute novation est interdite par la Torah". Bien au contraire, ils ont, en règle générale, adapté leurs prises de positions religieuses à l'air du temps, facilitant ainsi la vie à des communautés, au demeurant, transformées de fond en comble par les effets de la colonisation européenne.

Cette ouverture d'esprit a permis notamment au judaïsme méditerranéen d'éviter les débats qui ont déchiré les communautés européennes face à la modernité. Cela a été rendu possible par le fait qu'en pays musulman, les changements socio-économiques et politiques apportés par la rencontre avec l'Europe n'ont guère atténué les clivages ethno-religieux traditionnels. Bien au contraire, ils en ont été plutôt renforcés, l'identité de l'individu et du groupe continuant à être définies suivant des principes rigoureusement confessionnels indépendamment du niveau d'observance religieuse des uns ou des autres. Critère de clivage identitaire autant qu'instrument de pouvoir, jamais le facteur ethno-religieux ne sera aussi déterminant dans la vie publique des pays du Maghreb et du Levant qu'à l'époque coloniale : poussé à ses extrêmes, il donna naissance à un ostracisme d'une rare virulence entre Européens (chrétiens) et indigènes (musulmans), entre Juifs et Européens et entre Arabes et Juifs.

Sans trop de craintes donc pour l'identité de leurs communautés, les rabbins sépharades ont pu ainsi aborder, en toute liberté, des problèmes concrets concernant par exemple l'usage de l'électricité et celui du chemin de fer le Shabat, l'utilisation du télégraphe pour l'expédition d'actes de divorce (*get*) nécessitant traditionnellement un contact direct et sans médiateurs entre les conjoints ou encore la prise en compte des progrès de la médecine et l'adoption de nouvelles règles d'hygiène dans la pratique de la circoncision.

Ainsi, pour le rabbin Aharon Ben-Shimon qui a rempli les fonctions de grand rabbin du Caire entre 1891 et 1921, l'abandon du costume traditionnel n'a rien d'illicite pas plus que l'adoption de la division du temps telle qu'elle est pratiquée en Occident. A la suite de quoi, il a été amené à proclamer caduques d'anciennes pratiques rituelles qui ne conviennent plus au port de pantalons européens, telle par exemple la coutume – toujours en vigueur chez les Ashkenazes, contraignant les familles endeuillées et leurs visiteurs à s'asseoir par terre pendant les sept jours de deuil. Son prédécesseur Eliyahu Hazan avait fait preuve du même esprit de tolérance lorsqu'il a permis à ses coreligionnaires de se raser ; il s'est borné seulement à interdire aux chantres et autres responsables "imberbes" du culte de monter en chaire lors des offices solennels de Rosh Hashana et Yom Kippour. Au même moment, en Irak, le grand rabbin 'Abdallah Somekh (1813-1889) de Bagdad autorisait ses ouailles habitant Bombay à voyager en train, le samedi à condition de ne pas sortir du périmètre de la ville tandis que les rabbins sépharades de Jérusalem, à l'inverse de leurs voisins ultra-orthodoxes de Méah She'rim n'étaient pas loin d'applaudir à l'émergence du sionisme politique⁹.

Sans pour autant minimiser la portée de toute cette œuvre halachique, on ne peut s'empêcher de constater toutefois que le choc de la modernité n'a guère produit chez les Juifs des pays arabes les mêmes effets intellec-

tuels que chez leurs voisins musulmans. Sans mentionner le fait qu'ils n'ont guère contribué – au contraire des chrétiens arabes- au renouveau intellectuel et politique de leurs pays, ils n'ont développé pour le propre compte aucun courant de pensée, d'essence religieuse ou laïque, se rapprochant de près ou de loin des mouvements d'idées issus de la Nahda (Renaissance) arabe de la seconde moitié du XIX^e siècle. En conséquence, on chercherait en vain parmi les lettrés juifs des penseurs de la stature de l'homme d'état tunisien Khéreddine ou des Shaykhs égyptiens Tahtawi et 'Abdu qui, chacun à sa façon, ont tenté de répondre par leur action politique et leurs écrits religieux aux défis de l'Occident.

Ce manque de créativité séfarade semble tenir à deux ou trois raisons essentielles: contrairement à leurs voisins musulmans dont la rencontre avec l'Occident a été brutale et à exigé d'eux des réponses radicales et novatrices, les Juifs ont pu faire appel à un arsenal d'idées toutes faites générées par l'expérience de leurs coreligionnaires ashkenazes ayant approché plus tôt qu'eux la modernité. Cela leur a été d'autant plus aisé que ce sont précisément des "maîtres" juifs formés en Europe qui leur ont rendu accessible la civilisation occidentale. Dans le même ordre d'idées, la présence dans la plupart des grandes villes du sud de la Méditerranée – Tanger, Tunis, Alexandrie, Le Caire, etc.. – de "colonies" juives d'origine européenne a favorisé leur accès direct à la modernité occidentale. Enfin, grâce à l'esprit d'ouverture et au pragmatisme de leurs rabbins, ils ont fait l'économie des deux grandes réponses du judaïsme européen à la modernité – l'assimilation totale ou l'inté-

grisme orthodoxe. Réponses qui ont miné le judaïsme ashkenaze de l'intérieur et pavé la voie à l'apparition du sionisme, idéologie laïque d'essence messianique qui, a eu aussi, et pour les mêmes raisons, le plus grand mal à s'implanter en milieu séfarade. Il faudra attendre la création de l'État d'Israël, l'immigration massive des Juifs orientaux dans ce pays et leur confrontation avec la modernité israélienne pour assister à l'émergence, sous les traits du parti SHAS du rabbin Ovadia Yosef, d'un intégrisme séfarade de même facture que le mouvement ultra-orthodoxe ashkenaze d'origine est-européenne.

NOTES

1. H.H. Ben Sasson, "The generation of the Spanish Exiles on its Fate" (Hébreu), *Zion* XXVI (1961), pp.47-48
2. *Consolations aux tribulations d'Israel* cité par Bernard Lewis, *Juifs en terre d'Islam* (1986), p.160
3. Cité par Heinrich Graetz, *Histoire des Juifs* Paris (1894), Tome IV, p.371-2.
4. L. Wolf, *Menasseh Ben Israël's Mission to Oliver Cromwell*, Londres (1906), p.113.
5. Cité par Claude Martin, *Les Israélites algériens et la France* (1936), pp.115-116
6. Albert Memmi, *L'homme dominé* (1968), pp.58-59
7. Archives de l'Alliance Israélite Universelle (Paris), France XIV F 25, 18.10.1898
8. Ibid, Algérie II B1, 27 août 1911
9. Sur toute cette question, voir Zvi Zohar, *The Luminous Face of The East- Studies in the Legal and Religious Thought of Sephardic Rabbis in The Middle East* (hébreu), Tel Aviv, Ha-Kibbutz Ha-Meouhad (2001)