



HAL
open science

Une identité en question. Les traces du passé hispano-portugais dans l'émigration séfarade à Livourne et à Tunis

Martino Oppizzi

► **To cite this version:**

Martino Oppizzi. Une identité en question. Les traces du passé hispano-portugais dans l'émigration séfarade à Livourne et à Tunis. *L'Âge d'or*, 2020, Représentations et imaginaires collectifs, 12, 10.4000/agedor.4443 . hal-03737373

HAL Id: hal-03737373

<https://hal.science/hal-03737373>

Submitted on 24 Jul 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Une identité en question

Les traces du passé hispano-portugais dans l'émigration séfarade à
Livourne et à Tunis

Martino Oppizzi



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/agedor/4443>

DOI : 10.4000/agedor.4443

ISSN : 2104-3353

Éditeur

Laboratoire LISAA

Référence électronique

Martino Oppizzi, « Une identité en question », *L'Âge d'or* [En ligne], 12 | 2019, mis en ligne le 01 octobre 2020, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/agedor/4443> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/agedor.4443>

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

L'Âge d'or. Images dans le monde ibérique et ibéroaméricain

Une identité en question : les traces du passé hispano-portugais

Dans l'émigration séfarade à Livourne et à Tunis

Martino Oppizzi

Introduction

- 1 La question de la diaspora des Juifs ibériques entre la fin du xv^e et le début du xvi^e siècle est parmi les sujets les plus riches de l'historiographie du judaïsme, et une immense production bibliographique est là pour en témoigner. Il suffit d'en rappeler les traits généraux. La présence séculaire des Juifs dans la péninsule ibérique fut progressivement remise en question dès la fin du xiv^e siècle, au moment où les Juifs virent monter contre eux l'hostilité de la population et ensuite des autorités chrétiennes, jusque-là assez tolérantes. Dans le cadre d'une recomposition territoriale de la péninsule ibérique qui prenait la forme d'une reconquête à la fois politique et religieuse, un décret royal de 1492 mit les Juifs espagnols face à un triple choix : la conversion, l'exil ou la mort. Beaucoup, parmi ceux qui choisirent la deuxième solution, se réfugièrent au Portugal, pays frontalier et plus tolérant en matière religieuse. Mais déjà en 1497 le roi Manuel I^{er} promulgua un nouvel édit contre les Juifs qui prévoyait la conversion forcée, pour éviter un exode massif. Les deux vagues d'intolérance donnèrent lieu à autant de vagues d'émigration : la première depuis l'Espagne en direction surtout de l'Empire Ottoman, tandis que la deuxième, plus tardive et progressive, porta nombre de *marrans* (les marranes, Juifs convertis, mais restés secrètement fidèles à la tradition juive) du Portugal vers les villes commerciales européennes, notamment aux Pays-Bas et dans la péninsule italienne.
- 2 Face à ce déracinement soudain et violent, la transmission d'un héritage culturel ancré dans le passé hispano-portugais s'imposa comme un atout majeur presque partout, tout en restant un phénomène multiforme et modulé selon le lieu et le contexte historique de la migration¹. La transmission de ce patrimoine immatériel ibérique, fait de connaissances, de rites, d'habitudes et d'images de soi-même et des autres, a parfois

donné l'impression d'une tradition immuable, conservée intacte de génération en génération. Au contraire, l'intérêt d'étudier ce phénomène réside, à notre avis, dans le processus de reformulation perpétuelle de la tradition, et donc du sens d'appartenance identitaire et communautaire, au fil des changements et des nécessités contingentes. L'héritage culturel, en tant que fabrication sociale et historique, est toujours lié à un contexte et à une époque spécifique et susceptible de se transformer : l'évolution de l'identité hispano-portugaise au sein des émigrés sépharades, « sans patrie mais toujours patriotes de leur mythologie ibérique »², obéit aux mêmes logiques.

- 3 Bien que beaucoup ait été déjà écrit sur le cadre général, l'évolution diachronique de ce sentiment d'appartenance, au fil des déplacements successifs et dans les nombreuses destinations de la diaspora séfarade, offre encore un terrain de recherche fécond. C'est dans ce but que l'attention a été portée sur les cas de Livourne et de Tunis, qui figurent respectivement comme ville d'émigration directe et d'émigration secondaire. Les deux ports se prêtent aisément à une étude comparative, puisqu'ils connurent, en l'espace de quelques décennies, l'installation de plusieurs centaines d'émigrés juifs séfarades qui, d'un côté, eurent un impact profond sur les villes respectives, de l'autre s'impliquèrent dans un processus d'intégration sociale et culturelle. Dans ce jeu d'influences réciproques, certaines ressources identitaires furent abandonnées, d'autres furent renforcées : mais la question de la transmission du passé ibérique demeura toujours un enjeu crucial.

Livourne, entre désir de continuité et nécessité d'adaptation

- 4 Le port de Livourne devint, à la fin du XVI^e siècle, une des destinations privilégiées de l'émigration des Juifs marranes, grâce aux politiques clairvoyantes des grands-ducs de Toscane. Soucieux de relancer leur vie économique en pleine décadence³, Ferdinand de Médicis songea à y installer des marchands étrangers sans distinction ni de nationalité ni de religion. Par un décret promulgué en 1591, le grand-duc invita les marchands de toute nation – mais le message s'adressait surtout aux Juifs de la péninsule ibérique⁴ – à se fixer dans la ville. L'invitation formelle s'accompagnait d'un document, qui prit ensuite le nom de *Livornina*, qui garantissait aux nouveaux arrivés une série de privilèges fondamentaux. Tout d'abord, on accordait la liberté de religion et de culte, en faisant de la communauté juive de Livourne la seule à ne pas être cloisonnée dans un ghetto. Aux nouveaux arrivés on octroyait un grand nombre de droits personnels⁵, et d'importants privilèges en matière économique, comme l'exemption du paiement des taxes ordinaires et extraordinaires et le droit de posséder un sauf-conduit valable dans le cas d'un délit commis dans un autre pays.
- 5 Finalement, le grand-duc accorda aux nouveaux arrivés une autonomie judiciaire et administrative inédite pour l'époque, incluant le permis de gérer la vie de la communauté selon la Loi Hébraïque (art. 3), y compris le droit de juger de façon autonome les litiges internes à la communauté, et surtout le contrôle exclusif de l'entrée des nouveaux membres dans la communauté (art. 31). Le candidat devait soumettre sa demande à une commission constituée des chefs de la communauté, les *Massari*, lesquels devaient exprimer leur avis par un vote secret, pendant la procédure dite de *ballottazione* (« ballotation »). Si on considère que l'acceptation dans la communauté comportait aussi l'attribution automatique de la nationalité toscane, on

comprend bien le niveau d'indépendance et de liberté garanti aux Juifs par les *Livornine*⁶.

- 6 L'émigration des Juifs ibériques à Livourne, ainsi que leur développement ultérieur, dans un contexte juridique et spatial tout à fait particulier, ont été autant de sujets largement traités par l'historiographie, à une échelle internationale⁷. Toutes les analyses convergent sur l'extraordinaire vitalité de la Nation juive de Livourne, qui traversa une phase d'expansion démographique, sociale et culturelle entre la fin du XVI^e et le début du XIX^e : cette époque de prospérité coïncida avec une réappropriation de l'identité juive-séfarade, mais aussi avec une progressive transformation, voire une mise en question.
- 7 L'analyse démographique aide à illustrer ce phénomène. Dans les siècles successifs à la concession des privilèges de 1591, la population juive de Livourne connut une croissance soutenue : en 1601 elle comptait 134 individus, passés à 711 en 1622 et à 1 211 en 1642, soit 10 % des habitants de Livourne, dont la population totale atteignait 12 300 personnes environ⁸. Les Juifs ibériques représentaient déjà la communauté la plus nombreuse, et en expansion constante. En 1690 leur nombre était monté à 3 000 individus, grâce aussi à l'arrivée d'un noyau de Juifs séfarades d'Oran, après l'occupation de la ville par les Espagnoles en 1669. Vers 1850 la Nation comptait 3 500 personnes, tandis qu'en 1809 elle toucha les 4 697 unités⁹ : autrement dit, en deux siècles la population juive s'était multipliée par 35, avec un taux moyen de croissance annuelle de 17 %.

Figure

Population juive de Livourne entre 1600 et 1800¹⁰

- 8 Comme montré par Francesca Trivellato, cet essor fit de la Nation juive de Livourne la plus grande communauté séfarade d'Europe, dépassant celles des centres comme Venise (2 500 personnes avant l'épidémie de 1630-1631), Hambourg (600 personnes en 1660) et même Amsterdam (3-4 000 personnes au XVIII^e siècle)¹¹. Mais si d'un côté l'expansion démographique renforça la centralité des Juifs ibériques dans la ville, elle contribua à introduire de nouveaux éléments étrangers (marchands des ports septentrionaux d'Anvers et Amsterdam, Juifs du Maghreb et du Proche Orient, ashkénazes de l'Europe orientale), en remettant en question la centralité du noyau originaire, constitué de Juifs espagnols et portugais. Ce brassage ethnique est attesté par l'évolution des noms de famille tout au long du XVII^e et XVIII^e siècle, miroir d'une composition qui comprenait désormais une bonne partie de Juifs italiens et ashkénazes¹². La diminution du poids démographique des séfarades d'origine ibérique eut des répercussions politiques, économiques et culturelles, qui s'accompagnèrent d'une renégociation identitaire plus globale.
- 9 Au niveau politique, comme évoqué, l'administration interne était gérée par dix notables, les Massari, élus parmi les descendants directs des premières familles émigrées du Portugal. Ce système donnait le monopole du pouvoir public à une véritable « aristocratie ibérique », qui opérait une double exclusion, ethnique (Juifs italiens, maghrébins, ashkénazes) et sociale (petits commerçants)¹³. Initialement, la diminution de la prépondérance numérique des hispano-portugais s'accompagna d'un durcissement du contrôle des charges publiques, même contre la volonté des grands-ducs de Toscane¹⁴. En 1693, la réforme du système d'élection des Massari renforça le

poids des anciens séfarades dans le choix des candidats¹⁵ et quatre ans plus tard les Massari s'adressèrent au grand-duc de Toscane afin que seuls les candidats d'origine portugaise ou espagnole puissent être élus¹⁶. Ce ne fut qu'en 1715 que l'oligarchie hispano-portugaise accepta d'ouvrir le gouvernement de la Nation aux marchands d'origine italienne ou allemande, en se pliant à la décision du grand-duc, qui rappela : « il n'y a pas de Juifs notables et de Juifs plébéiens, comme il n'y a pas de Juifs italiens et de Juifs espagnols ; il n'y a que de Juifs »¹⁷. Les notables séfarades continuèrent toutefois à garder un poids décisif dans l'assemblée, du fait que la réforme de 1715 sanctionna également le principe de l'héritage des charges politiques¹⁸.

- 10 La perte du contrôle sur les institutions s'accompagna de l'affaiblissement du lien physique avec la péninsule ibérique, qui avait été au début très fort et qui se traduisait par le maintien d'un vivace réseau de commerce avec les ports espagnols. Dès le début, les autorités toscanes s'étaient efforcées de favoriser ces liens à travers des garanties visant les nouveaux convertis portugais et espagnols. À l'article IV, les Livornine accordaient aux Juifs venus s'installer à Livourne le droit de

Commercer et négocier dans toutes les Cités, Terres, Foires, Marchés, Propriétés et autres lieux de nos États, et de naviguer au Levant, au Ponant, en Barbarie, à Alexandrie ou ailleurs, sous [leur] propre nom, et sous un autre nom, Chrétien ou pas, selon [leur] choix.

- 11 Quoique sans mentionner explicitement la péninsule ibérique, la possibilité d'utiliser un nom double s'adressait évidemment aux Juifs marranes, revenus à la foi juive après l'installation à Livourne et pour cela susceptibles d'être ciblés par l'Inquisition en Espagne et au Portugal¹⁹. Les familles marchandes purent ainsi garder leurs anciens réseaux commerciaux et jouer un rôle crucial d'intermédiaires économiques entre la péninsule italienne et le monde extra européen, contribuant à faire du port de Livourne la porte d'entrée des marchandises provenant des colonies espagnoles d'Amérique, d'Afrique et d'Asie²⁰.
- 12 Ce lien physique avec l'Espagne et le Portugal a été constaté par Cristina Galasso dans son étude sur les testaments des Juifs livournais entre XVI^e et XVIII^e siècles, avec des différences liées au genre. Tandis que chez les femmes le rapport avec les terres d'exil s'exprimait principalement dans des tournures affectives et sentimentales (destination de sommes symboliques ou bien de mots d'adieu, à des personnes restées dans la péninsule ibérique), pour les hommes le lien avec les racines se manifestait surtout par la conservation dans les actes officiels du double nom, juif et chrétien²¹. Mais l'analyse des testaments montre également l'affaiblissement de ce lien, parallèlement à un processus d'intégration dans la communauté livournaise : à la fin du XVII^e siècle, Livourne était désormais considérée dans la sphère publique comme la véritable patrie, tandis que l'Espagne était reléguée au monde plus intime des souvenirs, transmis surtout dans la dimension privée et familiale.
- 13 Néanmoins, la nostalgie des exilés séfarades pour leur passé demeura profonde et continua à influencer plusieurs aspects de la vie publique. À ce propos, Gabriele Bedarida a observé que, parmi les communautés juives italiennes, celle de Livourne fut celle qui conserva le plus les caractères et les mœurs ibériques, même à son apogée économique et culturel²². Le rituel religieux était séfarade et sa « pureté » fut jalousement conservée, jusqu'à nos jours, malgré le poids grandissant de l'élément italien. Tout comme la langue des prières et des rituels religieux, la langue des actes officiels aussi était le portugais : lorsqu'en 1655 les Massari réorganisèrent les règles

des institutions et de la vie quotidienne de la communauté, ils les codifièrent dans un volume rédigé en portugais, intitulé *Escamot e Estatudos do K.K. de Liorne*²³ (Délibérations et Statuts de la Sainte Communauté de Livourne). Par la suite, à travers les *escamots*, la langue portugaise demeura l'instrument principal du pouvoir officiel pour faire appliquer la tradition religieuse et discipliner la vie sociale de la collectivité.

- 14 Tandis que le portugais était réservé aux actes officiels de la Nation, l'espagnol trouva son espace comme langue du quotidien, aussi bien à l'oral qu'à l'écrit, en devenant ainsi la langue de la littérature et du folklore. Gabriele Bedarida, protagoniste et observateur attentif de la communauté livournaise, a souligné la richesse culturelle des Juifs séfarades de sa ville, un patrimoine de poésies, chansons, sagesse populaire, comme la devise "*Mal de muchos consolación de bobos*" (malheur partagé, consolation des idiots)²⁴. L'usage de la langue espagnole découlait aussi de nécessités économiques et sociales. Elle représentait le dénominateur commun des fragments de la diaspora séfarade éparpillés dans les ports de l'Europe et de l'Empire Ottoman, et en vertu de cela, constituait un atout dans les commerces avec le Levant. Elle revêtait également une fonction symbolique, en contribuant à « élever » les Juifs hispanophones au-dessus des autres, même de leurs coreligionnaires. Comme rappelé par Henri Méchoulan,

Le castillan n'est pas seulement, et de loin, une nécessité linguistique. Il manifeste, par sa perdurance, la présence et la possession d'un patrimoine culturel que l'on revendique avec fierté, qui distingue et élève au-dessus des autres celui qui le détient. On peut même dire ici que le sentiment d'élection inhérent à tout juif est redoublé par celui d'être Espagnol. Imanuel Aboab n'affirme-t-il pas que les exilés en Espagne par Titus après la destruction du second Temple étaient ce qu'il y avait de plus noble et de plus éminent parmi le peuple juif ?²⁵

- 15 Cela explique pourquoi, au sein de la communauté juive de Livourne, l'enseignement de l'espagnol et du portugais était assuré de façon gratuite et obligatoire²⁶. Si l'espagnol soulignait une forte continuité idéale avec le passé ibérique, son usage fut progressivement érodé (surtout dans les couches les plus humbles de la population) par une autre langue nouvelle, ou mieux par un jargon : le *bagito*, ou *bagitto*, qui prit la forme d'une véritable « langue privée » de la communauté juive livournaise. L'étymologie du terme est incertaine : elle renvoie à un mot espagnol, "*bajito*", soit « du bas », et cela suggère que le *bagitto* était une langue jugée inférieure, employée par le petit peuple. Plus douteuse apparaît sa dimension ésotérique, du fait que l'expression "*hablar bajito*" (« murmurer », « chuchoter ») semblerait renvoyer à la période des persécutions catholiques en Espagne et au Portugal, quand l'Inquisition espagnole surveillait les nouveaux convertis et qu'il fallait cacher la foi juive, professée en secret. L'allusion au caractère « discret » de ce dialecte paraît plutôt liée à son utilité contingente : assurer un minimum de réserve aux conversations et plus au général à la sociabilité entre les membres de la communauté, dans une ville qui ne connaissait pas le ghetto et où les Juifs se mélangeaient plus ou moins librement à la population chrétienne²⁷.

- 16 La base du *bagitto* était la langue italienne, du moins dans sa version de la côte toscane. À cette matrice s'ajoutaient des mots et des expressions de dérivation variée : espagnole et portugaise, mais aussi hébraïque, turque et arabe, témoignage du cosmopolitisme de la ville de Livourne et de la richesse de ses échanges avec le Levant et l'Afrique du Nord. La diffusion du *bagitto* côtoya l'affirmation sociale de la composante italienne de la Nation Juive de Livourne, et entraîna parallèlement la marginalisation de l'espagnol et du portugais, dont l'usage se réduit presque à néant

durant le XIX^e siècle²⁸. À cette époque, les autorités religieuses elles-mêmes renoncèrent à la lecture sacrée des *Haftarot* en portugais, avouant qu'il s'agissait d'une langue « que plus personne ou presque ne comprend »²⁹.

- 17 Dans l'ensemble, le cas livournais est révélateur de deux chemins complémentaires. D'un côté, le passé ibérique – pourtant lié à des souvenirs souvent tragiques – était conservé, sinon avec pureté, du moins avec (beaucoup de) fierté, aussi bien dans la sphère officielle, donc « le visage public », que dans la sphère intime, soit « le visage privé ». L'adoption de cette identité était en quelque sorte imposée à tout Juif qui entrait dans la communauté, les *Massari* étant censés sélectionner les candidats à travers un processus de « séfardisation » : bref, pour devenir Juif livournais, il fallait d'abord devenir Juif hispano-portugais. D'ailleurs, les nouveaux arrivés eux-mêmes entendaient l'adoption de cette « nouvelle peau » comme un marqueur d'élévation sociale, au point que « le séfardisme se recherchait comme un brevet de noblesse, délivré fort chichement à tous ceux dont les origines ne sont pas sûres³⁰ ».
- 18 De l'autre côté, cette même identité ibérique, bien que jalousement préservée, fit face à une dilution progressive qui s'accomplit, malgré les tensions, sans graves déchirures. Le contexte local tout à fait particulier favorisa ce phénomène : le cadre juridique établi par les *Livornine* favorisa une intégration croissante des Juifs d'origine autre que celle ibérique, à travers la libre installation, le libre mariage au sein de la Nation et, ensuite, le libre accès aux charges publiques. De cette façon, les clivages internes à la communauté juive se structurèrent plutôt autour des inégalités socio-économiques qu'autour des différences ethniques et religieuses. Ce ne fut pas le cas dans d'autres communautés séfarades, comme celle d'Amsterdam, où l'appartenance à la culture ibérique devint un critère de discrimination pour exclure les Juifs n'appartenant pas à la « *nacìon portoguesa* », en arrivant à sanctionner les mariages entre séfarades et ashkénazes³¹.
- 19 Cette tendance semble être partiellement confirmée par le cas tunisois.

Identités ibériques à Tunis, entre réalité et imaginaire public

- 20 Bien installés à Livourne, les Juifs séfarades n'hésitaient pas toutefois à quitter le port du grand-duché, poussés par les affaires et stimulés par leurs liens familiaux avec des foyers éparpillés dans toute la Méditerranée et l'Atlantique, dans un vaste réseau d'échanges commerciaux et de relations personnelles. Livourne ne se transforma pas seulement en un port d'arrivée, mais aussi en un nouveau point de départ pour la fondation d'escapes et de nouvelles communautés, contribuant à répandre mœurs et culture ibériques-séfarades dans le bassin méditerranéen³².
- 21 La ville de Tunis fut particulièrement visée par les Juifs livournais, lesquels s'installèrent d'abord à travers une série de comptoirs, ensuite en une communauté plus structurée, qui en 1710 fut reconnue officiellement comme Nation. En vertu du système des capitulations, ses membres auraient dorénavant bénéficié d'un statut juridique privilégié, car considérés à plein titre comme sujets du grand-duc de Toscane et donc soustraits à la législation locale. Environ 400 au XVIII^e siècle³³, les Juifs livournais de Tunis atteignirent les 4 000 personnes dans la première moitié du XX^e siècle. De cette manière, la population juive de Tunisie se polarisa en deux communautés parallèles,

mais distinctes : d'un côté les Juifs livournais, minoritaires, mais de bon statut économique et social, et de l'autre côté les Juifs tunisiens locaux, très nombreux (environ 15 000 à l'aube du XIX^e siècle), mais d'humble condition sociale et assimilés culturellement à la population arabe.

- 22 Du point de vue de l'évolution identitaire, le cas de la Tunisie est significatif, car ici les Juifs émigrés étaient issus d'une communauté déjà composée d'émigrés : il s'agissait ainsi d'une sorte de « deuxième degré » de proximité avec l'héritage ibérique, qui connut une transformation ultérieure. Comme dans la ville toscane, le noyau originaire, composé de Juifs sépharades d'origine ibérique, s'enrichit progressivement d'éléments externes : en effet, le statut fondateur de la « Nation Livournaise de Tunis » établissait que tout Juif provenant d'un pays chrétien aurait automatiquement fait partie de la communauté, ce qui ouvrit la porte à un brassage ethnique encore plus rapide qu'à Livourne.
- 23 Comme à Livourne, l'évolution des équilibres démographiques internes à la communauté n'entraîna pas un abandon des racines ibériques, qui furent fièrement transmises et réaffirmées dans la vie publique comme dans la vie privée, au moins jusqu'au XIX^e siècle. Il s'agissait là d'un phénomène moins évident que ce à quoi l'on pourrait s'attendre, s'il est vrai que, comme en témoigne l'historien du judaïsme Georges Bensoussan, bien d'autres communautés séfarades du Maghreb gardèrent de l'Espagne et du Portugal une image détestable³⁴.
- 24 L'attachement à l'identité hispano-portugaise se manifesta d'abord, de manière flagrante, dans l'identité publique, où perception et autoreprésentation se renforçaient mutuellement. Dans les actes officiels, toutes les décisions de la communauté étaient prises au nom de la « *Kahal Kadosh de Portugueses de Tunes* »³⁵ et même au XIX^e siècle, quand la fin du statut des capitulations imposa une réforme de l'organisation interne, le nom choisi pour la nouvelle institution fut « Communauté Israélite Portugaise », qui continua à exister officiellement jusqu'à sa dissolution en 1944. Dans la rue, dans la population tunisienne, l'identité livournaise et ibérique se superposaient, au point que les mots « Livournais » (ou *Grana*, déformation arabe du nom « Leghorne ») et « Portugais » étaient utilisés comme synonymes et employés pour indiquer sans distinction tout Juif provenant d'un pays européen, même d'origine autre qu'italienne ou la séfarade. Toutefois, au fil des siècles l'attachement à la nouvelle patrie italienne se fit de plus en plus prégnant : l'expression « Juif portugais » fut progressivement abandonnée et dans la seconde moitié du XIX^e siècle les autorités françaises ou italiennes indiquaient désormais les Juifs d'origine européenne comme « israélites livournais ». Ce glissement sémantique était indicatif d'une transformation mentale, mais aussi de la conscience de la centralité de la protection consulaire du grand-duché de Toscane, cadre juridique incontournable pour revendiquer une identité distincte et reconnue par tout le monde.
- 25 L'évolution linguistique s'inscrit dans un parcours parallèle. Durant les premiers siècles de présence à Tunis, l'espagnol et le portugais s'affirmèrent comme les langues officielles de la communauté. L'usage de l'espagnol comme langue courante, à l'oral comme à l'écrit, a été attesté par les registres de la communauté portugaise étudiés par Avrahami, qui a remarqué qu'encore en 1793 les Livournais apposaient leur signature en utilisant la préposition « de » pour indiquer la paternité³⁶. La plupart des contrats de mariage étaient signés en espagnol jusqu'au début du XIX^e siècle. Les Juifs tunisiens étaient communément désignés par l'expression espagnole « *judios de la tierra* », et

certaines textes religieux, prières aussi bien qu'ouvrages pieux, étaient écrits en espagnol et imprimés à Livourne. L'espagnol et le portugais étaient donc les langues de la vie quotidienne, des affaires commerciales et de la culture. Elles n'étaient guère utilisées dans la rédaction des documents officiels de la communauté³⁷, mais avec des exceptions notables. En effet le premier document attestant l'existence de la Nation livournaise de Tunis, datant de 1685, fut rédigé en espagnol, bien que pour revendiquer l'appartenance à la ville italienne de Livourne³⁸. Des documents rabbiniques aussi pouvaient utiliser l'espagnol comme langue, pour diffuser de façon claire et rapide un message adressé à l'ensemble de la population : c'est le cas des *Escamots* sur les mœurs, rendues publiques sous le nom espagnol de "*Copia de Las Escamot quitada del Libro antiguo de nuestro Kahal de Portugueses Tunes*"³⁹. Dans ce cas le recours à une langue d'usage courant permettait aux rabbins de faire comprendre clairement aux fidèles les détails des (toutes les) interdictions dictées. Élément de distinction, la langue constituait également un important instrument de communication avec les autres communautés juives séfarades de la Méditerranée, avec lesquelles les Grana de Tunis gardaient des solides relations commerciales. À des motivations liées à l'influence commerciale de l'Espagne en Méditerranée pendant les XVII^e et XVIII^e siècles, s'ajoutaient des raisons liées au contexte spécifique de Tunis : la ville hébergeait en effet une importante communauté mauresque hispanophone, qui entretenait des rapports cordiaux avec les Livournais : autre confirmation que parfois les racines espagnoles communes pesaient plus que les différences religieuses.

- 26 Par ailleurs, l'importance du portugais et de l'espagnol sortait du cadre pratique pour s'enrichir d'une valeur symbolique : langues de la mémoire, elles rappelaient aux Grana leur héritage séfarade, constituant (ainsi) le principal lien avec leurs origines ibériques ainsi qu'avec leur « noblesse » espagnole. La maîtrise de la langue marquait l'appartenance à la Nation et était considérée comme une étape essentielle pour l'admission et l'intégration des nouveaux arrivés. L'importance émotionnelle et sentimentale de la langue espagnole a été évoquée par plusieurs auteurs et semble s'inscrire dans une dynamique transnationale, à en juger par les souvenirs d'André Aciman, Juif séfarade né à Alexandrie : « mes grands-parents parlaient deux langues avec leurs enfants : une langue affective, celle du cœur – l'espagnol ; et une langue rationnelle, celle des idées claires et distinctes, le français »⁴⁰.
- 27 Tout comme à Livourne, pourtant, la transformation de l'identité publique s'accompagna d'une remise en question de la langue, à l'avantage du français et surtout de l'italien. Leur diffusion au sein de la communauté portugaise de Tunis se fit massive au cours du XIX^e siècle, période marquée d'un côté par la création du royaume d'Italie en 1861 – avec le passage des sujets toscans de la Régence de Tunis à la citoyenneté italienne – et de l'autre de l'imposition du protectorat français sur la Tunisie en 1881. Cette transition linguistique, miroir d'une plus complexe renégociation identitaire, est attestée par nombreuses traces documentaires. Après 1800, la langue espagnole disparut des registres de la communauté de Tunis⁴¹. Parallèlement, on assista à la multiplication des documents en langue italienne, qui devint rapidement la langue véhiculaire de la majorité des Grana dans la vie quotidienne ainsi que dans les actes officiels⁴². À partir de 1821, dans les registres matrimoniaux la formule italienne dans les signatures des époux fit son apparition, inaugurant (ainsi) l'emploi du mot "*sposo*" au lieu de l'espagnol "*novio*" ou "*nobio*"⁴³. À partir de 1832, finalement, on retrouve

l'italien dans les registres de la communauté⁴⁴, sanctionnant la reconnaissance officielle d'une langue désormais connue et utilisée par tout le monde.

- 28 Cependant, même à l'apogée d'un parcours d'intégration national au sein de l'Italie (et dans une moindre mesure, de la France), les traces du passé ibérique continuaient à émerger au sein de la communauté juive portugaise de Tunis. Faute d'une institution capable de coordonner une politique identitaire, c'était dans la sphère familiale que se passait la transmission d'une mémoire collective. Ici le parcours de persécution et d'émancipation entre l'Espagne, le Portugal et la Toscane véhiculait un message pédagogique, rappelant l'importance de la fierté, de la fidélité et de la liberté durement acquises. Un sentiment bien saisi par Giacomo Nunez :

Mon père disait... Nous avons confiance dans notre origine espagnole, nous étions marranes, donc des juifs cachés, convertis, chrétiens pendant 200 ans, en Espagne, et mes ancêtres ont été brûlés vif sur la place de Madrid, Béatrix Nunez a été menée par deux prêtres sur le lieu de son supplice, deux Maria Nunez ont été tuées par l'Inquisition espagnole, donc c'était la terreur, l'Espagne, on était encore en Espagne, en 1593, cachés, même si on n'était désormais plus juifs du tout. Mais on avait l'orgueil ibérique. Et alors quand Ferdinando de Medici a promulgué la *livornina*, ça a été l'enthousiasme, et mon père disait : « comment peut-on devenir français ? » Donc cet attachement à l'Italie venait de la gratitude envers l'Italie, la Toscane, qui nous avaient accueillis pendant une époque de terreur, où on ne pouvait pas sortir de la maison, où on était continuellement espionnés de la fenêtre pour contrôler si on ne pratiquait pas la Pâque hébraïque et si on mangeait les galettes, et puis brûlés vifs de temps en temps...⁴⁵

- 29 De cette manière le sens d'appartenance à une communauté distincte et distinguée, au profil clairement séfarade-ibérique, continua à se manifester dans un large éventail de comportements, quoique dans des formes subtiles. Une des manifestations les plus évidentes était le sens de l'honneur, la *honra*, sentiment qu'on faisait remonter jusqu'à la période médiévale et qui était activement revendiqué comme une partie de l'héritage culturel ibérique. Les contemporains, et notamment les Juifs tunisiens locaux, qui entretenaient avec les Grana une complexe relation d'amour-haine, remarquaient constamment cet aspect, souvent dans un but polémique. Les premiers reproches officiels au Beys contre les Grana, déjà à la fin du XVII^e siècle, avaient visé « l'incommensurable orgueil »⁴⁶ des nouveaux arrivés. Plus de deux siècles après, pendant l'entre-deux-guerres, les manières affectées des Livournais faisaient encore l'objet de nombreuses moqueries de la part des Twansa (les Juifs d'origine tunisienne) : on reprochait par exemple aux Grana « de boire l'eau avec une fourchette »⁴⁷, et on les appelait parfois avec le mot arabe "*rkirk*", indiquant une personne arrogante, radine et pédante⁴⁸. Dans ce regard, pourtant, le mépris se mélangeait à une certaine admiration, liée surtout à la condition sociale souvent privilégiée des familles livournaises. Par exemple, dans la famille d'Elia Boccara, l'humble domestique d'origine juive tunisienne avait l'habitude de répondre : « que pensez-vous ? que je suis une Moreno, que je suis une Cardoso ? »⁴⁹ comme confessant une supériorité sociale perçue comme insurmontable. Les Livournais eux-mêmes, (d'ailleurs,) aimaient souligner leur statut de notables, et revendiquaient volontiers leur prétendue supériorité morale, même dans les circonstances les plus tragiques. Elia Boccara raconte que pendant la Seconde Guerre mondiale, quand en Tunisie les lois antisémites du régime de Vichy furent appliquées, le doyen de la communauté Raymond Valensi, presque centenaire, se présenta devant le Résident général français en tonnant : « Les Juifs portugais ont fière allure ! »⁵⁰

- 30 La « fierté typiquement ibérique »⁵¹ avait, en réalité, des racines historiques et sociales : elle était un élément qui s'était développé parmi les Juifs andalous d'Espagne avant leur exil forcé, en raison de la position sociale qu'ils avaient gagnée en tant que fonctionnaires de l'État directement liés au souverain, patron et protecteur à la fois. Avec cette fonction sociale privilégiée, les Juifs d'Espagne avaient gagné ce que Lionel Levy a appelé « le triple privilège du rang, de l'argent et de la culture »⁵² et une forte conscience de leur statut, gardé même à travers les persécutions et les conversions forcées. Dans le cas des Grana de Tunis, « nobles plus de conscience que du lignage »⁵³, le sentiment de fierté trouvait un pivot dans le statut juridique capitulaire⁵⁴, qui pendant longtemps semble sanctionner une effective supériorité.
- 31 Parmi les traces laissées par le passé ibérique, le rapport avec la religion revêtait une importance particulière. Pour les Juifs d'origine portugaise, la religion représentait un vecteur de mémoire plutôt qu'un code rigide de comportements : elle rappelait l'époque des persécutions, l'abjuration forcée, la période de la transmission cachée d'une identité interdite. Bien sûr, la transmission de la mémoire des persécutions est présente dans la religion juive tout court, mais chez les Grana cet aspect assumait la forme d'une mémoire exclusive, liée à un parcours historique unique. Ce même chemin avait conduit les Juifs séfarades à élaborer une vision de la religion particulière. Conquête – ou reconquête – récente, la religion avait été vécue pendant un siècle sans rabbins et sans synagogues, grâce uniquement à la transmission orale en famille : cela conduisait les nouveaux convertis à vivre la dimension religieuse sans un attachement trop rigide aux institutions culturelles et à leurs représentants officiels. « Je m'en suis aperçu plus tard, la religion des miens était une religion de défi : nous protestions encore et toujours d'avoir été forcés de nous convertir contre notre gré au temps de l'Inquisition Espagnole ou Portugaise »⁵⁵, écrit Giacomo Nunez, dont le *Bar Mitzva* avait été célébré pendant la guerre, sous l'occupation allemande, par volonté d'un père jusque-là nullement touché par l'élan religieux.
- 32 Dans le contexte particulier de la Tunisie, l'enjeu de la transmission mémorielle s'accompagnait de la volonté de se distinguer nettement de la population juive autochtone, dont les pratiques religieuses étaient plus codifiées et respectées de façon plus rigide. Cela produisit de nombreuses frictions entre les deux communautés : tandis que les Grana accusaient les Juifs tunisiens d'adopter une attitude bigote et intégriste, ces derniers se scandalisaient souvent face aux manifestations d'esprit voltairien, qu'ils stigmatisaient comme expressions d'irréligiosité. En effet, les séfarades de Livourne qui furent parmi les vecteurs des idées des Lumières en Tunisie au XVIII^e siècle⁵⁶, se firent des promoteurs actifs de la diffusion des loges franc-maçonniques, suscitant le scandale des coreligionnaires⁵⁷.

Conclusions

- 33 Obligés à une « migration forcée » après 1492, dispersés et lentement assimilés dans des réalités sociales et politiques hétérogènes, les Juifs hispano-portugais entreprirent une profonde renégociation de leur identité. Ce fut un parcours séculaire, qui n'entraîna pas un oubli du passé, plutôt sa réélaboration en fonction des nouveaux contextes, afin de conjuguer intégration et transmission d'une mémoire ancrée dans l'expérience ibérique. Cette identité, à entendre comme un ensemble de « ressources culturelles », pour employer une expression forgée par le philosophe François Jullien⁵⁸, déployables

en fonction des possibilités et des volontés, se manifesta en un grand nombre de traces, matérielles et surtout immatérielles. Langue, rites, cuisine, mais aussi visions du monde et des rapports avec les autres acteurs sociaux.

34 Ce qu'il nous importe de souligner ici est que la transmission d'un héritage culturel spécifique demeura toujours dictée par des exigences sociales et politiques. À Livourne, l'exaltation des valeurs ibériques était partie d'une narration auto-légitimatrice de la classe dirigeante d'origine portugaise, afin de garder le contrôle juridique et politique sur une communauté en transformation tumultueuse. À Tunis, la transmission d'un sentiment d'exclusivité fondé sur l'appartenance séfarade constitua un outil symbolique puissant pour garder une homogénéité interne qui n'existait pas socialement ni ethniquement, ainsi que pour justifier la séparation vis-à-vis des coreligionnaires tunisiens. À Tunis comme à Livourne, la reformulation de cette « identité ibérique », souvent fantasmée, se développa sur le double binaire – parallèle et convergent – des pressions sociales du bas et de la volonté réformatrice des autorités laïques, du haut.

35 Cette conclusion est nécessairement incomplète et provisoire, car il reste (encore) à comprendre si cet usage socio-politique du passé et ses transformations entre le XVI^e et le XX^e siècle furent partagées par d'autres communautés séfarades entre Europe et Levant et dans l'affirmative, dans quelle mesure. À ce propos, plusieurs recherches semblent ouvrir à des comparaisons plus amples. Tirtsah Levie-Bernfeld, autrice d'une étude sur l'émigration des séfarades des Balkans à Amsterdam, a montré comment les dynamiques d'inclusion/exclusion fondées sur l'appartenance à un héritage ibérique, et qui allaient jusqu'à l'endogamie codifiée, pouvaient s'appliquer même au sein de la diaspora séfarade, fissurée entre séfarades orientaux et occidentaux⁵⁹. Également, le sentiment de fierté apparaît comme un thème récurrent dans les mémoires de la diaspora séfarade, dans l'espace comme dans le temps. Observé à Amsterdam en époque moderne⁶⁰, il semble également caractériser les communautés séfarades des pays du Maghreb à l'époque contemporaine. Le témoignage de Simone Aïach, juive d'Algérie dont la mère avait des origines ibériques, est exemplaire à ce propos :

Mon père était juif d'Algérie on peut dire « d'origine ». C'est-à-dire vraisemblablement une origine berbère judaïsée [...]. Et du côté de ma mère, c'est peut-être un peu plus facile, parce que le patronyme est assez éloquent : ma mère était Levi-Valensin, c'est-à-dire « venant de Valence », donc espagnole évidemment. Et sa mère était une fille Aboulker – c'est un nom portugais. Donc hispano-portugais de côté de ma mère. Du côté de ma mère, c'étaient des gens qui se voulaient européens, manifestement. Je dirais presque un peu racistes par rapport aux autres, se voyant comme une couche un peu plus aristocratique on peut dire : des séfarades, d'Espagne... Il y avait quand même une certaine fierté.⁶¹

36 Dans un contexte tout à fait éloigné (la Bulgarie) mais à la même époque, le jeune Elias Canetti, observateur attentif de son milieu familial judéo-espagnol, arriva à des conclusions semblables :

Les autres juifs, on les regardait de haut, avec un sentiment de naïve supériorité. Un mot invariablement chargé de mépris était le mot "odesco", désignant un Juif allemand ou un Askhénase. Il eût été impensable d'épouser une « Todesca » [...]. Je n'avais pas six ans que mon grand-père, soucieux de l'avenir, me mettait déjà en garde contre une telle mésalliance.⁶²

37 Qu'on adopte une perspective comparative ou diachronique, il apparaît évident que les racines ibériques ne furent jamais une trace inerte du passé. Transformées, réadaptées, parfois inventées par les descendants de la diaspora séfarade, elles furent employées

comme un dispositif culturel au service de nécessités politiques et sociales contingentes, en façonnant une véritable narration performative.

NOTES

1. Yosef Kaplan, “Devianza e punizione nella diaspora sefardita occidentale del XVII secolo: i portoghesi ad Amsterdam”, in *Rassegna mensile d’Israel*, LVIII, 1992, p. 163-200.
2. Esther Benbassa, *Itinéraires sépharades : complexité et diversité des identités*, Paris, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2010, p. 9.
3. Les ports toscans accusaient la concurrence des produits anglais et flamands, principalement dans le secteur des textiles : cela avait produit une situation de crise chronique, à la fois sur le plan économique et démographique. Lionel Levy signale qu’à cause de la diminution du commerce et de la diffusion de disette et épidémies la population de Livourne était tombée à 700 habitants, lorsque celle de Pise était passée de 22 000 à 7 000 habitants. Cf. Lionel Levy, *La Nation juive portugaise. Amsterdam, Livourne, Tunis. 1591-1951*, Paris, L’Harmattan, 1999, p. 26.
4. L’article 3 des Constitutions de Ferdinand I^{er} déclarait : « Nous désirons en outre que durant la période mentionnée il n’y ait ni inquisition, ni persécution, dénonciation ou accusation contre vous ou vos familles, même si dans le passé elles avaient vécu, hors de nos États, à la manière des chrétiens, ou sous le nom de Chrétiens ». L’allusion aux juifs portugais ne laisse aucun doute ici.
5. Parmi lesquels on peut citer la liberté de mouvement la plus totale (art. 1), le permis d’exercer le métier de médecins auprès des chrétiens (art. 18), le droit aux enfants de s’inscrire aux universités et d’y obtenir les diplômes (art. 19), la liberté de laisser les biens en héritage à toute personne choisie (art. 21) le permis de vendre et d’acquérir des biens immeubles (art. 29), le permis de posséder et de porter des armes pour se défendre (art. 30) et la possibilité d’embaucher du personnel chrétien, même pour les travaux domestiques (art. 62).
6. Il faut quand même préciser que les politiques des grands-ducs de Toscane furent inspirées surtout par des questions économiques (ouvrir la voie aux riches marchés de l’Orient et de l’Amérique) et que sous l’Ancien Régime la situation des Juifs en Toscane demeurait très hétérogène : à Florence les Juifs vivaient dans un ghetto, tandis que dans d’autres villes comme Lucca ils ne pouvaient séjourner que pour des périodes limitées. Cf. Lucia Frattarelli Fischer, “Stereotipi, ruolo economico ed insediamento degli ebrei nelle fonti statali ed ecclesiastiche del Granducato di Toscana (secoli XVII-XVIII)”, in *Percorsi di storia ebraica - Atti del convegno internazionale Cividale Friuli-Gorizia, 7/9 settembre 2004*, (a cura di Pier Cesare Ioly Zorattini), Udine, Forum, 2005, p. 48.
7. Carlotta Ferrara degli Uberti, “The ‘Jewish Nation’ of Livorno: A Port Jewry on the Road to Emancipation”, *Jewish Culture and History* 7, n° 1-2, 2004, : 157-70 ; Renzo Toaff, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa*, Firenze, Olschki, 1990 ; Lucia Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal ghetto: ebrei a Pisa e Livorno*, Torino, Zamorani, 2009 ; Bernard Dov Cooperman, “Trade and Settlement: The Establishment and Early Development of the Jewish Communities in Leghorn and Pisa, 1591-1626”, thèse de doctorat, Harvard University, 1976.
8. Lucia Frattarelli Fischer, “Reti locali e reti internazionali degli ebrei di Livorno nel Seicento”, *EUI Working Papers*, European University Institute, Fiesole, Firenze, 2002.
9. Toaff, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa*, op. cit., p. 125.

10. Élaboration propre sur la base des chiffres donnés par Renzo Toaff, *op. cit.* ; Lucia Fischer Frattarelli, “Reti locali e reti internazionali degli ebrei di Livorno nel Seicento”, *op. cit.*, p. 93-116.
11. Francesca Trivellato, “The Port Jews of Livorno and their Global Networks of Trade in the Early Modern Period”, in David Cesarani e Gemma Romain, *Jews and Port Cities, 1590-1990: Commerce, Community and Cosmopolitanism*, Londres et Portland, OR: Vallentine Mitchell, 2006, p. 34-35
12. Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal ghetto*, *op. cit.*, p. 177.
13. Gabriele Bedarida, “Tradizioni folcloriche sefardite a Livorno”, Guido Nathan Zazzu, *E andammo dove il vento ci spinse: la cacciata degli Ebrei dalla Spagna*, Genova, Marietti, 1992, p. 81-82.
14. Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal ghetto*, *op. cit.*, p. 184.
15. Renzo Toaff, *op. cit.*, p. 172-182
16. Cristina Galasso, *Alle origini di una comunità: ebrei ed ebrei a Livorno nel Seicento*, Firenze, Olschki, 2002, p. 20.
17. Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal ghetto* *op. cit.*, p. 184.
18. Galasso, *op. cit.*, p. 20.
19. Paul Balta, Catherine Dana et Régine Dhoquois-Cohen (dir.), *La Méditerranée des Juifs. Exodes et enracinements*, Paris, L’Harmattan, 2012, p. 155.
20. Trivellato, *op. cit.*, p. 39.
21. Galasso, *op. cit.*, p. 12.
22. Bedarida, *op. cit.*, p. 81.
23. Orthographe de l’époque.
24. *Ibid.*, p. 99 :
25. Henry Mechoulan, « 1492 dans la mémoire des Séfarades d’Amsterdam », Collectif, *Mémoire et fidélité séfarades 1492-1992*, actes du colloque « 1492-1992 : Cinquième centenaire de l’expulsion des Juifs d’Espagne », 23-24 novembre 1992, Université de Rennes, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1993.
26. Levy, *op. cit.*, p. 127.
27. Gabriele Bedarida, “Il giudeo-livornese (bagitto)”, actes du colloque *Il Giudeo-Spagnolo (Ladino): cultura e tradizione sefardita tra presente, passato e futuro*, Livorno, 6-7 novembre (Livorno, Salomone Belforte & C., 2007), p. 79.
28. *Ibid.* p. 79-80.
29. Levy, *op. cit.*, p. 127.
30. Mechoulan, *op. cit.*, p. 122.
31. Galasso, *op. cit.*, p. 18-19.
32. Mordechai Arbelle, “Leghorn: Center of immigration of the Sephardic Jews to America, 17th Century”, *Los Muestras. The Sephardic Voice*, n° 36, 1999, p. 1-5 ; Harvey Goldberg, “Family and Community in Sephardic North Africa: Historical and Anthropological Perspectives”, in David Charles Kraemer, *The Jewish Family. Metaphor and Memory*, Oxford, 1989, p. 133-151.
33. Itshaq Avrahami, « La contribution des sources internes, hébraïques, judéo-arabes et arabes à l’histoire des Juifs Livournais à Tunis », *La Rassegna Mensile di Israel* 50, n° 9/12, 1984, p. 725-741., p. 730, repris dans Levy, *op. cit.*, p. 177.
34. *Mémoire et fidélité séfarades*, *op. cit.*, p. 131.
35. Elia Boccara, *In fuga dall’inquisizione. Ebrei portoghesi a Tunisi: due famiglie, quattro secoli di storia*, Firenze, Giuntina, 2011.
36. Levy, *op. cit.*, p. 222-223.
37. Avrahami, *op. cit.*, p. 726.
38. “Nos abaxos firmados en nombre de toda la nation ebrea liornese en Tunez unanimemente en la melor forma... se puede hazer declaramos y nombramos per nuestro procurador Jeneral y especial adlittes alo senor Semuel de Medina mercadel ebreo de Livorno y le damos poder de chasir otros procuradores ... pleitear y persievir en quala sequiera fuera y Suisio todas las

causas... a nuestra nation y en fee del poder que le damos avemos firmado la prezen [...] nuestras propias manos” (CADN, *Tunisie*, carton 422, document du 30 août 1685).

39. Levy, *op. cit.*, p. 343-352.

40. André Aciman, « Alexandrie-Paris-New York : La mémoire inassouvie », in Hélène Trigano et Shmuel Trigano, Paris, In Press, 2000.

41. Elia Boccara, *La saga des séfarades portugais. Tunis : un havre pour les familles fuyant l'inquisition*, Paris, Tchou, 2012.

42. Sur la question il existe un débat entre les historiens qui affirment que la langue italienne remplaça l'espagnol à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, comme L. Levy, et ceux qui font remonter ce phénomène au milieu du XVIII^e siècle, comme Filippo Petrucci. Cf. Filippo Petrucci, “Una comunità nella comunità: gli ebrei italiani a Tunisi”, *Altreitalia*, n° de janvier-décembre 2008, p. 182.

43. Levy, *op. cit.*, p. 136.

44. Boccara, *La saga des séfarades portugais, op. cit.*, p. 261.

45. Cf. l'entretien avec Giacomo Nunez, réalisé à Paris le 25 octobre 2014.

46. André Chouraqui, *La saga des Juifs en Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 1972.

47. . Richard Ayoun, *Les Juifs livournais en Afrique du Nord*, Milano, Rassegna Mensile di Israël, 1984, p. 688

48. Giacomo Nunez, *Nostalgia di un livornese di Tunisi: vivere e parlare bagito nella comunità portoghese di Tunisi*, Livorno, S. Belforte, 2013.

49. Les Cardoso et Morenao étaient parmi les familles le plus nanties de la communauté livournaise de Tunis. Entretien avec Elia Boccara, réalisé à Milan le 27 décembre 2013.

50. Boccara, *La saga des séfarades portugais, op. cit.*, p. 468.

51. Citation de Renata Fuks-Mansfeld, transcrite en Levy, *op. cit.*, p. 29.

52. *Ibid.* p. 30.

53. Phrase d'Attilio Milano citée par Lionel Levy, *Ibid.*, p. 216.

54. Le système des Capitulations réglait jusqu'au XIX^e siècle le statut juridique des Européens dans les pays musulmans. La Capitulation, octroyée pour la première fois à François Ier par Soliman le magnifique en 1534 et ensuite appliqué à fur et à mesure aux autres nations européennes, consistait en une série de privilèges, notamment : 1) Les sujets du roi européen acquittaient les taxes selon les coutumes ordinaires d'entrée (droit d'entrée limité à 5 %). 2) Les sujets étaient placés sous la protection juridictionnelle de leur consul respectif. De ce point de vue, l'appellation de « Livournais » rappelait non seulement l'origine géographique ou le lien culturel avec l'Europe, mais surtout une condition juridique privilégiée que tout le monde était appelé à reconnaître. D'ailleurs, le fait que les Livournais étaient parfois indiqués dans les sources de l'époque aussi comme « Juifs francs » témoigne la prise de conscience des autorités locales de ce lien entre l'appartenance au monde européen et leur statut d'affranchis. Ayoun, *Les Juifs livournais en Afrique du Nord*, 663.

55. « *La vie de tous les jours des livournais de Tunis* ». Témoignage de Giacomo Nunez conservé sur le site Harissa : <http://www.harissa.com/news/article/la-vie-de-tous-les-jours-des-livournais-de-tunis-par-giacomo-nunez>.

56. Un rapport qui d'ailleurs fut à double sens, comme rappelé par Esther Benbassa : « Adeptes de la philosophie, de l'apprentissage des sciences, de l'éducation à la fois profane et religieuse, ils furent érigés en modèles par les penseurs des Lumières en Europe, qui voyaient en eux de possibles futurs citoyens, parce que d'une religiosité adaptable, à l'ère des grands bouleversements balayant cette partie du monde à partir du XVIII^e siècle », cf. Benbassa, *op. cit.*, p. 8.

57. « En 1772, le Grand Rabbin de Livourne, Joseph Azoulai (sur le conseil de qui Napoléon I^{er} convoqua le Grand Sanhédrin) se trouvait de passage à Tunis. Il y “constatait avec joie que plus de 300 rabbins et savants juifs y vivaient” et il eut l'occasion d'intervenir efficacement dans une

grande cause : des juifs livournais étaient accusés d'appartenir à la franc-maçonnerie par le caïd Salomon Nataf, qui pensait ainsi obtenir du Bey pour eux la peine de mort. Azoulai défendit ses compatriotes avec chaleur ; il put sauver leurs têtes, mais néanmoins ils furent jetés en prison, d'où ils ne sortirent qu'en prodiguant l'argent », cf. *Grana et Twansa*, article paru sur « Paix et Droit », le 1^{er} avril 1931.

58. François Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, L'Herne, 2016.

59. Tirtsah Levie-Bernfeld, « Les Sépharades des Balkans à Amsterdam au début de l'époque moderne. Confrontation entre l'Orient et l'Occident », in Benbassa, *op. cit.*, p. 33. Un phénomène similaire a été décrit pour Livourne par Matthias B. Lehmann, "A Livornese 'Port Jew' and the Sephardim of the Ottoman Empire", *Jewish Social Studies* n° 11 (2), hiver 2005, p. 51-76.

60. Très intéressantes à ces propos les impressions de Gregorio Leti, Juif italien qui visita en 1683 la Nation portugaise d'Amsterdam, écrivant ensuite : « La synagogue des Portugais semble être une demeure de nobles : ce sont des gens bien faits et presque tous bien éduqués, bien habillés, riches : ils ont fière allure ». Cité dans Elia Boccara, "La comunità ebraica portoghese di Tunisi (1710-1944)", in *Rassegna mensile di Israel*, LXVI, 2000, p. 44, note 52.

61. Pierre-Jean Le Foll-Luciani, *Les Juifs algériens dans la lutte anticoloniale : trajectoires dissidentes, 1934-1965*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.

62. Elias Canetti et Bernard Kreiss, *La langue sauvée : histoire d'une jeunesse, 1905-1921*, Paris, A. Michel, 2005.

RÉSUMÉS

Entre la fin du xv^e et le début du xvi^e siècle, les politiques de conversion forcée imposées par les rois catholiques engendrèrent une vague d'émigration juive à partir de la péninsule ibérique. La dispersion, l'installation dans de nouvelles villes et l'intégration dans de contextes inédits imposa à ces Juifs le défi de la conservation d'une identité hispano-portugaise, mais impliqua aussi sa renégociation. Les cas de Livourne et de Tunis, deux villes maritimes dont le profil fut modifié par l'arrivée des juifs ibériques, permettent d'aborder depuis une perspective comparative les enjeux culturels et sociaux liés à la transmission du passé au sein de la diaspora séfarade.

Entre el final del siglo XV y el principio del siglo XVI, las políticas de conversión forzada impuestas por los Reyes Católicos provocaron una ola de emigración judía desde la Península Ibérica. La dispersión, el asentamiento y la integración en contextos nuevos les planteaba a estos judíos el reto de mantener una identidad hispano-portuguesa, que implicaba volver a negociarla. Los casos de Livorno y Túnez, ciudades marítimas cuya conformación fue modificada por la llegada de los judíos peninsulares, permiten abordar desde una perspectiva comparatista, los desafíos culturales y sociales que representa la transmisión del pasado ibérico en el seno de la diáspora sefardí.

INDEX

Palabras claves : emigración, identidad, Judíos sefarditas, Livorno, Túnez

Mots-clés : Émigration, identité, Juifs séfarades, Livourne, Tunis

AUTEUR

MARTINO OPPIZI

IHTP (Institut d'Histoire du Temps Présent)