Sous la direction de
Jacques Ehrenfreund
et Jean-Philippe Schreiber

LES MARRANISMES

DE LA RELIGIOSITÉ CACHÉE À LA SOCIÉTÉ OUVERTE

Postface de Maurice Kriegel

Les marranismes

De la religiosité cachée à la société ouverte

Jacques Ehrenfreund et Jean-Philippe Schreiber (dir.)

DOI : 10.4000/books.demopolis.144
Éditeur : Demopolis
Année d'édition : 2014
Date de mise en ligne : 30 juin 2016
Collection : Quaero
ISBN électronique : 9782354571047

<http://books.openedition.org>

Édition imprimée

ISBN : 9782354570644
Nombre de pages : 344

Référence électronique

EHRENFREUND, Jacques (dir.) ; SCHREIBER, Jean-Philippe (dir.). *Les marranismes : De la religiosité cachée à la société ouverte*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Demopolis, 2014 (généré le 02 octobre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/demopolis/144>>. ISBN : 9782354571047. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.demopolis.144>.

© Demopolis, 2014
Conditions d'utilisation :
<http://www.openedition.org/6540>

LES MARRANISMES

DE LA RELIGIOSITÉ CACHÉE À LA SOCIÉTÉ OUVERTE

« QUAERO »

Collection dirigée par Jean-Christophe Tamisier

Hosham Dawod (dir.),

La constante « Tribu », variations arabo-musulmanes

Charles-Édouard Niveleau (dir.),

Vers une philosophie scientifique - Le programme de Brentano

Édition & couverture : Alexandra Delabie

© Éditions Demopolis, 2014

4, rue Scipion

75005 Paris

www.demopolis.fr

ISBN : 978-2-35457-064-4

Sous la direction de

JACQUES EHRENFREUND
et JEAN-PHILIPPE SCHREIBER

LES MARRANISMES

DE LA RELIGIOSITÉ CACHÉE À LA SOCIÉTÉ OUVERTE

Postface de Maurice Kriegel

*Cet ouvrage est publié avec le concours du projet
de recherche « La Religion de l'Autre » du Centre
interdisciplinaire d'étude des religions et de la
laïcité (CIERL) de l'université libre de Bruxelles*

Les contributeurs

PATRICK CABANEL est professeur d'histoire contemporaine à l'université de Toulouse-Le Mirail. Ancien directeur de la revue *Diasporas. Histoire et sociétés*, il est le conservateur du Musée du protestantisme de Ferrières (Tarn). Ses travaux portent sur la construction de la République laïque et de son école, l'histoire des minorités religieuses, les résistances à la Shoah. Derniers ouvrages publiés: *Histoire des Justes en France* (Armand Colin, 2012); *Histoire des protestants en France, XVI^e-XXI^e siècle* (Fayard, 2012).

JACQUES DÉOM est licencié en philosophie (université catholique de Louvain), licencié en orientalisme (université catholique de Louvain), et agrégé de l'enseignement secondaire supérieur. Il est actuellement chercheur à la Fondation de la mémoire contemporaine, rattachée au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'université libre de Bruxelles. Il achève un ouvrage sur l'immigration illégale en provenance de Belgique de réfugiés juifs en Palestine sous mandat britannique (1946-1947). Il a notamment publié *Qu'est-ce que l'antisémitisme? Quelques éléments de réponse* (Bruxelles, 2012).

JACQUES EHRENFREUND est professeur, titulaire de la chaire d'histoire des Juifs et du judaïsme à l'université de Lausanne. Il est directeur de l'Institut Religions Cultures

Modernité. Il s'intéresse à la question de la construction des groupes et des identités sociales à l'ère de la nationalisation des sociétés européennes, ainsi qu'au rôle rempli par les héritages religieux dans ce cadre. Il a notamment publié *Mémoire juive et nationalité allemande. Les juifs berlinois à la Belle Époque* (Paris, P. U.F., 2000).

THOMAS GERGELY, romaniste de formation, est professeur de l'université libre de Bruxelles et directeur de l'Institut d'études du judaïsme auprès de la même université, où il enseigne, ainsi qu'au département de philosophie, l'histoire et la culture juives. Ses travaux, livres et articles traitent de rhétorique, de stylistique, d'histoire juive, de philosophie religieuse et envisagent régulièrement les rapports du judaïsme avec le monde occidental chrétien.

FRÉDÉRIC GUGELOT est professeur d'histoire contemporaine à l'université de Reims, membre du CEIFR-EHESS et du CERHIC-Reims. Spécialiste d'histoire culturelle du religieux, des conversions, ainsi que des intellectuels et écrivains catholiques, il a notamment publié récemment *Catholicisme en tensions*, avec Céline Béraud et Isabelle Saint-Martin (Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012, p. 257-264); « Entre Athènes et Babylone. Les catholiques en quête de capitale, XIX^e et XX^e siècles » (Bruxelles, Paris, Port-au-Prince, Québec), dans Frédéric Gugelot, Cécile Vanderpelen-Diagre et Jean-Philippe Warren (dir.) (*Archives des sciences sociales des religions*, à paraître, mars 2014).

MAURICE KRIEGL est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Ses recherches portent en priorité sur l'histoire politique, sociale et intellectuelle du monde juif au Moyen-Âge et au début de l'époque moderne. Parmi ses dernières publications: le *Cahier de*

l'Herne « Scholem » (Éd. de l'Herne, 2009); « Nahmanides and Arnold of Villanova: on the early contacts between Christian millenarianism and Jewish messianism », dans *Jewish History* (vol. 26, 201).

MARTINE LEIBOVICI, maître de conférences HDR en philosophie politique à l'université Paris Diderot-Paris 7, y est membre du Laboratoire de changement social et politique. Elle a publié plusieurs ouvrages et articles sur l'œuvre d'Hannah Arendt, dont *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire* (Paris, Desclée de Brouwer, 1998), Emmanuel Levinas, Simone Weil, Walter Benjamin et Jacques Derrida. Ses recherches les plus récentes portent sur l'autobiographie comme vecteur de compréhension du monde dans des situations de transfuge, d'entre-deux ou d'être paria et ont donné lieu à l'ouvrage *Autobiographies de transfuges. Karl Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djebar* (Éd. Le Manuscrit, 2013).

NATALIA MUCHNIK, maître de conférences à l'EHESS, est historienne. Ses recherches portent sur les marranes, l'inquisition espagnole et la diaspora séfarade en Europe occidentale, qu'elle analyse, entre autres, dans *De paroles et de gestes. Constructions marranes en terre d'Inquisition* (Éd. de l'EHESS, 2014). Depuis 2008, elle mène une étude comparée et croisée de plusieurs diasporas des XVI^e-XVIII^e siècles: les séfarades, les morisques, les catholiques britanniques et les huguenots, sur lesquels elle a notamment publié « "S'attacher à des pierres comme à une religion locale..." La terre d'origine dans les diasporas des XVI^e-XVIII^e siècles » (*Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2011, p. 481-512).

HILDA NISSIMI est professeur d'histoire moderne à l'université de Bar Ilan (Israël) où elle dirige le département

d'histoire générale. Elle a notamment publié *The Crypto-Jewish mashhadis. The Shaping of Religious and Communal Identity in their Journey from Iran to New York* (Sussex Academic Press, 2007). Son intérêt pour la construction identitaire des communautés, en particulier la communauté juive Mashhadi, l'a conduit à ses recherches actuelles sur le rôle des musées dans la représentation et la structuration de l'identité. Son article le plus récent (« Heritage Centres in Israel: Depositories of a Lost Identity? ») va être publié dans le *Journal of Jewish Culture and History*.

GIOVANNI RICCI, ancien professeur d'histoire moderne à l'université de Ferrare, dont les recherches croisent l'histoire sociale et celle des mentalités, est l'auteur de *Bologna. Le città nella storia d'Italia* (Roma-Bari, Laterza, 1980); *Ravenna. Le città nella storia d'Italia* (Roma-Bari, Laterza, 1985); *Povertà, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo ed Età moderna* (Bologna, Il Mulino, 1996); *Il principe e la morte. Corpo, cuore, effigie nel Rinascimento* (Bologna, Il Mulino, 1998); *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna* (Bologna, Il Mulino, 2002); *I giovani, i morti. Sfide al Rinascimento* (Bologna, Il Mulino, 2007); *I turchi alle porte* (Bologna, Il Mulino, 2008); *Appello al Turco. I confini infranti del Rinascimento* (Roma, Viella, 2011).

JEAN-PHILIPPE SCHREIBER est directeur de recherches au Fonds national de la Recherche scientifique (Belgique) et professeur ordinaire à l'université libre de Bruxelles, où il a dirigé le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité. Parmi d'autres ouvrages, il a publié *Orientalisme et études juives à la fin du XIX^e siècle*, avec Philippe Pierret (Bruxelles, 2004) et assuré

la direction scientifique de *Théologies de la guerre* (avec Alain Dierkens, Bruxelles, 2006).

NORMAN SIMMS, né à Brooklyn (New York), s'est installé en Nouvelle-Zélande en 1970 et y a enseigné à l'université de Waikato jusqu'en 2011. Il est diplômé d'Alfred University (New York) et de la Washington University (Saint Louis), où il a obtenu son doctorat. Il est le fondateur et le rédacteur en chef de la revue interdisciplinaire *Mentalities/Mentalites* et a ces dernières années publié plusieurs ouvrages sur les marranes, les crypto-juifs ou l'Affaire Dreyfus.

PERRINE SIMON-NAHUM est directrice de recherches au CNRS et membre du Centre Raymond Aron de l'École des hautes études en sciences sociales (Paris). Elle enseigne à l'École normale supérieure et à l'Institut d'études politiques de Paris. Elle est directrice de collection aux Éd. Odile Jacob. Elle a notamment publié *La cité investie. La science du judaïsme français et la République* (Paris, Éd. du Cerf, 1992) ou *André Malraux : l'engagement politique au xx^e siècle* (Paris, Armand Colin, 2010).

ANITA WAINGORT-NOVINSKY, originaire de Pologne, naturalisée brésilienne, enseigne à l'université de São Paulo. Elle y dirige le *Laboratório de Estudos sobre a Intolerância et le Museu da Tolerância*. Elle est également professeur invité de diverses universités de par le monde – Brown University, Rutgers, Austin ou l'École des hautes études en sciences sociales. Elle a notamment publié *O Santo Ofício da Inquisição no Maranhão. A Inquirição de 1731* (Editora Universidade Estadual do maranhão, São Luiz, Maranhão, 2006).

MONIQUE WEIS est chercheur qualifié du Fonds national de la recherche scientifique et maître d'enseignement

à l'université libre de Bruxelles. Docteur en philosophie et lettres, elle s'est spécialisée dans l'étude des rapports entre politique et religion en Europe occidentale à l'époque moderne, s'intéressant aux littératures de combat, aux écrits d'opinion et à la réception du passé – plus particulièrement de la Renaissance et du xvi^e siècle – dans les arts et la littérature des xix^e et xx^e siècles. Monique Weis est directrice du Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité à l'université libre de Bruxelles.

Introduction

Les marranismes : de la religiosité cachée à la société ouverte

*Jacques Déom, Jacques Ehrenfreund
et Jean-Philippe Schreiber*

La conjonction, à la fin du Moyen-Âge, de l'achèvement du processus militaire de la Reconquista et de l'affirmation moderne de l'unité politique, religieuse et linguistique de l'Espagne sous les souverains catholiques a, comme on le sait, entraîné l'abolition du système de relative tolérance qui avait jusque-là prévalu. Les minorités religieuses – juive et musulmane – de la péninsule furent sommées d'opter pour la conversion ou l'exil. Les relaps – judaïsants ou islamisants – relevèrent désormais des tribunaux de l'Inquisition. Le processus s'étendit de l'Europe (Espagne, 1492 ; Portugal, 1496 ; Navarre, 1498) aux possessions coloniales du Nouveau Monde. Nombre de Juifs prendront dès lors le chemin de l'exil, vers le Maghreb et l'Italie, l'Europe du Nord et l'Empire ottoman.

Ceux qui, restés dans le domaine catholique, entendirent maintenir leur judaïsme seront qualifiés de marranes. Ils développèrent dans la clandestinité, et sous le manteau d'une fidélité affichée à la religion dominante, une pratique religieuse de résistance. Des exemples prouvent que celle-ci a pu se perpétuer quelquefois jusqu'au ^{xx}e siècle – parfois à l'insu de ses principaux acteurs. Amputés par la force

de la dynamique qui anime une communauté œuvrant au grand jour, et notamment de l'accès au savoir talmudique et à son effectuation *halakhique*, ces marranes entretenaient des éléments importants de leur système de croyances, de leurs symboles et de leurs comportements antérieurs mais, au fil des générations, en perdirent souvent le sens originel ou le réinterprétèrent. D'où, à côté du maintien très reconnaissable de maints aspects de la pratique juive classique, des syncrétismes souvent non conscients, des créations inattendues, des tabous impénétrables... mais d'autant plus farouchement transmis de génération en génération.

Les archives de l'Inquisition permettent un regard précis sur ce revers de la conversion forcée. La présence dans une Espagne régie par les statuts de *pureté de sang* de ces « nouveaux-chrétiens », toujours plus ou moins suspectés de judaïser, toujours traqués par les autorités ecclésiastiques, constitue un facteur aujourd'hui reconnu comme essentiel de la créativité culturelle singulière du *Siglo de Oro*. Ce marranisme se recomposera en Europe et en Asie mineure, certes, mais aussi au gré de la colonisation, au Brésil notamment, où les nouveaux-chrétiens d'origine ibérique et surtout portugaise seront nombreux parmi les colons, et pour certains judaïseront à la faveur de l'absence de tribunaux d'Inquisition.¹

Par ailleurs, lorsqu'ils auront l'occasion de quitter les frontières de l'Empire espagnol – ou portugais –, ceux qui étaient demeurés fidèles à une forme particulière de judaïsme pourront retrouver le sein d'un judaïsme vivant. Mais, comme le montre l'exemple d'Amsterdam, le retour ne peut qu'être marqué par l'expérience de la duplicité à

1. N. Wachtel, *La Foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001.

laquelle on s'arrache : il est toujours difficile de renoncer à une identité enrichie bon gré mal gré du passage par l'altérité. D'où, chez les plus conscients, des drames comme celui d'Uriel da Costa – fils d'un chrétien fervent et d'une marrane judaïsant en secret, lui-même converti au judaïsme à la suite de sa rencontre avec le texte de la Torah, mais désillusionné par le judaïsme rabbinique amstellodamois qu'il a rejoint –, double victime d'un *herem* (anathème), et qui finira par mettre fin à ses jours. D'où aussi des ruptures conceptuellement élaborées, comme on le voit chez Spinoza. Et, chez tous, un traumatisme collectif généré par le sentiment d'infidélité qui, en ruinant l'appartenance naïve au groupe, inaugure une disponibilité d'esprit et des perplexités identitaires proprement modernes¹.

Le monde juif connaît à partir du XVII^e siècle des transformations fondamentales qui, puisant à l'expérience marrane, seront à l'origine de phénomènes déterminants pour le développement de formes nouvelles de créativité religieuse. La vague d'enthousiasme messianique qui se développe vers 1650 autour des personnalités de Sabbataï Zvi et de son prophète Nathan de Gaza se diffuse rapidement, de son épiscentre dans l'Empire ottoman à l'ensemble de la diaspora, et touche indifféremment tous les milieux sociaux. Elle réactive l'imagerie eschatologique et messianique traditionnelle héritée de la tradition rabbinique à la faveur d'une lecture mystique profondément gnostique, marquée par le système kabbalistique élaboré au siècle précédent².

L'effervescence ainsi libérée implique de soi une interrogation sur le statut et les modalités de la praxis religieuse

1. Y. Yovel, *L'aventure marrane. Judaïsme et modernité*, Paris, Le Seuil, 2011.

2. G. Scholem, *Sabbataï Tsevi. Le Messie mystique 1626-1676*, Paris, Verdier, 1983.

dans *le monde qui vient*, un sens euphorique de la liberté et donc une instabilité de principe de l'application de la loi religieuse (*halakha*). La conversion du Messie à l'islam, finalement imposée par les autorités ottomanes, constitue le tournant décisif du mouvement (1666). Loin d'être vue à l'intérieur comme une trahison ou une faiblesse coupable, elle fera l'objet d'une herméneutique sophistiquée la transformant en geste métaphysique héroïque à portée cosmique, le passage à la religion de l'Autre étant censé permettre l'achèvement du processus de (ré) unification de Dieu – du monde – par la destruction de l'Autre Côté, le mal incarné en l'occurrence par l'islam, soit, par équivalence, l'accomplissement de la judéité par sa négation – dans ses formes héritées.

L'épreuve ayant fait le départ entre les *vrais fidèles* et les *incroyants*, ce paradoxe va travailler dès lors dialectiquement l'histoire de ce qui prend figure de mouvement hérétique distinct et plus ou moins clandestin au sein du monde juif. Un dynamisme sans frein, caractérisé dans un premier temps par un antinomisme clairement professé, renverse les valeurs les mieux reçues du judaïsme *halakhique* : certains sectaires iront jusqu'à proclamer que le commandement religieux (*mitsva*) advient par sa transgression (*avera*). La conversion formelle, à l'exemple de celle qu'a pratiquée le Messie apostat, est la conclusion qui s'impose pour les plus convaincus. Ainsi, c'est sous la pression de facteurs idéologiques strictement endogènes que le cœur de l'orthodoxie peut engendrer un nihilisme mystique se traduisant par son auto-suppression : le marranisme devient vocation eschatologique. Le déchirement librement consenti de la conscience, l'hypocrisie délibérée, sont vécus comme modalité de la liberté longtemps promise à la *fin des temps*.

Cet éclatement de l'adhésion naïve à la religion traditionnelle, joint à l'insertion plus ou moins plénière dans une religion étrangère, ouvrent ceux qui les vivent à la complexité et à la pluralité qui marque la modernité naissante. Ce dont témoignera l'évolution par la suite des deux branches du mouvement sabbatéen : les *Dönme* (convertis) en terre ottomane, les frankistes – disciples de Jacob Frank – en milieu chrétien, comme l'a montré l'œuvre de Gershom Sholem, concernant tant le sabbatisme que le frankisme¹. On a ainsi relevé des traces de leur active présence jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Progressivement assagis après une phase de libertinisme avancé, les uns comme les autres évolueront à l'époque contemporaine dans le sens d'un rapprochement avec les idées libérales, sinon libertaires, quelquefois révolutionnaires du monde contemporain, juif et non juif. Au fil de traditions familiales jalousement gardées, ils feront paradoxalement leurs les objectifs des Lumières et de leur pendant juif, la *Haskala*.

C'est sans doute le judaïsme allemand du XIX^e siècle qui a le mieux incarné cette volonté de prendre une forme au diapason de son environnement, et donc relu le judaïsme à cette fin. Ce qui prend sa source dans le marranisme, l'hérésie sabbatéenne et la tension entre affirmation de soi et culture environnante doit donc être tenu pour l'un des facteurs essentiels d'explication tant de la complexité de la conscience juive moderne que du rôle joué par les juifs dans les réalités du monde né de la Révolution française. En tant que tel, le marranisme constitue l'un des paramètres de la compréhension, notamment, de phénomènes

1. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1968.

comme l'assimilation ou les divers efforts de reformulation de la religion juive en contexte moderne. Globalement, le lien paradoxal et fort entretenu par les protagonistes de cette dualité religieuse que fut le marranisme a signifié un dialogue avec la culture chrétienne qui est pour beaucoup dans certaines formes de recomposition de l'identité juive et un rapport au christianisme qui va largement au-delà de la polémique religieuse traditionnelle. Le présent ouvrage interroge ainsi plusieurs formes de marranisme littéraire, en particulier chez Proust et Suarès, sans pour autant considérer le marranisme comme une forme de survivance identitaire choisie.

Au cœur de l'altérité et de la dualité religieuses

Le marranisme, dans lequel Daniel Lindenberg¹ voit la matrice de toutes les figures possibles du juif moderne, c'est donc à la fois un ensemble de croyances et de pratiques hétérodoxes ou à la frontière de deux mondes religieux, un rapport au monde – la « condition marrane » comme réinvention identitaire – et enfin une fonction sociale – les marranes furent des passeurs de frontières, culturelles et religieuses. C'est une histoire théologico-politique aussi, où le sacré et le profane s'entremêlent. C'est un refus du reniement, et une profonde transformation, sociale, religieuse et identitaire. C'est un trait culturel certes incarné dans les mutations forcées du judaïsme, mais transposable dans d'autres aires culturelles, né ici et là dans la tension entre confessionnalisation et pluralisation des sociétés européennes puis s'épanouissant dans la modernité.

1. D. Lindenberg, *Figures d'Israël : l'identité juive entre marranisme et sionisme (1648-1998)*, Paris, Hachette, 1997, p. 10.

Le constat dressé ci-dessus s'inscrit en réalité dans une réflexion globale sur la conversion, religieuse et identitaire. Celle-ci eut un revers, illustré par les apostasies non sincères et leurs diverses variantes. Car, partant du modèle juif évoqué ci-dessus, l'on retrouve en effet dans les aires civilisationnelles des trois grandes religions du Livre le phénomène que nous qualifions de « marranisme religieux », à savoir des familles ou des communautés qui manifestaient en apparence la foi de leurs contemporains mais qui en réalité judaïsaient, christianisaient ou islamisaient en secret. Ce phénomène a existé dans le monde chrétien, avec le marranisme proprement dit – à savoir des crypto-juifs en pays catholiques – mais aussi avec les phénomènes liés au devenir de catholiques en terre protestante – comme aux Provinces-Unies – ou des îlots réformés en terre catholique romaine... Enfin, on lui connaît des incarnations également dans le monde islamique, avec certains chrétiens orientaux, en particulier sous les Almohades, en Afrique du Nord et en Espagne (XII^e-XIII^e siècles) – jusque dans l'Empire ottoman, avec l'avatar du frankisme et du sabbataïsme que furent les Dönmeh d'origine juive.

Cela a induit des pratiques sociales et religieuses particulières – hétéropraxies, réinventions, survivances, solidarités, réseaux... –, des emprunts, des syncrétismes, des combinaisons religieuses, une culture du secret et de la dissimulation, des jeux de simulation, de faux-semblant, une religion de l'intimité, de la ruse et du camouflage privilégiant les rôles féminins dans la perpétuation des formes – de mère en fille, comme le montrent les archives de l'Inquisition –, des appartenances fluides, la naissance de sectes ou d'hérésies et, surtout, une remarquable aptitude à

passer des rites et pratiques d'une religion à l'autre, et donc d'un corpus doctrinal à l'autre.

On touche là aux frontières entre deux mondes religieux, à leur intersection au sens mathématique – à la fois partie de l'un et partie de l'autre. Car le marranisme a produit des religions – ou des formes de religion – réinventées, souvent appauvries et altérées, mais originales aussi, hybrides, relativistes voire transgressives et forcément œcuméniques, tolérantes sur le plan de l'observance des prescriptions et des dogmes – accommodantes, dirait-on aujourd'hui. Il s'est caractérisé par des frontières religieuses poreuses, brouillées; il a reformulé une religion dissociée entre l'apparence et l'intériorité, le public et le privé, le social (le monde des hommes) et le familial (le monde des femmes), entre un Israël spirituel et une Babylone métaphorique.

Dès lors que se déploie un essai de synthèse, certes hérétique au regard des deux religions, parce que ni authentiquement chrétien, ni véritablement juif, apparaît un ensemble de développements religieux, riche de nombre de variantes, où certains ont vu une forme de « théologie marrane » ou « théologie *converso* »¹. Ainsi, un Uriel da Costa pratiquait, dès avant sa fuite du Portugal pour Amsterdam, une religion juive marranisée truffée d'éléments non bibliques², tandis que se développait une littérature religieuse de l'entre-deux, gorgée de références eschatologiques – les allusions sont nombreuses à une attente rédemptrice des temps prophétisés, une délivrance,

1. N. Wachtel, « Théologies marranes », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 1/2007, 62^e année, pp. 69-100 ; Richard H. Popkin, *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, Leyde, E. J. Brill, 1987 ; Br. Rosentock, *New Men: Conversos, Christian Theology and Society in Fifteenth Century Castile*, Londres, University of London, 2002.

2. Isr. S. Révah, « La religion d'Uriel da Costa, marrane de Porto, d'après des documents inédits », dans Id. (éd.), *Des marranes à Spinoza*, Paris, Vrin, 1995, pp. 77-108.

une « consolation » des maux vécus, d'où le succès des discours messianiques produits par des marranes¹.

Ainsi, le système théologique d'Isaac la Peyrère accordait-il aux nouveaux-chrétiens un rôle central en tant qu'agents providentiels des temps messianiques, où s'accomplirait un salut final commun par la fusion des deux religions². En même temps s'élaboraient de curieuses contiguïtés syncrétiques, comme la dévotion commune entre les « deux mères de Dieu », Marie et Esther – Esther, l'archétype de la condition marrane, l'« héroïne pour laquelle les marranes ont toujours manifesté une dilection et une dévotion caractéristiques, puisqu'ils retrouvaient l'écho de leurs propres tribulations dans l'histoire de celle qui, selon le récit biblique, “n'avait pas fait connaître son peuple ni son origine” (Est. 2,10), pouvait être exaltée à l'égal de la Vierge, et que Moïse, plus ou moins assimilé à Jésus en même temps qu'il remplaçait celui-ci à titre de figure centrale de la religion marranique, était du coup tenu, au fond assez “logiquement”, pour le fils de la reine de Perse »³.

Les modalités du marranisme

L'objectif du présent ouvrage est d'examiner ces différentes modalités du marranisme, comme fait social et religieux, comme *survivance*, tout autant que de mener une réflexion sur l'application du concept de marranisme à d'autres domaines historiques et contextuels que ceux dans lesquels il est né – alors que certains ne le conçoivent qu'adaptable au domaine du judaïsme. Il suppose de

1. S. Usque, *Consolaçam á s tribulaçoens de Israel*, Coïmbre, França Amado, 1901-1908.

2. N. Wachtel « Théologies marranes », *art. cit.*

3. M. Kriegel, « Le marranisme », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2/2002, 57^e année, p. 326.

comparer les pratiques du secret qu'il a suscitées, les facultés de conservation mais aussi de trahison sociale engendrées, les rapports de domination qu'il a induits ou subis, la dialectique à laquelle il s'est confronté, entre pureté et impureté. Pour construire cette comparaison, il faut notamment déterminer avec rigueur le type de contrainte qui détermine le marranisme, entendu comme *résilience* consciente au-delà de la conversion plus ou moins acceptée, et le différencier d'une pure et simple rémanence de comportements hérités de la religion antérieure – au risque, sinon, de voir le concept se diluer. Peut-on, en effet, considérer comme relevant du marranisme et non simplement du syncrétisme le maintien de tel aspect de la religion aztèque dans le christianisme mexicain, ou de traits du paganisme slave au sein de l'orthodoxie russe ?

Car la clandestinité peut évidemment donner lieu à des phénomènes qui rappellent le marranisme. S'agissant de l'islam par exemple, il faut apprécier dans cette perspective la compréhension du phénomène, extrêmement complexe, des sectes, avec toutes les précautions que suppose l'emploi de ce terme. Le monde musulman a englobé des minorités ethnico-religieuses et les a enkystées dans la mesure où elles relevaient de la catégorie, établie par la *sharia*, des peuples du Livre. Il a par ailleurs amené à des conversions plus ou moins spontanées. On ne peut exclure que divers aspects dénoncés comme hérétiques par l'orthodoxie sunnite, caractérisant tant la théologie que la pratique sociale des sectes et autres mouvements mystiques soient à expliquer, au-delà de virtualités propres à l'orthodoxie islamique, par une résistance ethnico-religieuse trouvant son substrat dans les religions supplantées – christianisme, zoroastrisme, hindouisme, bouddhisme, chamanisme. Il semble

clair par exemple que le soufisme, toujours mal vu, sinon persécuté par l'orthodoxie sunnite, doit certains de ses caractères – et certainement dans ses modalités crypto-zoroastriennes – aux religions iranienne et indienne dans le champ historique desquelles il naît.

Il convient évidemment d'évaluer la part de cette explication par le maintien du passé relativement à celle qui implique créativité et nouveauté. Ainsi, le type de contrainte exercé sur une population pour que l'on soit fondé à parler de son marranisme doit-il être discuté : est-il le fait de la puissance publique et/ou d'une hiérarchie cléricale, de l'intérêt socio-économique, du conformisme culturel – l'un n'excluant pas l'autre... ? Faute de construire la notion, on s'expose à la voir utiliser de manière quasi métaphorique... Cet ouvrage questionne donc la frontière entre ce que nous qualifions de marranisme religieux et les phénomènes de syncrétisme, universellement connus des historiens des religions. Il s'interroge aussi quant à savoir si l'on ne peut parler de marranisme *stricto sensu* que consécutivement à une contrainte, au-delà de la conversion forcée. En effet, la situation que désigne le terme répond selon nous à l'ambivalence née du choix opéré par des individus qui ont pris le parti, pour des motifs divers, d'accepter et donc d'intérioriser une partie de cette contrainte. Se situant là aux sources de la multiplicité des identités caractéristique de la modernité, on postulera que ce que nous nommons ici marranisme religieux ne peut être que moderne, par nature.

Un modèle transposable ?

Considérant que le marranisme juif – largement questionné, quant à lui, par une abondante littérature – peut

servir de matrice à notre interrogation comparative, cette comparaison n'a de sens que si l'on s'entend sur la définition suivante du marranisme : à savoir qu'il s'agit là *du nœud d'une pluralité culturelle où celui qui a été contraint de renier sa religion d'origine accepte d'entrer en dialogue avec la religion qui lui est imposée, et la conjugue de manière créative avec son appartenance première, construisant par là un modèle original caractéristique des recompositions du religieux de la société moderne.*

Nombre de questions émergent de ce postulat : elles sont discutées par les auteurs qui ont contribué à cette enquête collective. Questions méthodologiques, d'abord : le concept de marranisme s'applique-t-il à d'autres sociétés que celles enculturées dans le monothéisme ? Quelle comparaison est-elle possible entre les modes de fonctionnement souterrains des communautés marranes – solidarités transnationales, réseaux... ? Quels furent ensuite les effets religieux du marranisme ? Cette question suppose d'analyser le rôle des convertis comme réformateurs ou modernisateurs religieux, voire comme promoteurs de formes diverses d'hétéropraxie ou d'hétérodoxie. Le marranisme induit un appauvrissement du corpus et des pratiques religieuses, et donc des réélaborations et des réinventions, qui ont également retenu l'attention des auteurs.

En quoi, aussi, le marranisme religieux s'interprète-t-il peut-être de manière privilégiée par rapport à la lente émergence, à partir du ^{xvi}e siècle, de l'État moderne, unificateur, centralisateur, obsédé par une volonté de coloration uniforme de la sphère publique ? Trouve-t-on là l'une des racines de la séparation des sphères que l'on connaîtra dans nos sociétés contemporaines, où la gestion d'un espace privé du religieux permet, parfois par la ruse et le contournement,

l'expression d'un entre-deux ? Comment, enfin, interroger la face cachée, clandestine, d'une société ? Ce qui amène à questionner le secret comme fondement de l'intimité – for intérieur *versus* apparence – et comme fondement de la culture familiale et communautaire – le masque social, la duplicité atavique. Quels furent les codes culturels spécifiques aux communautés marranes – langage, codes, signes... ? Le marranisme apparaît-il comme un comportement consubstantiel à l'émergence d'une sphère privée ?

L'originalité de ce livre réside donc dans le comparatisme et la volonté d'examiner aussi la question pour des périodes plus tardives que celles auxquelles le marranisme est assigné généralement : il propose ainsi une objectivation des phénomènes rencontrés, lus au travers d'une grille comparative, tout autant qu'une réflexion d'ensemble sur le caractère opératoire de cette comparaison et de notre hypothèse de travail. Il ne peut pourtant échapper à deux déterminations : que le marranisme juif constitue une matrice fondamentale de la question qui nous occupe ici, et qu'il apparaît tout à la fois comme un phénomène intrinsèquement moderne.

Catastrophe sur le plan social et spirituel, l'expulsion de la péninsule ibérique fut en effet dans le même temps, on l'a dit, la clé de l'entrée des juifs dans l'ère moderne, ou l'équivalent juif de la sortie du Moyen-Âge que signifièrent la Renaissance et l'Humanisme. Le marranisme est dès lors terriblement moderne parce qu'il intériorise l'appartenance, la privatise, offrant à la mémoire un rôle religieux essentiel – Nathan Wachtel parle ainsi, dans un très beau livre, de la « foi du souvenir ».

Empruntant souvent davantage à la religion publique qu'à la religion secrète et privée, il a produit des interactions

originales, faisant de la question identitaire un enjeu central, mais repensé, retravaillé, et développant des tensions entre identité et changement – ou transformation –, un phénomène d'autant plus complexe à appréhender que l'identité elle-même n'est jamais figée, mais dynamique, mouvante. Le marranisme met ainsi en jeu aussi les tensions entre le nom, l'apparence, et l'assignation identitaire. Le marranisme est enfin une contre-histoire des oubliés de l'histoire, dont le secret ne produit pas de trace directe, ou si peu – des mémoires difficiles, blessées, occultées, enfouies, amputées, développant une culture de l'oralité, du code, de « l'astuce mnémotechnique »¹. Il se comprend dans les limbes de l'oubli, de l'exil ou du désert, géographique et métaphorique, dans la précarité du refuge, réel ou intérieur, personnel ou familial, et enfin dans les eaux troubles des territoires perdus.

Avec Jacques Revel, on peut voir trois registres de la condition marrane : le secret, d'abord, où sont contraintes de se réfugier des pratiques réprouvées et des dévotions parfois bricolées ; l'interpénétration de deux mondes, ensuite, celui de l'avant et celui de l'après de la conversion ; la mémoire, enfin, comme un impératif sans lequel aucune transmission n'est possible – une transmission incertaine de la tradition, certes, mais surtout une transmission de la mémoire elle-même. Comme l'écrit Jacques Revel, « la foi du souvenir ne renvoie, au fond, à rien d'autre qu'à elle-même parce qu'il lui revient d'assurer, à travers les générations, entre les membres dispersés d'une communauté dissimulée, une continuité imprescriptible alors même qu'elle est plus précaire »².

1. D. Lindenberg, *op. cit.*, p. 38.

2. J. Revel, « Une condition marrane ? » dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57^e année, n° 2-2002, p. 345.

Ces trois registres peuvent aussi se comprendre comme trois manières de concevoir la fidélité, et même une double fidélité : fidélité à la religion d'origine, mais aussi à l'expérience singulière tissée dans la clandestinité. Dans le célèbre propos de Jacques Derrida sur la figure du marrane (« Si l'on appelle marrane, par figure, quiconque reste fidèle à un secret qu'il n'a pas choisi, là-même où il habite chez l'habitant ou chez l'occupant... », écrit-il¹), le terme essentiel est ainsi, peut-être, celui de « fidélité » – une fidélité comme responsabilité, et comme choix, face à l'insécurité du secret, face à l'infidélité de la religion publique imposée, face à la conversion vue comme une imposture. Il fait inmanquablement songer à l'aventure tragique et emblématique de Judas dit le Fidèle, ce marrane évoqué par Spinoza, qui fut brûlé en 1644 à Valladolid et mourut sur le bûcher en chantant la gloire de son Dieu².

1. J. Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, pp. 139-140.

2. B. Spinoza, « Lettre 76 », dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 1291.

Le marranisme, les marranismes

Réflexions autour d'un concept passe-partout

Natalia Muchnik

« Aussi longtemps que le secret porte sur l'être, le faire et l'avoir d'un individu, sa signification sociologique reste l'isolement, l'opposition, l'individualisation égoïste [...] dès lors qu'un groupe, en tant que tel, prend le secret comme forme d'existence: le secret détermine désormais les relations réciproques de ceux qui le détiennent tous ensemble. »¹ En caractérisant le rapport spécifique de certains groupes au secret qui, loin d'être un état temporaire et contingent, devient une « forme d'existence », une sorte d'*habitus*, Georg Simmel établit la tension qui, selon nous, marque le marranisme. À la fois choix culturel individuel, qu'il soit profondément ancré dans le for intérieur ou limité à quelques rituels, et pratique collective distinguant un groupe, le crypto-judaïsme apparaît comme un fait social total. Sa performativité se déploie proportionnellement à la force de l'opposition qu'elle affronte et au danger vital qu'elle induit. Les terres ibériques soumises à l'Inquisition constituent à ce titre un cas paradigmatique².

1. G. Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Éd. Circé, 1991 [1908], p. 63.

2. Voir N. Muchnik, *De paroles et de gestes. Constructions marranes en terre d'Inquisition*, à paraître aux Éd. de l'EHESS en 2014.

Pourtant, le marranisme ou la « condition marrane », sorti de son cadre historique – le terme « crypto-judaïsme », synonyme et pourtant moins polémique, est d'ailleurs rarement employé –, est aujourd'hui une notion récurrente des sciences sociales. Il est devenu un concept passe-partout, employé pour un grand nombre de groupes religieux clandestins, comme métaphore d'une identité ambivalente ou annonçant, par la dissociation entre espaces privé et public, l'appartenance non culturelle à une communauté et une modernité politique. La question se pose, par conséquent, de la légitimité de cette transposition¹. D'une part, dans le champ du crypto-judaïsme, pour des régions où la répression est moindre comme le Sud-Ouest de la France, l'Angleterre ou les Pays-Bas méridionaux. De l'autre, chez d'autres populations qui vivent leur religion en secret, quel que soit le degré de coercition, tels les morisques dans l'Espagne inquisitoriale, les crypto-catholiques dans l'Angleterre anglicane des XVI^e et XVII^e siècles, ou encore les crypto-protestants en France après la révocation de l'édit de Nantes en 1685.

Nous verrons donc en quoi le marranisme doit selon nous être analysé comme un fait social total qui concerne l'ensemble des pratiques sociales, pour nous demander ensuite si la grille de lecture ibérique peut être appliquée à d'autres espaces du judaïsme afin d'examiner, pour finir, la pertinence du concept pour d'autres religions clandestines.

Le marranisme, un fait social total

Le cas ibérique, incluant les terres espagnoles et portugaises ainsi que leurs empires coloniaux, est exemplaire à

1. Nous nous centrons ici sur l'usage historique de la notion de marranisme pour les XVI^e-XVIII^e siècles, excluant par là même ses utilisations contemporaines, notamment dans le champ philosophique.

plus d'un titre. En premier lieu, les judéo-convers que sont d'ordinaire les crypto-judaïsants y sont soumis à une double stigmatisation. En tant que nouveaux-chrétiens, ils subissent l'opprobre d'une origine considérée comme impure selon les statuts de pureté de sang qui s'imposent dans les principales institutions à partir du xvi^e siècle¹. Ces statuts impliquent des impossibilités héréditaires : accéder à des charges civiles et ecclésiastiques, aux collèges majeurs des grandes universités, aux ordres militaires, etc. Cette macule va de pair avec une suspicion quant à leur vie culturelle, qui en fait les cibles de prédilection de l'activité inquisitoriale. Cette double stigmatisation, qui touche l'existence entière des judéo-convers, s'avère déterminante pour la constitution des marranes en communauté, au-delà des positions culturelles individuelles.

L'appartenance au groupe ne saurait en effet se définir en termes religieux ou, du moins, ne saurait s'y limiter. Car les crypto-judaïsants forment plus qu'un simple ensemble d'individus qui partagent une croyance : ils composent des unités sociales collectives, autrement dit des communautés imaginées qui se sont donné une histoire et un tissu social propres². Les marranes sont donc société, avec toute la diversité que cela implique ; on ne saurait en ce sens les homogénéiser, comme l'historiographie a longtemps tendu à le faire, comme des habitants des villes tournés quasi exclusivement vers le négoce ou la médecine – souvent par

1. J. Hernández Franco, *Cultura y limpieza de sangre en la España Moderna. Puritate sanguinis*, Murcie, Universidad de Murcia, 1996 et *Sangre limpia, sangre española. El debate de los estatutos de limpieza (siglos xv-xviii)*, Madrid, Cátedra, 2011 ; Alb. Sicroff, *Les controverses sur les statuts de pureté de sang en Espagne, du XV^e au XVII^e siècle*, Paris, Didier, 1960.

2. N. Muchnik, « Religion et mobilité sociale : l'ascension des marranes dans l'Espagne inquisitoriale (XVI^e-XVII^e siècles) », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 66 (2007), pp. 90-107 ; S. Santi et J. Derive (dir.), *La communauté. Fondements psychologiques et idéologiques d'une représentation identitaire*, Grenoble, CNRS-MSH Alpes, 2003 ; N. Wachtel, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, Le Seuil, 2001.

opposition aux morisques, ruraux versés dans l'artisanat et l'agriculture –, une bourgeoisie montante dont voudraient se défaire les élites traditionnelles par le biais du Saint-Office.

À certains égards, on pourrait avancer que l'individu peut s'inscrire dans le groupe marrane quel que soit son degré de crypto-judaïsme, au-delà de certaines pratiques-clefs dont le contenu est autant social que rituel. Il n'est du reste par rare, on le sait, que certains persistent dans l'entre-deux, qu'il soit religieux, entre foi juive et foi catholique, ou intellectuel, comme chez les hétérodoxes postulant des idées déistes¹. Le marrane est avant tout celui qui se perçoit et se présente comme tel. Il est certes rarement seul, s'insérant dans des réseaux clientélaires et des solidarités familiales. La réputation, le fait d'être « considéré, tenu et réputé [*«avido tenido y reputado»*] comme juif judaïsant » comme l'énoncent les témoins², est d'ailleurs centrale. L'acte de naissance du marrane implique précisément la relation à l'autre, qu'elle se fasse, pour les plus jeunes, dans le cadre d'une initiation par un parent ou, plus tard, à travers les déclarations de communion dans le judaïsme qui débute toute rencontre, tout rituel effectué collectivement. Cette reconnaissance mutuelle se manifeste dans une locution récurrente : « Se déclarer comme [*«declararse como»*] observant de la loi de Moïse » ou « comme judaïsant [*«judaizante»*]. »³

Reste que la religion marrane existe bien, au-delà du synchrétisme dont l'a taxée l'historiographie ou, plutôt, au sein de ce synchrétisme – qui ne se restreint pas à un mélange

1. N. Muchnik, *Une vie marrane. Les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du xvii^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2005.

2. Par exemple dans Madrid, Archivo Histórico Nacional [AHN], Section Inquisition [INQ], Livre 1121, sans foliotation [1636].

3. Par exemple dans AHN INQ, Livre 1129, ff° 288v. et 293r. [1661].

entre deux ensembles¹ –, monde de la frontière par excellence. Cette religion métisse, construction autonome, a établi ses propres référents, empruntés à plusieurs systèmes eux-mêmes variables selon le contexte spatio-temporel². Ainsi, dans l'Espagne péninsulaire, à la différence des cas portugais ou impériaux et des particularités régionales (les *chuetas* de Majorque par exemple), la religion marrane est chronologiquement marquée, entre le milieu du xvi^e et le xviii^e siècles. Elle se distingue du crypto-judaïsme espagnol des xv^e et xvi^e siècles, encore très proche du judaïsme médiéval, comme on l'observe dans des villages de la Manche tels que Alcazar de Consuegra ou Quintanar de la Orden³. Cette proximité est spécialement forte, bien entendu, dans les décennies qui suivent l'expulsion⁴. Le marranisme espagnol, tel qu'on l'entend, concerne des chrétiens à part entière et non plus des convertis ou enfants de convertis, et surtout ceux qui sont alors qualifiés de « Portugais » : les judéo-convers lusitaniens passés massivement dans la monarchie hispanique dès avant l'Union des deux Couronnes (1580-1640)⁵.

1. Ch. Stewart et R. Shaw, *Syncretism/Anti-syncretism. The politics of religious synthesis*, Londres-New York, Routledge, 1994, p. 1-26 ; Andr. Droogers, « Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem », dans Jerald Gort et alii (éds.), *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, Amsterdam-Grand Rapids, Rodopi-Eerdmans, 1989, pp. 7-25.

2. N. Muchnik, *Une vie marrane....*, op. cit., p. 114.

3. Ch. Amiel, « El criptojudáismo castellano en la Mancha a fines del siglo xvi », dans Ángel Alcalá (éd.), *Judíos, Sefarditas, Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 503-512 et « Les cent voix de Quintanar. Le modèle castillan du marranisme », *Revue de l'histoire des religions*, 218 (2001), pp. 195-208 et pp. 487-577.

4. H. Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jérusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985, 4 vols et *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelone, Riopiedras, 1983, ainsi que Carlos Carrete Parrondo et Carolina Fraile Conde, *Los judeoconversos de Almazán, 1501-1502: Origen familiar de los Laínez*, Salamanque, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.

5. R. Carrasco, « Inquisición y judaizantes portugueses en Toledo (segunda mitad del siglo xvi) », *Manuscripts*, X (1992), pp. 41-60 et « Preludio al 'Siglo de los portugueses'. La Inquisición de Cuenca y los judaizantes lusitanos en el siglo XVI », *Hispania*, XLVII (1987), pp. 503-559.

Le marranisme apparaît donc comme un phénomène temporellement et spatialement situé, créateur d'une histoire et d'une mémoire singulières, et comme non une simple survivance¹. La notion de « retour », appliquée à ceux qui se convertissent au judaïsme dans la diaspora ne nous semble pas davantage fondée ; comme l'attestent d'ailleurs les rituels auxquels les soumettent les congrégations juives, proches de ceux qu'accomplissent les néophytes sans lien familial antérieur avec le judaïsme. Comment définir ce marranisme ? À la fois comme une pratique socioreligieuse et une construction identitaire, dans laquelle l'individu prend sens au sein du groupe. Ce collectif, soudé par le secret, a multiplié les signes d'appartenance et les codes de langage (« aller » pour jeûner, « avoir les yeux ouverts » pour avoir été converti à la Loi de Moïse, etc.), véritables « signes du lien » (Erwin Goffman²) qui cimentent la communauté.

Cette forme d'unité, malgré la forte hétérogénéité interne, est renforcée par la concentration spatiale de ces populations, que l'on retrouve fréquemment dans les mêmes rues. La clandestinité y est performative, autant instrument d'identité, « acte légitime de foi » (Gershom Scholem³), que soubassement d'une société secrète transnationale, puisque les marranes se perçoivent comme membres d'un réseau structuré par les solidarités fami-

1. Voir R. Levine Melammed, *A Question of Identity. Iberian Conversos in Historical Perspective*, Oxford, Oxford University, 2004, pp. 15-50 ; D. M. Gitlitz, *Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews*, Alburquerque, University of Mexico, 2002 [1996].

2. Erw. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Éd. de Minuit, 1973, t. 2. *Les relations en public*, pp. 181-225.

3. Dans la discussion qui suit « L'hérésie marrane dans l'Europe catholique » d'Israël S. Révah, dans J. Le Goff (éd.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, X^e-XVIII^e siècle*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1968, pp. 338-339.

liales et élargi par la rumeur. L'écart entre l'être et le paraître, la dissimulation et la simulation, ont conduit à la sacralisation de l'espace privé, celui du foyer familial, et à la mise en avant des rituels alimentaires (et du jeûne) et, par là même, des femmes. Celles-ci tiennent lieu de prédicateurs domestiques et de gardiennes de mémoire, une prédominance cristallisée dans l'institutionnalisation d'une fonction cultuelle, celle de jeûneuse professionnelle¹.

La société marrane a par conséquent un rapport double au secret qui détermine sa nature duale : il garantit la sécurité des individus face au Saint-Office, et légitime l'existence même du groupe, fondant son identité collective – la nécessaire intériorité s'y voit à ce titre sublimée. Elle correspond bien aux sociétés secrètes analysées par Georg Simmel². La question se pose dès lors de la sortie du secret : peut-il y avoir marranisme lorsque la répression et le secret se réduisent ?

Le marranisme « hors sol » : les cas français, anglais et anversoïs

Trois cas de crypto-judaïsme en dehors de l'Espagne, dans des espaces où la répression est moins intense, nous apporteront une première réponse. Il s'agit, d'une part, des judéo-convers ibériques, souvent venus directement du Portugal, établis dans le Sud-Ouest de la France (Saint-Jean-de-Luz, Bayonne, Bordeaux...) dans la première moitié du xvi^e siècle, puis sur l'ensemble du littoral

1. N. Muchnik, « De la ville inquisitoriale à la ville de tolérance : identités féminines judaï-santes en Europe occidentale (XVII^e siècle) », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 113 (2006), pp. 29-42.

2. G. Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, op. cit.

atlantique (La Rochelle, Nantes, Rouen...) et, dans une moindre mesure, sur la côte méditerranéenne et à Paris. D'autre part, les foyers des Pays-Bas espagnols, essentiellement à Anvers, centre florissant du commerce européen au xvi^e siècle. Le déclin d'Anvers débute avec les troubles des années 1550 et pousse nombre de judéo-convers à rejoindre les Provinces-Unies¹. Quant aux crypto-judaïsants anglais, ils se concentrent principalement à Londres. Sous Elizabeth 1^{re}, ils sont entre vingt et trente, dont Rodrigo Lopes, médecin de la reine. Mais il faut attendre les années 1630 pour que se forme une communauté qui, en 1660, compte quelque trente-cinq chefs de famille et se réunit dans une maison de Creechurch Lane, servant de synagogue. Ils seraient plus de quatre cents en 1684².

En France comme aux Pays-Bas méridionaux, l'installation de ces groupes est révélée par des textes juridiques, les qualifiant de nouveaux-chrétiens, marchands portugais voire marranes, mais seulement exceptionnellement de juifs : en 1684 en Guyenne, l'année suivante à Toulouse, dans l'interdit du 16 décembre 1540 à Anvers, etc.³ Ainsi, en 1550, des lettres patentes autorisent un petit nombre

1. Isr. S. Révah, « Pour l'histoire des marranes à Anvers : recensements de la "Nation Portugaise" de 1571 à 1666 », *Revue des Études Juives*, 122 (1963), pp. 123-147.

2. D. S. Katz, *The Jews in the History of England, 1485-1850*, Oxford, Oxford University Press, 1994; C. Roth, *A History of the Jews in England*, Oxford, Clarendon Press, 1941; Edg. R. Samuel, « Portuguese Jews in Jacobean London », *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 18 (1953-1955), pp. 171-230; L. Wolf, « Crypto-Jews under the Commonwealth », *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 1 (1893-1894), pp. 55-88.

3. « Dans notre ville d'Anvers [...] depuis quelques années sont venues et arrivées diverses personnes se disant nouveaux-chrétiens et vivant sous le couvert du privilège accordé par nous, bien que n'étant pas chrétiens mais juifs ou marranes et entretenant secrètement dans leurs demeures la loi et les cérémonies des juifs », dans *Livre des Placards de la Cour* 1538-45, V. B., f°104r., publié par Salomon Ullmann, *Histoire des juifs en Belgique jusqu'au XVIII^e siècle (Notes et Documents)*, Anvers, Delplace Koch & Co, 1927, pp. 38-39.

d'entre eux, désignés comme nouveaux-chrétiens ou Portugais, à commercer dans le royaume de France, privilèges renouvelés jusqu'en 1723. Aux Pays-Bas, où l'Inquisition s'intéresse surtout aux protestants¹, Charles Quint promulgue des ordonnances qui autorisent l'établissement des nouveaux-chrétiens tandis que, de leur côté, les autorités municipales anversoises accordent des privilèges aux Portugais².

Ces groupements, d'inégale importance numérique et durée de vie, sont d'ordinaire qualifiés de marranes par l'historiographie, souvent pour évoquer leur institutionnalisation postérieure³. Pourtant, seuls certains se dotent progressivement de structures culturelles (cimetières, lieux de culte, rabbins...) et d'une organisation communautaire durant la deuxième moitié du XVII^e siècle, jusqu'à devenir, à l'exemple de ceux de Saint-Esprit-lès-Bayonne, Bordeaux ou Londres, des congrégations juives à part entière. Dans ces groupements, la vie culturelle, centrée sur l'espace privé, la famille et les femmes chez les marranes hispaniques, se déplace dans un espace semi-privé ou intermédiaire, où la prédominance masculine s'accroît. Tandis qu'aux

1. Al. Goossens, *Les inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux (1520-1633)*, Bruxelles, Éd. de l'université de Bruxelles, 1997-1998, 2 vols.

2. R. G. Fuks-Mansfeld, «Les nouveaux-chrétiens portugais à Anvers aux XVI^e et XVII^e siècles» dans Henry Méchoulan (éd.), *Les juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora (1492-1992)*, Paris, Liana Levi, 1992, pp.183-190 ; Ephr. Schmidt, *L'histoire des juifs à Anvers*, Anvers, Excelsior, 1969 [1963] ; H. Pohl, *Die Portugiesen in Antwerpen (1567-1648). Zur Geschichte einer Minderheit*, Wiesbaden, 1977 («Behefte der Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte» n° 63).

3. À propos de la communauté londonienne, constituée en congrégation juive en 1664, Miriam Bodian écrit par exemple: «Like other marrano communities with clandestine or semi-clandestine beginnings, the London Jews had acted to provide for communal worship and separate burial facilities years before a community was formally established», dans M. Bodian, «The Escamot of the Spanish-Portuguese Jewish community of London, 1664», *Michael*, 9 (1985), pp. 9-26, ici p. 10.

Pays-Bas méridionaux, en 1653-1654, sous l'impulsion des juifs d'Amsterdam, les autorités civiles envisagent d'accorder à ces crypto-judaïsants une existence officielle. Mais le projet de créer une communauté juive, d'abord à Borgerhout, dans la région d'Anvers puis en 1672 à Vilvorde, près de Bruxelles, est un échec¹. C'est également alors, en 1655-1656, qu'un débat s'engage autour du Lord Protecteur Cromwell, sous l'égide du rabbin amstellodamois Menasseh ben Israël, sur la réadmission officielle des juifs en Angleterre².

La difficulté demeure, devant la diversité de ces foyers, d'établir une frontière, en termes institutionnels, culturels et identitaires, entre marranisme et judaïsme. Et ce, d'autant plus que la répression y est modérée et irrégulière : l'autodafé célébré à Toulouse en 1685 durant lequel un petit groupe est brûlé en effigie fait figure d'exception dans le cas français³. Les judéo-convers subissent tout au plus des expulsions ponctuelles, parfois sur l'initiative de leurs coreligionnaires, gênés par l'afflux de pauvres. Aux Pays-Bas, Charles Quint entretient une position équivoque, entre désir d'extirper le crypto-judaïsme et celui de privilégier les intérêts économiques du pays. La lutte contre l'immigration portugaise se déroule par le biais d'ordonnances et de procès exemplaires, conduisant parfois à des exécutions retentissantes comme celles de Luis et Marco

1. J. I. Israel, « Lopo Ramirez (David Curiel) and the Attempt to Establish a Sephardi Community in Antwerp in 1653-1654 », *Studia Rosenthaliana*, 28 (1994), pp. 99-119 et S. Ullmann, *Histoire des juifs en Belgique...*, op. cit., p. 79.

2. L. Wolf, *Menasseh ben Israel's mission to Oliver Cromwell. Being a reprint of the Pamphlets published by Menasseh ben Israel to promote the Re-admission of the Jews to England, 1649-1656*, Londres, Jewish Historical Society of England-Macmillan & Co, 1901.

3. Z. Szajkowski, « An autodafé against the Jews of Toulouse in 1685 », *Jewish Quarterly Review*, 49 (1958-1959), pp. 278-281 ; J. Blamont, *Le lion et le moucheron. Histoire des marranes de Toulouse*, Paris, Odile Jacob, 2000.

Fernandez, brûlés vifs à Middelburg en 1541¹. Quant aux interdits et édits d'expulsion, ils sont pour la plupart restés lettre morte. Cette répression périodique se poursuit sous Philippe II (1556-1598).

Si le danger semble relativement limité au regard de celui qui règne dans les terres inquisitoriales, qu'en est-il de la clandestinité et, surtout, de l'incidence du secret sur les pratiques sociales et les identités marranes ? Sans doute pourrait-on dégager des degrés de crypto-judaïsme, suivant l'exigence de simulation et de dissimulation, et dont le marranisme, dans son modèle ibérique, représenterait le dernier échelon. La distinction résiderait notamment dans « l'inattention civile » (Erwin Goffman²) qui régit la position des minorités clandestines dans une partie de l'Europe des XVII^e-XVIII^e siècles. Manière de gérer les rapports interpersonnels en milieu urbain, elle confère une forme de reconnaissance tacite par laquelle la clandestinité n'est pas tant secret et protection face au danger qu'invisibilité pour se conformer aux normes socio-politiques³. Philippe II n'écrit-il pas à Marguerite d'Autriche le 25 novembre 1564 « qu'il se trouve [à Anvers] une infinité de juifs qui s'assemblent en leur synagogue, se circoncent et font leurs cérémonies publiquement »⁴ ?

1. Ern. Ginsburger, « Marie de Hongrie, Charles V, les Veuves Mendes et les Néo-Chrétiens », *Revue des Études Juives*, 89 (1930), pp. 179-192 ; Ar. di Leone Leoni, « Manoel Lopez Bidacho a XVIth Century Leader of the Portuguese Nation in Antwerp and in Pesaro », *Sefarad*, 59 (1999), pp. 77-99.

2. E. Goffman, *Behaviour in Public Places*, New York, The Free Press, 1963, p. 84.

3. B. J. Kaplan, « Fictions of Privacy: House Chapels and the Spatial Accommodation of Religious Dissent in Early Modern Europe », *The American Historical Review*, 107 (2002), pp. 1031-1064.

4. Cité par Kopel Liberman, « La découverte d'une synagogue secrète à Anvers à la fin du dix-septième siècle », *Revue des Études Juives*, 100 (1935-1936), pp. 36-48, ici p. 37.

Car les crypto-judaïsants de France, d'Angleterre et des Pays-Bas bénéficient des apports culturels des communautés juives officielles bien plus largement que les marranes de la péninsule ibérique. Les judaïsants anversoïses s'allient aux familles de la congrégation amstellodamoise et recourent à ses institutions, suscitant un va-et-vient constant entre les deux ports. Il n'est du reste pas rare, dans les foyers français et ceux des Pays-Bas, et plus incidemment en Angleterre, de noter la présence de juifs de naissance, là où elle n'est qu'occasionnelle en terre ibérique¹. Certains y font office de rabbins, à l'image du docteur Andres Lopez Vilareal désigné en 1632 comme le « rabbin et maître du faubourg » de Saint-Esprit-lès-Bayonne². D'autres le sont véritablement, comme Abraham Vaez, formé à Amsterdam, chanteur puis rabbin à Saint-Esprit, probablement jusqu'en 1694³. Les groupes anversoïses et français bénéficient ce faisant de l'intense production imprimée dans le port de l'Amstel, en particulier des ouvrages culturels en espagnol et en portugais destinés aux nouveaux arrivants de la Péninsule qui ne lisent pas l'hébreu. Des témoignages révèlent ainsi la circulation de ces textes en France, surtout à partir des années 1630. En 1632, l'un d'eux affirme que « tout ce que les juifs récitent à Biarritz provient du livre

1. Voir Natalia Muchnik, « Des intrus en pays d'Inquisition : présence et activités des juifs dans l'Espagne du XVII^e siècle », *Revue des Études Juives*, 164 (2005), pp. 119-156 ; J. Alb. R. Silva Tavim, « Abraão Benzamerro, 'judeu de sinal', sem sinal, entre o Norte de África e o reino de Portugal », *Mare Liberum*, 6 (1993), pp. 115-141 ; M. García-Arenal (éd.), *Entre Islam y Occidente. Los judíos magrebíes en la Edad Moderna*, Madrid, Casa de Velázquez, 2003.

2. C. Wilke, « Un judaïsme clandestin dans la France du XVII^e siècle. Un rite au rythme de l'imprimerie », dans Esther Benbassa (éd.), *Transmission et passages en monde juif*, Paris, Publisud, 1997, pp. 281-311, ici p. 303.

3. Ev. Oliel-Grausz, « La circulation du personnel rabbinique dans les communautés de la diaspora sépharade au XVIII^e siècle », dans E. Benbassa (dir.), *Transmission et passages.., op. cit.*, pp. 313-333.

imprimé à Amsterdam [...] qu'ils ont coutume de réciter le samedi », c'est-à-dire le *Siddur* publié par Isaac Franco en 1612¹.

Contacts répétés avec le judaïsme normatif, répression modérée et moindre incidence du secret sont les caractéristiques d'un crypto-judaïsme que l'on pourrait qualifier de déformé, au regard de « l'idéal-type » péninsulaire, voire de transitoire puisqu'il s'est parfois mué en judaïsme, à l'inverse du marranisme espagnol et portugais. Le secret perd sa fonction structurante au profit d'un usage plus ponctuel. Mais si le marranisme manifeste sa singularité au regard du crypto-judaïsme européen, qu'en est-il des autres minorités religieuses clandestines ? N'en seraient-elles pas en définitive plus proches, au-delà des différences cultuelles ?

Religions clandestines et sociétés secrètes

Dans une période où le religieux est un élément déterminant des positions et des pratiques socioculturelles, les exemples ne manquent pas de ceux qui vivent leur foi en secret. Les morisques en Espagne, les crypto-protestants (huguenots) en France et les crypto-catholiques (récusants ou *Church Papists*, respectant un anglicanisme de façade²) en Angleterre, ont en commun de subir une forte répression, pouvant conduire au bûcher ou à l'échafaud, d'avoir adapté leurs pratiques sociales à la clandestinité et de s'être dotés d'une mémoire collective spécifique : autant de traits qui les apparentent nettement aux marranes ibériques.

1. Ahn Inq, Livre 1105, f° 464r. [1632], cité dans C. Wilke, « Un judaïsme clandestin... », *art. cit.*, p. 290.

2. Al. Walsham, *Church Papists: Catholicism, conformity, and Confessional Polemic in Early Modern England*, Rochester, Boydell, 1993.

Les points de convergence sont en effet nombreux. Comme les marranes, ces groupes se constituent en sociétés secrètes¹. Le langage permet de circonscrire et d'instituer l'espace-temps sacré de la communauté, qu'il s'agisse des codes linguistiques ou de reconnaissance, tels ceux des crypto-protestants des Cévennes qui, pour communiquer la date et le lieu d'un synode, dans les années 1730-1740, évoquent la « foire générale », le « sacré collège » ou la « classe »², ou bien d'une langue spécifique. À Séville, on rapporte ainsi qu'en 1580 des morisques parlaient entre eux l'*algarabía*, un dialecte arabe mélangé à l'espagnol, afin de ne pas être compris³. Dans les trois cas, en l'absence de lieux de culte publics, le foyer familial s'affirme comme un espace sacré privilégié, même si les « assemblées » dans les lieux reculés fondent la mythologie du « Désert » huguenot, temps de clandestinité et de résistance silencieuse⁴.

De fait, les chapelles dissimulées de la *gentry* anglaise, réunissant familles et voisins, desservies par des prêtres formés sur le continent⁵, ne sont pas si éloignées de la grande pièce réservée, au début du xvii^e siècle, chez Maria

1. Chrystel Bernat montre que le secret constitue bien, pour les crypto-protestants français, un « creuset de solidarités », un « ferment identitaire » créant « les conditions d'appartenance et de reconnaissance communautaire », dans C. Bernat, « Une foi au secret ? Captivité, hommage à Dieu et clandestinité protestante (1685-1791) », *Revue de l'histoire des religions*, 228 (2011), pp. 175-205, ici p. 196.

2. Edm. Hugues, *Les synodes du Désert*, Paris, Fischbacher, 1885, pp. LV et LVII.

3. M. Boeglin, « De la déportation à l'expulsion : évangélisation et assimilation forcée. Les morisques à Séville (1570-1610) », *Les cahiers de la Méditerranée*, 79 (2009), pp. 109-130, ici p. 118 ; N. Muchnik, « Prêcher dans le secret des foules. La parole religieuse des minorités dans les villes européennes XVI^e-XVIII^e siècle », *Histoire urbaine*, 34 (2012), pp. 71-92.

4. H. Bost, « Le Désert des huguenots : une poétique de l'épreuve », *Revue des Sciences Humaines*, 258 (2000), pp. 177-206.

5. J. Bossy, *The English Catholic Community, 1570-1850*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1975 ; Chr. Haigh, *Reformation and Resistance in Tudor Lancashire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 ; J. C. H. Haveling, *The Handle and the Axe. The Catholic Recusants in England from Reformation to Emancipation*, Londres, Blond & Briggs, 1976.

Xaramfa, riche veuve morisque du faubourg de Segorbe (Murcie), pour le culte dirigé par des *alfaquies* (docteurs de la Loi islamique)¹. De ce déplacement du centre de gravité de la sociabilité et du culte communautaires, telle une religion domestique, vers l'espace privé et la famille découle comme chez les marranes une mise en visibilité des femmes. Surtout associée à l'alimentation (abstinence de vin et du porc, pratique du Ramadan) chez les morisques², ou à l'éducation chez les crypto-protestantes, elle est plus manifeste chez les récusants anglais. Outre leur poids numérique, les femmes y ont été les agents du crypto-catholicisme, instruisant les enfants, rendant visite aux prisonniers et jouant les intermédiaires entre les missionnaires du continent et la population³.

Quant à l'investissement spirituel de la contrainte et de la clandestinité, dans sa dimension sacrificielle en lien avec la culture du martyr et les visions messianiques, s'il est manifeste chez les marranes, il est également présent dans les autres groupes. Les martyrs de la terre d'origine qui souffrent au nom de la « vraie foi », participent du destin collectif de la diaspora et témoignent de son élection et de la proximité de la fin des temps. Chez les

1. Ahn Inq, Livre 938, f° 404 et suiv., cité dans Toby Green, *Inquisition. The Reign of Fear*, Londres, Mac Millan, 2007, pp. 183-184.

2. J. Fournel-Guérin, «La femme morisque en Aragon», dans Louis Cardaillac (dir.), *Les Morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, pp. 523-538 ; M. E. Perry, «Behind the Veil: Moriscos and the Politics of Resistance and Survival», dans Magdalena S. Sánchez et Alain Saint-Saëns (éds.), *Spanish Women in the Golden Age: Image and Realities*, Westport, Greenwood, 1996, pp. 37-53.

3. R. Connelly, *Women of the Catholic Resistance: In England, 1540-1680*, Durham, Pentland Press, 1997 ; M. B. Rowlands, «Recusant women, 1560-1640», dans Mary Prior (éd.), *Women in English Society, 1500-1800*, Londres, Methuen & Co, 1985, pp. 149-180 ; D. Willen, «Women and Religion in Early Modern England», dans Sherrin Marshall (éd.), *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Public and Private Worlds*, Bloomington, Indiana University, 1989, pp. 149-165, ici pp. 152-155.

crypto-protestants du « Désert », l'analogie avec le Christ et avec les Hébreux accentue le rôle messianique joué par les « captifs » de Babylone, qu'évoquent les *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylon* [sic] de Pierre Jurieu, publiées entre 1686 et 1689 à Rotterdam et largement diffusées en France, ou bien les prétendus prophètes millénaristes dans les Cévennes au début du XVIII^e siècle¹. Posture similaire chez les récusants anglais, dont le sacrifice, incarné par les supplices vécus par les missionnaires, est glorifié dans de multiples martyrologes à grands renforts d'iconographie². Si ce trait est moins notable chez les morisques, le messianisme y est bien présent, comme en témoignent les *jofores*, prophéties annonçant la victoire universelle de l'islam, qui se multiplient durant la guerre des Alpujarras (1568-71), le soulèvement des morisques grenadins³.

Cependant, comme pour le crypto-judaïsme européen, le degré de coercition et de simulation-dissimulation constitue le facteur décisif de différenciation au sein des minorités considérées. Certes, les variations d'intensité du secret sont communes à l'ensemble des religions secrètes, du marranisme comme des autres. On peut distinguer des espaces de liberté relative (faubourgs pour les morisques,

1. Ch. Bost, « Les Prophètes du Languedoc en 1701-1702 », *Revue Historique*, 136 (1921), pp. 1-37 et 137 (1921), p. 1-31 ; J.-P. Chabrol, *Élie Marion le vagabond de Dieu, 1678-1713. Prophétisme et millénarisme protestants en Europe à l'aube des Lumières*, Aix-en-Provence, Édisud, 1999.

2. Par exemple William Allen, *A Briefe Historie of the Glorious Martyrdom of XII Reverend Priests, Executed within these Twelve Monethes for Confession and Defence of he Catholike Faith. But under the False Pretence of Treason* (1582).

3. M. García-Arenal, « "Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente". Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVI^e-XVII^e siècles) », *Revue de l'histoire des religions*, 220 (2003), pp. 445-486, ici pp. 449-454 et 473 ; L. López Baralt, « Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca », *Bulletin hispanique*, 82 (1980), pp. 16-58.

campagnes pour les crypto-huguenots et les récusants, chapelles d'ambassades pour les récusants, navires pour les crypto-protestants, etc.) et établir une chronologie de la répression (accalmie des poursuites inquisitoriales anti-judaïsantes dans les années 1620-1640, contraste entre le « Désert héroïque » de 1685 à 1760 et le second Désert, moins mouvementé, jusqu'en 1787, etc.). Il apparaît toutefois que, chez les crypto-protestants et, dans une certaine mesure, les récusants, la vocation à la publicité ou du moins le besoin de dévoilement, indissociable du secret, semble plus marqué que chez les marranes et les morisques.

Chez les premiers, en effet, les assemblées clandestines sont vouées au « témoignage public interne »¹, raison pour laquelle peut-être elles attirent plusieurs centaines de personnes, ce qui ne se produit jamais chez les marranes (ou les morisques) où la dimension réduite des réunions participe du sentiment d'élection. Les récusants s'apparentent plus à ce modèle, ne serait-ce que par les messes célébrées dans les chapelles privées qui accueillent voisins et amis ou par les audiences des procès intentés aux missionnaires catholiques et leurs exécutions, qui se révèlent autant d'occasions d'encourager avec effusion les condamnés. De manière analogue, les intermittences du secret et de la résistance ouverte s'avèrent bien plus fréquentes chez les morisques (guerre des Alpujarras) et les crypto-protestants (camisards dans le Bas-Languedoc en 1702-1710) voire chez les récusants, que chez les marranes. Et si, pour les premiers, on trouve des exemples de « militance déclarée » (Chrystel Bernat) au travers de plaintes aux autorités

1. C. Bernat, « Une foi au secret ?... », *art. cit.*, pp. 181-182.

portant sur le religieux, celles-ci se concentrent sur les barrières sociales pour les judéoconvers¹.

En outre, l'apport culturel de la diaspora semble bien plus important chez les récusants et les crypto-protestants que chez les marranes et les morisques. Dans un cas, le renouvellement rituel quotidien est assuré par les missionnaires formés dans ce but dans les collèges-séminaires fondés sur le continent dès le xvi^e siècle (Douai, Séville, etc.), qui parcourent les campagnes ou servent de chapelains dans les demeures de la *gentry*². La tendance s'amorce aussi au Refuge, notamment dans le séminaire de Lausanne, fondé 1729 par le pasteur Antoine Court (1695-1760) pour instruire ceux qui iront « prêcher sous la Croix »³. La perpétuation du corpus rituel et dogmatique est également assurée par la circulation de textes, feuillets et recueils, manuscrits et imprimés, venus de la diaspora. Or la présence de ces opuscules paraît bien plus massive parmi les crypto-protestants français, les récusants ou même les morisques que chez les marranes concernant lesquels le contrôle inquisitorial, malgré ses défaillances, se montre assez efficace. Nombre des morisques accusés par l'inquisition de Valence dans les années 1580-1600 possèdent ainsi un Coran chez eux, parfois retrouvé au

1. Cela concerne surtout le Portugal où les judéo-convers sont constitués en groupe de pression susceptible d'avoir une action politique. Voir Claude Stuczynski, « New christian Political leadership in times of crisis: The Pardon Negotiations of 1605 », dans Moisés Orfali (éd.), *Bar-Ilan Studies in History*, t. 5. *Leadership in Times of Crisis*, Ramat Gan, Bar-Ilan University, 2007, pp. 45-70.

2. P. Guilday, *The English Catholic Refugees on the Continent, 1558-1795*, t. 1. *The English Colleges and Convents in the Catholic Low Countries, 1558-1795*, Londres, Longmans, Green and Co, 1914; M. Murphy, *St Gregory's College, Seville, 1592-1767*, Londres, Catholic Record Society, 1992, etc.

3. Ed. Guiraud, *Le séminaire de Lausanne et le pastorat en France pendant la période du Désert, 1715-1787 (d'après les manuscrits Court)*, thèse de l'université de Genève, 1913.

moment de leur arrestation¹. Quant aux crypto-protestants, ils reçoivent des recueils de sermons, catéchismes, psautiers et livres de piété édités à Genève, Lyon ou Niort en petit format (voir les « bibles de chignon ») alors que les récusants bénéficient des textes imprimés dans les collèges-séminaires ou en Angleterre même².

La pénétration de ces ouvrages, ensuite diffusés sous le manteau, copiés ou lus lors des veillées, n'est pas sans conséquence sur la vie culturelle de ces populations. Il s'établit en effet une différence capitale avec les marranes qui ont dû se construire une religion à part entière, plus détachée du judaïsme traditionnel. On peut, au-delà, établir une typologie des minorités clandestines : d'un côté celles qui, tels les récusants et les crypto-protestants français, tout en subissant une forte répression, jouissent d'espaces intersticiels de liberté (missionnaires, textes, etc.) qui leur permettent de rester étroitement connectés avec la religion dont ils se réclament, et de l'autre celles qui, à l'image des marranes ibériques, malgré des brèches grandissantes, persistent dans l'isolement, du fait de l'emprise du Saint-Office³. Les morisques se présentent en ce sens comme un type intermédiaire.

* * * * *

1. R. E. Surtz, « Morisco Women, Written Texts, and the Valencia Inquisition », *The Sixteenth Century Journal*, XXXII (2001), pp. 421-433, ici pp. 426-429.

2. N. Pollard Brown, « Paperchase: The Dissemination of Catholic Texts in Elizabethan England », dans Peter Beal et Jeremy Griffiths (éds.), *English Manuscript Studies, 1100-1700*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, t. 1, pp. 120-143 ; L. Rostenberg, *The Minority Press and the English Crown. A Study in Repression, 1558-1625*, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1971, pp. 18-28 et pp. 31-39.

3. N. Muchnik, « Des intrus... », *art. cit.* et « Prêcher dans le secret des foules... », *art. cit.*

En définitive, la configuration de la société marrane ibérique, à la fois communauté religieuse et société secrète, nous apparaît dans sa singularité, en partie liée (mais pas seulement) à la forme et à la constance de la répression qu'elle subit. Mais si les marranes forment une société secrète au sens fort du terme, c'est bien *parce qu'ils investissent le secret d'une dimension sociale, religieuse et identitaire qui dépasse l'impératif de protection*. Ils se distinguent en cela tant des crypto-judaïsmes européens que des autres religions clandestines, appelés les uns comme les autres à sortir du secret et à s'institutionnaliser¹. Les marranes semblent par nature voués à une forme d'isolement vis-à-vis des sources culturelles normatives pour privilégier une labilité des pratiques et des croyances, adaptées à leur quotidien et la diversité de leurs positions socio-économiques et dont ils s'affirment les seules autorités. Cette flexibilité, légitimée par la clandestinité, garantit la perpétuation et l'unité du groupe malgré la forte hétérogénéité interne.

1. L'exemple des crypto-protestants français est à ce titre particulièrement évocateur, dans C. Bernat, « Une foi au secret ?... », *art. cit.*, pp. 198-205.

Marranisme volontaire, liberté eschatologique et modernité

L'héritage problématique du sabbatianisme

Jacques Déom

Comment un peuple à l'idiosyncrasie aussi marquée que celle qui caractérise les juifs s'est-il inséré dans le mouvement de la modernité et a-t-il pu trouver sa place avec un bonheur à bien des égards incontestable dans l'ensemble civilisationnel issu d'un monde chrétien *a priori* longtemps vécu comme étranger, sinon opposé, aux impératifs qui avaient au cours des siècles structuré son identité socio-culturelle ?

Dès l'époque fondatrice où sont élaborés les textes bibliques, qui déterminent de manière décisive le profil spécifique qu'assumera au cours de l'histoire le peuple juif, le quant-à-soi collectif qui découle de la vocation juive à constituer un « peuple de prêtres » au sein des nations se trouve en quelque sorte perpétuellement tenté de se renier – par l'appel tout aussi lancinant à rejoindre l'humanité commune pour constituer « un peuple comme tous les peuples ». Tentation certes toujours déjouée, par le rappel prophétique de l'assignation irrécusable à manifester au terme des temps – en assumant la douloureuse

mais féconde situation du « peuple qui habite à l'écart » (« *am levadad yishkon* ») – un universel qui verra se réconcilier dans une commune obédience à l'Un les multiples familles des hommes, « car de Sion sortira la Thora ».

La méditation du sens à reconnaître à l'existence séparée d'Israël dans un monde où les « fils d'Adam » mènent leurs intrigues dans l'ignorance du jeu qui transcende l'Histoire, traverse comme un fil rouge toute l'histoire de la pensée juive. Que la spécificité qu'assume avec constance Israël ne se pense pas en termes de supériorité naturelle, qu'elle n'entende jamais se justifier en termes de droit du plus fort ou du meilleur, mais qu'elle ne puisse trouver son pathos propre et ne ressourcer son énergie qu'au sein d'un dialogue permanent et immanquablement difficile avec son Autre, voilà qui ne se comprend qu'à la lumière de la dialectique sans précédent historique qu'inaugure le texte biblique. Car l'ethnogenèse du peuple s'y trouve dégagée dans une configuration conceptuelle d'une parfaite originalité, qui fixe à jamais la physionomie spirituelle du groupe. L'Origine est une subjectivité. Son Nom est imprononçable. Pour des raisons que la sagesse autant que la piété commanderont longtemps de s'interdire de sonder, elle a appelé le monde à l'être et établi en lui l'Homme comme le seul « à Son image ».

Cette relation n'est nullement médiatisée par une nature d'emblée située dans l'ordre du créé et dépourvue dès lors du caractère peu ou prou théophanique que lui reconnaissent les univers religieux étrangers à la tradition monothéiste.

Le face-à-face s'articule en une succession d'« alliances » où se lient le Créateur et l'Humanité. Et c'est de manière très prévisible à cette même structure juridico-symbolique

qu'il sera fait appel lorsqu'il faudra penser l'émergence du Peuple. Le Dieu de l'alliance avec Abraham, Isaac et Jacob, au terme de la geste de la sortie de l'esclavage d'Égypte se lie à ce qui devient « Son peuple », par le don de la Loi. Acte fondateur et lieu de la liberté originaire. Alors que se trouve par-là initialement interdit l'accès spéculatif à Celui qui « est qui Il est », c'est dans la réponse à l'exigence orthopraxe que va désormais se mesurer l'aptitude du peuple à « écouter la voix » de son Seigneur et, dans cette obéissance, à « choisir la vie ». La vie même d'Israël se scandera « jour et nuit » par la médiation de la Loi, qui dans un même mouvement fait le Juif et l'établit libre. La dureté que peut revêtir « le fardeau des commandements », mais tout aussi inséparablement la joie qui naît de l'accomplissement de ces commandements, sont assumées comme les deux pôles d'un « effort pour être » quotidien et intemporel tout à la fois. Celui-ci confère son rythme à la dramaturgie de la Rédemption, dont l'accomplissement relève en dernier ressort d'une initiative de la Providence.

Le marranisme transfiguré

Toute nouvelle configuration de cette dynamique, qu'elle procède des exigences de la rationalité philosophique ou d'une relecture mythico-symbolique à la manière des kabbalistes, ouvre de fait la méditation juive à une intelligence renouvelée du pacte initial, qui se trouve ainsi en quelque sorte refondé en raison, à moins qu'il ne le soit dans le déploiement de ses virtualités symboliques. Le *Guide des perplexes* de Maïmonide et le *Zohar* de Moïse de León, pour n'évoquer que des sommets, constituent deux moments essentiels de ces relectures de l'Alliance, grosses de développements historiquement déterminants pour la pensée du

judaïsme. Compromettre cette dynamique, c'est attenter à l'être juif lui-même. L'alternative entre la conversion au christianisme et l'expulsion devant laquelle se trouvent placés les juifs d'Espagne en 1492 (et, cinq ans plus tard, ceux du Portugal) renouvelle à l'échelle de la population d'un pays tout entier le drame qu'avaient connu individus et communautés dans les siècles antérieurs¹. Elle procède d'un choix politique et idéologique dans le chef des souverains catholiques, soucieux d'assurer, après l'achèvement de la reconquête de la Péninsule sur l'islam, l'unité socio-religieuse de l'État. Ceux des Juifs qui ne pourront se résoudre à l'exil seront contraints à endosser le christianisme, qu'ils vivront sous le regard en permanence suspicieux des « vieux chrétiens » et, intérieurement, sous le signe du déchirement. L'identité violente peut-elle se renier totalement ?

Les marranes vont élaborer un mode de survie dont le caractère hautement dialectique a été amplement étudié. Ainsi, on a dégagé les diverses facettes de cette identité désormais clivée d'un Juif qui, traditionnellement « autre », acquiert le statut d'« Autre du dedans ». La subjectivité, corrélat de l'acte de foi individuel, s'en trouve promue, le quant-à-soi du domaine intérieur constituant désormais un foyer identitaire opposable à toute tradition établie ou définition par l'homogénéité de l'appartenance au groupe. Que cette valorisation du for intérieur et de l'accomplissement personnel relativise radicalement les évidences héritées encourage l'essor d'une religiosité universalisante. Au-delà, elle stimule une sécularisation dont la tonalité caractérise de manière patente, par exemple, la contribution des nouveaux-chrétiens à la culture ibérique

1. Y. Yovel, *L'aventure marrane. Judaïsme et modernité*, Paris, Le Seuil, 2011.

du Siècle d'Or¹. Dans la richesse de sa morphologie, la douloureuse expérience marrane constitue l'une des facettes de l'insertion des juifs dans le monde européen, autant qu'une modalité spécifique, et hautement paradoxale, de l'identité juive.

Or, la condition marrane a reçu, un siècle et demi environ après le coup de force des souverains catholiques, un surcroît de sens et s'est vue, en quelque sorte, rétrospectivement sauvée de son indignité en étant assumée par le plus illustre des fils d'Israël, le porteur de tous ses espoirs, le Messie lui-même. C'est à cette reprise, à partir des ressources les plus intimes du judaïsme, que seront consacrées les pages qui suivent. Avant de tenter de dégager quelques lignes de force d'une expérience paroxystique qui devait, par sa dialectique paradoxale et jusqu'au nihilisme, ouvrir à de nouvelles dimensions de la conscience juive, il n'est pas superflu d'en rappeler très sommairement la trame événementielle².

Rien ne semblait prédestiner Shabtaï Tsvi au rôle grandiose et terrible qu'il devait jouer dans l'histoire juive. C'est tout juste si ce jeune rabbi né en 1626 à Smyrne

1. Depuis les travaux d'Amérigo Castro en Espagne et de Marcel Bataillon en France, la contribution des *conversos* à la culture espagnole classique n'a cessé d'être mise en évidence. Sur la place de la sensibilité des *conversos* dans la littérature, chez les écrivains, les mystiques, les humanistes et les *Illuminati*, voir notamment Y. Yovel, *L'aventure marrane...*, pp. 405-441. F. Márquez Villanueva peut aller jusqu'à écrire qu'il « est impossible d'imaginer ce que serait la littérature de l'âge d'or sans leur activité créatrice » (« Hispano-Jewish Cultural Interactions: a Conceptual Framework », dans C. Parrete Carrondo (éd.), *Encuentros y Desencuentros: Spanish-Jewish Interaction throughout History*, Tel Aviv, 2000, p. 17, cité *ibid.*, p. 408, note 5). Voir aussi Y. Yovel, « Des marranes masqués dans un monde sans transcendance: Fernando de Rojas et *La Célestine* », dans *Spinoza et autres hérétiques*, Le Seuil, Paris, 1991, pp. 117-169.

2. G. Scholem, *Shabtaï Tsvi vehatnua hashabta'it bime khayav*, Tel Aviv, Am Oved, 1957 ; trad. anglaise: *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, Princeton, 1973 ; trad. française: *Sabbataï Tsevi. Le Messie mystique 1626-1676*, Paris, Verdier, 1983.

(aujourd'hui Izmir en Turquie), dans un milieu de marchands ouvert notamment au commerce avec l'Angleterre et les Pays-Bas, et qui a bénéficié d'une excellente formation traditionnelle en matière talmudique et kabbalistique, se singularise par un fonctionnement psychique que l'on classerait aujourd'hui comme maniaco-dépressif. Ce cyclothymique vivra jusqu'à sa mort au rythme d'une alternance de phases d'exaltation et de dépression, interprétées dans la conceptualité de ce temps et de ce milieu comme autant d'« illuminations » et de « chutes » ou de « dissimulations de la Face [divine] ». Dans ses moments extatiques, il se livre à des rituels étranges (*maasim zarim*), s'autorise des innovations impromptues, et va jusqu'à prononcer le Tétragramme.

Cet homme de belle prestance et au charisme indiscutable évoque un « mystère de la divinité » au sein duquel il jouit d'une intimité particulière avec le « Dieu de sa foi ». C'est elle qui l'autorise à diverses transgressions de la Loi, elle aussi qui l'amène à multiplier les revendications messianiques. Et ce jusqu'à lasser la patience des rabbins locaux, qui l'expulsent de Smyrne vers 1651. Commencent plusieurs années d'errance en Grèce et en Thrace. Il est expulsé de Salonique pour avoir épousé la Thora sous la houpa... En 1658, à Constantinople, il célèbre la même semaine les fêtes de Pesakh, Shavouot et Soukot. Plus significativement, il proclame l'abolition des *mitsvot* (les commandements religieux). C'est de cette époque que date l'apparition sur ses lèvres d'une lecture résolument transgressive, et promise par son caractère programmatique au plus bel avenir, de la prière « *Baroukh matir asourim* » (« Béni soit Celui qui libère les captifs »), transformée en « *Baroukh matir isourim* » (« Béni soit Celui qui défait les

interdits »)¹. Il rentre à Smyrne en 1662. La même année, il visite les Lieux saints, puis s'acquitte à la satisfaction générale d'une mission d'émissaire de la communauté de Jérusalem en Égypte, où il se marie. S'ensuit une période de stabilité prolongée.

Pour arracher ce personnage aux marges anecdotiques de l'histoire et transmuier sa singularité en aventure métaphysique aux dimensions de l'histoire universelle, il fallait un regard capable de révéler la signification mystique de ses actes. Ce sera le fait de Nathan ben Elisha Hayim Ashkenazi, dit Nathan le prophète de Gaza². C'est un talmudiste brillant et un lecteur non moins créatif de la kabbale d'Isaac Luria, dont on évoquera plus loin le pathos propre. Il en entreprend l'étude vers 1664. Alors qu'il est en pleine découverte du grand mythe lourianique de la Rédemption, il s'avère assez visionnaire pour pouvoir révéler à ses visiteurs venus de Palestine, mais aussi de Syrie et d'Égypte, « les racines de leur âme », leurs fautes cachées et la pénitence *ad hoc*. Une vision extatique lui fait reconnaître, dès février 1665, la messianité de Shabtaï Tsvi³. Lorsque, en souffrance, celui-ci vient le trouver pour obtenir le « *tikoun* [restauration] de son âme », Nathan lui confirme sa messianité. Le Messie et son prophète effectuent un pèlerinage en commun à Jérusalem et à Hébron.

1. Sur cette prière et sa place dans le dispositif mental hérétique, voir notamment G. Scholem, « Crise de la tradition dans le messianisme », dans *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Calmann-Lévy, Paris, 1974, pp. 103-138, en particulier p. 135.

2. Sur Nathan de Gaza, voir entre autres: G. Scholem, *Shabtaï Tsvi...*, chap. 3, 7-8 ; id., *Kabbalah*, Jérusalem, Keter, 1974, pp. 435-440 ; trad. *La kabbale*, Gallimard, Paris, Le Cerf, 1998. Édition Folio, 2003, pp. 649-656 ; *Id.*, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1968, pp. 312-313. G. Scholem a publié divers textes de Nathan dans *Be-Ikvot Mashiakh*, Jérusalem, 1944.

3. Voir notamment G. Scholem, *Kabbalah*, p. 249 ; trad. p. 384.

Le 31 mai 1665, Shabtaï Tsvi se proclame Messie à Gaza. La conviction absolue qui anime le Sauveur et son prophète magnétise la communauté locale. S'ensuivent des semaines frénétiques, les premières du genre, qui marquent le début du mouvement sabbatéen. Le Messie parade à cheval, nomme douze envoyés des tribus. Nathan lance un mouvement massif de *techouva* (repentance), marqué par des jeûnes et des formes d'ascétisme extrême, avec un succès spectaculaire¹. Dans ses lettres, il appelle à l'adhésion au Messie, par un acte de foi pure, dégagée de toute preuve – y compris miraculeuse. Dès l'été 1665, la Bonne Nouvelle a atteint la Hollande, l'Angleterre et l'Allemagne, où se répand un flot de légendes sur l'Homme de Dieu qui, à la tête des Douze Tribus, aurait conquis La Mecque, ou les rassemblerait quelque part en Perse...

En septembre 1665, Nathan annonce que la venue de la Rédemption a changé l'ordre interne des mondes cachés, que les dernières étincelles de la Sainteté ont échappé aux étreintes du mal, que le Messie peut désormais justifier tous les pécheurs, « même Jésus », et va s'emparer sans violence de la couronne du sultan puis ramener les tribus perdues d'Israël². Il compose de nouvelles liturgies. Le climat est à l'hystérie collective. Il en est ainsi à Alep, où le commerce s'arrête et où l'on instaure une caisse commune au profit des pauvres, sous la mouvance du prophète Élie. Arrivé « en royal équipage » à la synagogue, le Messie « commença à faire des choses qui paraissaient étranges, commit des actes contre le Seigneur et sa Loi, allant jusqu'à inciter les autres à faire de même ». La frénésie est générale, mais se heurte

1. G. Scholem, *Kabbalah*, p. 250 ; trad. p. 385.

2. G. Scholem, *Kabbalah*, p. 251 ; trad. p. 387.

maintenant à des réticences. À la fin de l'année, on voit se creuser une opposition qui ne va désormais plus désenparer entre croyants (*maaminim*) et incroyants (*kofrim*), débouchant sur des actes de violence à l'endroit de ces derniers. La prière pour le sultan est abolie au profit de Shabtaï Tsvi, désigné comme « Amira » (« *Adonenou Malkenou Yaroum Hodo* », soit « Notre Seigneur, notre Roi, qu'il soit exalté! »)¹. On afflue de toute la Turquie. Transes et pénitence collectives se succèdent, tandis que l'activité profane est paralysée au sein de la communauté juive de Smyrne, où les principaux fidèles se voient placés à la tête de « royaumes » ! Lorsque, dans les tout derniers jours de 1665, Shabtaï Tsvi s'embarque pour Constantinople, la confusion est générale et la fièvre atteint au délire².

L'autorité ottomane fait preuve d'une singulière tolérance face au phénomène. Lorsque Shabtaï Tsvi est arrêté, le 6 février, et amené devant le Divan, le grand vizir Ahmed Köprülü semble avoir été sensible au charisme de ce rebelle purement mystique, dont il ne tient manifestement pas à faire un martyr³. Il le condamne à un

1. Cet usage (où l'allusion au terme d'« émir » est transparente) est attesté largement dans la littérature sabbatéenne jusqu'aux premières années du XIX^e siècle.

2. L'effervescence messianique prend place, pour les juifs smyrniotes, à une période de prospérité économique et d'épanouissement intellectuel. Après l'exil d'Espagne en 1492, c'est vers Constantinople et Salonique que s'étaient dirigés les juifs de la péninsule et, en Asie Mineure, vers les villes de l'intérieur, telles Urla ou Magnésie. La petite communauté des juifs smyrniotes, attestée depuis l'Antiquité, n'est donc pas partie prenante à la symbiose qui, au XVI^e siècle, voit le jour entre Turcs et juifs, les uns assumant les charges de l'Empire, les autres apportant leurs compétences artisanales, leur connaissance des langues européennes et leurs réseaux avec l'Europe occidentale. Au XVII^e siècle, les juifs de Constantinople se voient supplantés par les Grecs et les Arméniens dans leur rôle d'intermédiaires. À Smyrne, en revanche, la communauté juive s'est enrichie de l'apport de juifs de l'intérieur chassés par l'insécurité politique et attirés par la prospérité du port, de juifs de Salonique frappés par une crise du textile et de marranes ibériques chassés par l'Inquisition. Voir H. Nahum, *juifs de Smyrne XIX^e-XX^e siècles*, Aubier, Paris, 2001.

3. Scholem, *Kabbalah*, p. 258 ; trad. p. 394.

régime, au demeurant fort souple, de résidence surveillée. Le 19 avril, Shabtaï Tsvi est transféré à la forteresse de Gallipoli, sur les Dardanelles. Cette détention n'affecte en rien l'effervescence générale, y compris dans la diaspora. Celle-ci est profondément sensible à l'appel venu de la Terre sainte, centre de pureté spirituelle, lancé de surcroît par un Nathan en qui on voit renaître la prophétie, et dans un vocabulaire qui, s'il les subvertit en profondeur, semble bien s'inscrire dans la continuité des croyances eschatologiques traditionnelles. Qu'il soit assorti d'un appel à la repentance achève de donner un caractère d'inattaquable respectabilité à ce mouvement désormais aux dimensions de la géographie juive et au sein duquel utopistes et conservateurs semblent encore pouvoir cohabiter. Soucieux de ne pas heurter leur communauté, les opposants rabbiniques se font discrets. Il n'est pas jusqu'aux gentils que ne se montrent intéressés, fût-ce sur le mode satirique, comme en témoignent nombre de pamphlets en diverses langues européennes. Les échos sont par ailleurs évidents dans les milieux chrétiens millénaristes.

À Amsterdam, Hambourg ou Salonique, ce ne sont que démonstrations publiques de pénitence fervente. Le commerce est en panne. Les riches réalisent leurs biens pour affréter des bateaux et transporter en Terre sainte les moins bien lotis. Nombre de communautés dépêchent auprès du Messie-Roi des missions d'allégeance. Du Yémen et du Kurdistan lui parviennent des poèmes enflammés. À Pinsk, Vilna et Lublin, les Juifs défilent en portant des portraits de Shabtaï Tsvi... Comment s'en étonner, lorsque les lettres qu'expédie au nom de son maître Shmuel Primo, le secrétaire de Shabtaï Tsvi, sont signées du « Fils premier né de Dieu », du « Fiancé de la Thora », quand ce n'est pas « Je

suis le Seigneur votre Dieu, Shabtaï Tsvi »¹? L'euphorie est à son comble à Constantinople, où les « prophètes » se comptent maintenant par centaines. À monde nouveau, nouveau calendrier: le Messie abolit les jeûnes officiels et instaure de nouvelles solennités. Ainsi, le 9 d'Av, qui commémore traditionnellement la chute du Temple, devient-il son jour anniversaire, avec la liturgie idoine. À l'été 1666, Nathan, depuis Gaza, publie *Drouch ha-Taninim*, une biographie métaphysique du Messie où l'on découvre la vraie carrière de celui-ci, en lutte contre les puissances du mal depuis la création du monde jusqu'à sa dernière incarnation, seul contexte à même de permettre, entre autres, une explicitation adéquate du sens mystique de ses étonnantes variations d'humeur et des actes qui s'ensuivent².

Sans doute ce délire collectif était-il voué à terme à s'épuiser de lui-même. Cette ferveur sans réalisation effective, si ivre de son attente éperdue, pour largement répandue qu'elle ait été, aurait dû finir par une désillusion guère différente de celle par laquelle s'étaient soldés d'autres épisodes messianiques de l'histoire juive. Un rebondissement totalement imprévu va lui conférer ce caractère paradoxal et scandaleux qui lui assigne au cœur de celle-ci une place unique. Alors que le mouvement atteint son apogée au cours des mois de juillet-août 1666, une discussion entre le Messie et un certain Nehemiah Ha-Cohen, mandaté par diverses communautés polonaises, tourne à la confrontation³. L'épisode est mal documenté. Toujours est-il que

1. A. Sasportas, *Tsitsat Novel Tsvi*, p. 150. Voir G. Scholem, *Shabtaï Tsvi...*, pp. 506 sqq.

2. Ce *Traité sur les Dragons* (dont il est question en Ézéchiél XXIX, 3) est un commentaire d'un passage du *Zohar* conservé en manuscrit. Voir notamment G. Scholem, *Grands courants...*, p. 314, et notes 22-23 ; Id., *Shabtaï Tsvi...*, chap. 3, 7, pp. 240-261.

3. Le personnage et les différentes sources à son propos sont discutés dans G. Scholem, *Shabtaï Tsvi...*, chap. 6, 5, pp. 554-564 et pp. 566-567.

l'émissaire, qui pourrait bien avoir nourri lui-même des ambitions messianiques, refuse les explications qui lui sont fournies, se convertit à l'islam et dénonce Shabtaï Tsvi comme séditieux. Le 15 septembre 1666, celui-ci comparait à nouveau devant le Divan. On ne sait trop comment il fit face à l'accusation. Il aurait nié toute prétention à la messianité. Reste que, mis en demeure de se convertir à l'islam, sous peine de mort, il devient Aziz Mehmet Effendi, reçoit le titre de *Kapici Bashi* (Gardien des Portes) et une pension journalière de 150 piastres. Sa femme et des disciples proches le suivent dans l'apostasie.

Le choc est énorme. La nouvelle réalité qui avait bouleversé les foules ne serait-elle qu'un mirage et le Messie, porteur suprême de l'espoir du peuple juif et du destin caché du monde, un imposteur ? Beaucoup, dont nombre de chefs de communautés, vont le penser. Et s'empresse de réintégrer la grise normalité de l'Exil, en minimisant la portée de cette effervescence « populaire ». Le silence tombe, officiellement. Des archives sont détruites. Les voies de Dieu sont impénétrables. En fait, l'apostasie du Messie n'a nullement signé la fin de l'enthousiasme. Le génie de Nathan de Gaza y veille. Dès le mois de novembre, il produit un libelle qui fournit la clé de lecture théologique de ce scandale sans précédent¹. Traître, le Messie ? Que non ! Héros métaphysique plutôt, puisque son prophète l'y investit d'une mission à haut risque. Tout juif imprégné de la pensée lourianique travaillait à recueillir en lui-même les étincelles du divin, en vue du *tikoun*, la grande restauration de l'unité de Dieu et du monde. Nathan va établir que seul le Messie était habilité à récupérer certaines de ces parcelles de lumière

1. G. Scholem, *Kabbalah*, p. 266 ; trad. p. 407.

égarées dans l'extériorité. Il lui était réservé de descendre, à cet effet, les récupérer au plus profond des *klipot*, les forces du mal, l'islam en l'occurrence. L'apostasie n'apparaît dans cette perspective que comme la forme radicale de ces « actes étranges » opérés par le Messie dès le début de son parcours en ce monde. Sa honte n'est que la face extérieure de la gloire que lui vaut, ésotériquement, son exploit salvifique. De cette approche naît une réinterprétation hérétique des données fournies par la Tradition, un intérêt tout particulier se portant sur les aspects choquants ou scabreux que comportait çà et là cette dernière. Ainsi se trouve établi le fondement idéologique du mouvement sabbatéen. *Traître à sa religion, le Messie accomplit la vocation la plus profonde de celle-ci*. Pour qui croit, son apostasie ne lui ôte en rien sa légitimité de Rédempteur. Mais cette légitimité se paie d'un paradoxe tragique, d'un déchirement durable du croyant entre son monde intérieur et le visage qu'il lui faut désormais adopter à la face du monde¹.

Dans les années qui suivent, Shabtaï Tsvi vit à Andrinople et à Constantinople. Avec les quelque deux cents familles qui l'ont suivi dans sa conversion à l'islam, il mène une double vie, appelant à abandonner la « Thora de Vérité » (le judaïsme) et à adhérer à la « Thora de Grâce » (l'islam). Son comportement, lors de ses « illuminations », reste aberrant. Sans doute se livre-t-il à des débauches. En août 1672, il est arrêté sur dénonciation de son ambivalence religieuse et de son comportement licencieux. Il échappe à la mort au prix de la relégation à Dulcigo en Albanie, où il disparaît de la scène publique. Au cours de ses dernières années, il livre à ses fidèles sa version du « mystère divin » sous la

1. Pour une analyse des structures de la foi sabbatéenne, voir Y. Liebes, *Sod ha-emuna ha-shabtaït*, Jérusalem, 1995.

forme d'un ouvrage, *Raza di-Meheimanouta* (Le secret de la Foi), où il leur enjoint de procéder à leur « apostasie mystique »¹. Il s'éteint le jour de Yom Kippour, le 17 septembre 1676. Sa disparition passe inaperçue dans le monde juif. Nathan, son prophète, qui n'a cessé de se dépenser à son profit durant ces années, verra dans cette mort une élévation jusqu'aux « lumières célestes ». Autant dire que sa dernière contribution à la création de la figure du Messie apostat sera de procéder à l'apothéose, au sens étymologique du terme, de celui-ci. Quand il disparaît à son tour, en 1680, on lui doit un système sophistiqué de mythes et de concepts qui ont refaçonné radicalement la figure du Messie traditionnel, lequel va jouir d'une large diffusion et percoler tout au long des deux générations qui suivent jusque dans des textes d'apparence orthodoxe.

Les paradoxes de la liberté eschatologique

Entretemps, les sabbatéens se sont largement sectarisés. Leur ascétisme et leur piété, lorsqu'ils restent juifs, leur évite l'excommunication. Nombre d'entre eux retournent d'ailleurs à l'orthodoxie. Mais le mouvement reste extrêmement actif. On trouve des cercles sabbatéens en Turquie, en Pologne, en Italie... Une polarité s'établit durablement entre les tenants modérés de la doctrine et une aile radicale, antinomiste, du mouvement. Ainsi, dans les deux dernières décennies du siècle, à Smyrne, un Abraham Miguel Cardoso produit un vaste système, d'une grande sophistication dialectique, qui sera amplement diffusé². Il y prône une stricte adhésion à la tradition rabbinique –

1. Sur ce texte, voir G. Scholem, *Kabbalah*, pp. 269, 279, 398, 412 ; trad. pp. 411, 425, 598, 620.

2. À son propos, voir G. Scholem, *Kabbalah*, pp. 396-400 ; trad. pp. 595-601.

jusqu'au retour du Messie! –, et tient les actes de celui-ci pour non exemplaires, refusant en conséquence tant la conversion que toute forme d'antinomisme. À l'opposé, à Salonique, Joseph Filosof anime un groupe de sabbatéens effervescents (trois cents familles vont se convertir à l'islam en 1683), dont est issue la secte des Dönme¹. Au sein de celle-ci, le groupe de Baruchia Russo va se singulariser par un antinomisme radical². Tenant que la nouvelle Thora (*Thora de-Atsilout*) suppose le renversement en commandements positifs des trente-six *kritot* (interdits auxquels l'infraction entraîne la mort de l'âme), il va jusqu'à prôner les unions illicites, y compris l'inceste.

Il serait hors de propos de tenter d'évoquer ici, fût-ce cursivement, les nombreuses personnalités, toutes singulières, autour desquelles vont se former des groupes vivaces d'hérétiques plus ou moins radicaux. Du riche et piétiste Abraham Rovigo à Modène au prolifique Joshua Heshel Tsoref de Vilna ou au radical Hayim Malakh, animateur en Pologne dans les toutes dernières années du xvii^e siècle d'une « Sainte Société de rabbi Judah Hassid » (plusieurs centaines de personnes qui se préparent par un ascétisme rigoureux à l'immigration en Terre sainte, pour y attendre la parousie du Messie Shabtaï Tsvi), ce sont autant de figures fortes et fédératrices³. Elles formeront de multiples

1. Sur les Dönme, voir notamment G. Scholem, « La secte crypto-juive des Dunme de Turquie », dans *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, pp. 220-250 ; Id., *Kabbalah*, pp. 327-332 (trad. pp. 497-504) ; I. Ben-Zvi, *The Exiled and the Redeemed*, Philadelphia, 1957, pp. 131-153.

2. Sur les sources directes émanant du milieu de Baruchiah Russo, voir G. Scholem, « La secte crypto-juive des Dunme », dans *Le Messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, 1974, pp. 239-240.

3. Sur Hayim Malakh, voir G. Scholem, « Hayyim Malakh », dans *Kabbalah*, pp. 429-431 ; trad. pp. 641-643.

réseaux, dont le degré de compénétration avec le judaïsme orthodoxe s'avère variable.

Les sabbatéens modérés peuvent en effet s'aligner, en tout cas extérieurement, sur l'orthopraxie traditionnelle. Ce n'est pas leur comportement qui les singularise, mais le sens qu'ils lui donnent en leur for intérieur. Ce qui explique que certains d'entre eux aient pu accéder sans grande difficulté au rabbinat de communautés de l'importance de Londres, Amsterdam ou Ancône. Ou encore qu'entre 1680 et 1740, bon nombre de *shlikhim* (envoyés) de Terre sainte en diaspora aient été à même d'y assurer la liaison entre divers groupes de croyants.

On pourrait dès maintenant tenter de dégager formellement, sur la base des événements qui viennent d'être sommairement rappelés, quelques-uns des traits qui caractérisent le sabbatianisme comme marranisme consenti et lui assignent sa place dans la dynamique de l'avènement de la modernité juive. Ce serait cependant contourner l'un de ses développements les plus significatifs, même s'il est de ceux qui ont valu au mouvement ce que sa réputation a de plus sulfureux. Il s'inscrit dans l'aire du judaïsme ashkenaze. La figure de Jacob Frank (1726-1791) et son action illustrent en effet de manière exemplaire le processus de radicalisation idéologique de la secte, son issue nihiliste et la désintégration identitaire qu'elle entraîne dialectiquement¹. Né en Podolie (Ukraine) dans un milieu de marchands, le gourou despotique qu'est Jacob Frank méprise d'emblée ce qu'il tient pour la tiédeur des Dönme de Salonique, rencontrés

1. G. Scholem, *Kabbalah*, pp. 287-309 ; trad. pp. 437-467 ; M. Balaban, *Le-toldot ha-tnu'a ha-frankit*, Tel-Aviv, 1934 ; P. Arnsberg, *From Podolia to Offenbach: the Jewish Holy Army of Jakob Frank*, Offenbach, 1965 ; A. Mandel, *The Militant Messiah*, Atlantic Highlands, 1979 ; P. Maciejko, *The Development of the Religious Teachings of Yakov Frank*, Oxford, 2003 ; Y. Liebes, *Sod ha-emuna ha-shabtaït*, Jérusalem, 1995.

lors de ses voyages d'affaire dans les Balkans. Se faisant passer pour sépharade et sujet ottoman, il s'est converti à l'islam en 1757. Fanatique et roublard, à cent lieues de posséder la haute culture juive qui donne toute leur substance aux personnalités citées plus haut, il s'impose rapidement comme la figure centrale du mouvement en Galicie, en Ukraine et en Hongrie.

L'inversion de toutes les valeurs – y compris en matière sexuelle – qu'il préconise sous le couvert d'un respect extérieur de la *halakhah* ne tarde pas à entraîner pour la secte des poursuites de la part des autorités rabbiniques, qui commettent l'erreur d'impliquer dans la controverse les autorités ecclésiastiques. Se donnant pour des « anti-talmudistes » persécutés en raison de leur attirance pour le christianisme, les frankistes vont déployer lors de la disputation qui se tient fin juin 1757, un argumentaire sophistiqué, chef-d'œuvre de double entente, où la partie catholique veut croire qu'il est fait référence à Jésus-Christ là où les sectaires visent leur Messie hérétique. Ceux-ci l'emportent. Et l'on brûle des charretées de Talmud à Kameniec, Lvov (ou Lemberg) et Brody... Le mouvement initié par Frank est désormais assez mûr pour pouvoir reconnaître en Frank celui qui accomplit la mission de Shabtaï Tsvi et de Baruchia Russo. Et de décréter qu'il est temps de s'affranchir des théologies périmées. Mobilisant toute la puissance libertaire d'une mythologie populaire, Frank impose d'emprunter à présent « le chemin d'Ésaü », qui permet de se baigner dans le flot de la vraie vie, laquelle est liberté au-delà de toute loi¹. Anarchisme religieux sous couvert de

1. G. Scholem, *Kabbalah*, pp. 293-294 ; trad. p. 446.

conversion. Les fidèles, après avoir été juifs et musulmans, se feront chrétiens pour vivre secrètement leur foi dans le Messie Jacob Frank.

Fin février 1759, ils demandent officiellement à être reçus dans l'Église, au terme d'une nouvelle disputation où ils entendent prouver la vérité du christianisme¹. Et aussi le bien-fondé de l'accusation de « meurtre rituel », très à l'honneur dans l'opinion à l'époque. Les sectaires posent à leur conversion une série de conditions (ne pas devoir manger de porc, ne se marier qu'entre eux...) qui montrent à l'évidence leur volonté de se ménager, au sein de leur nouvelle communauté, un statut réservé. Les mises en garde angoissées que les autorités rabbiniques adressent aux ecclésiastiques, auxquels ils tentent en vain d'expliquer l'« hypocrisie » théologique des sectaires, ne prévalent pas aux yeux de celles-ci sur l'alléchante perspective d'une conversion en masse « des juifs ». Elles concèdent la disputation, qui se tient entre le 17 juillet et le 10 septembre 1759². Des débats véhéments mettent aux prises une trentaine de rabbins, sous la houlette de Hayim Kohen Rapoport, grand rabbin de Lvov, et une bonne dizaine de sectaires. Une nouvelle fois, la confrontation baigne dans l'ambiguïté sémantique qui constitue le ressort méthodique de la rhétorique sabbatéenne. Sept propositions seront discutées : « Le Messie est le vrai Dieu incarné, venu pour nous sauver » ; « Depuis lors sacrifices et rituels de la Thora sont abolis », « Le Talmud impose l'usage du sang des chrétiens »...³ La prudence dicte aux rabbins de n'argumenter que sur une part restreinte des thèses théologiques. Sur le « meurtre rituel », c'est l'empoignade verbale.

1. G. Scholem, *Kabbalah*, p. 295 ; trad. p. 448.

2. G. Scholem, *Kabbalah*, p. 297 ; trad. p. 451.

3. G. Scholem, *Kabbalah*, p. 298 ; trad. p. 452.

Face au salmigondis de textes controuvés produits par les sabbatéens, les rabbins dénoncent les traductions polonaises délirantes. Et l'Église commence à mesurer le sérieux des mises en garde rabbiniques contre la duplicité des sectaires. Tout s'achève dans la confusion. Le 17 septembre 1759, Frank est baptisé. Il sera même rebaptisé le 18 novembre en grande pompe sous patronage royal ! Des centaines de croyants, des milliers peut-être, suivent ses traces (fin 1760, on comptait près de cinq cents conversions, rien qu'à Lvov), mais la grande majorité des frankistes de Bohême-Moravie, de Hongrie et de Roumanie se refuseront à faire le pas, sans pour autant contester à Frank sa qualité de *leader*.

Mais le doute né dans l'esprit des ecclésiastiques a fait son chemin, qui ont fini par comprendre la véritable identité du Messie des prétendus convertis. Le 6 février 1760, Frank est arrêté, traduit devant un tribunal ecclésiastique, confronté à des « croyants » et condamné à la relégation pour un délai indéterminé à la forteresse de Czeszochowa. Il y restera treize ans en captivité. Sous des dehors d'un catholicisme impeccable, les sectaires vont s'organiser en société secrète. Dès 1762, Frank est rejoint par sa femme et des fidèles s'installent à proximité de la forteresse¹. Des orgies rituelles de nature sexuelle y ont lieu. En 1765, dans le climat d'extrême instabilité politique que connaît la Pologne, Frank prend langue, par le truchement du prince Repnin, avec le gouvernement russe et l'Église orthodoxe. Une délégation de frankistes gagne même Moscou et Smolensk pour y dire tout le bien que les juifs pensent du tsar et de l'orthodoxie...²

1. G. Scholem, *Kabbalah*, p. 302 ; trad. p. 457.

2. G. Scholem, *Kabbalah*, p. 302 ; trad. p. 458.

Quand, en 1772, la Pologne connaît sa première partition, Frank est libéré par les Russes. Il gagne, en mars, Brno en Moravie et s'installe chez sa cousine Schoendel Dobruszka. Durant quatorze ans, il y jouira de la protection des autorités, qui voient en lui un personnage aussi aisé que respectable, ayant à cœur de propager le christianisme. Derrière cette façade se cache une « cour » au régime quasi militaire, où l'on porte l'uniforme et qui attire de nombreuses familles. Sous la poigne de fer du Messie, on y rêve de guerre eschatologique, de renversement des royaumes et de la constitution d'un État frankiste. Reçu en mars 1775 en audience à Vienne par l'impératrice Marie-Thérèse et son fils, le futur Joseph II, Frank aurait promis son aide dans la guerre contre les Turcs... En 1786 (ou 1787), la « cour » se déplace à Offenbach, près de Francfort¹. Jusqu'à la mort de Frank, le 10 décembre 1791, il y régnera, sous les oripeaux d'un catholicisme proclamé, un climat « oriental ». « *Gottes Haus* » (la Maison de Dieu) va décliner, faute de charisme dans la personne des successeurs du Messie (la fille et les deux frères de Frank). Non sans qu'on n'ait tenté d'endiguer le déclin. En 1799 encore, des « Lettres rouges » sont envoyées à des centaines de communautés, les conjurant d'entrer dans « la sainte religion d'Édom ». Une ultime assemblée se tient à Carlsbad, en 1823. La secte se désintègre². Entretemps, il est vrai, le monde a connu une révolution.

1. Trois « anciens » de la cour d'Offenbach, Franciszek et Michael Wolowski (Shor) et Andreas Dembowski (Yeruham Lippman) ont compilé près de 2.300 *dicta* de Frank sous le titre de *Słowa Panskie* (Les Paroles du Seigneur, *Divre ha-Adon*), largement répandu parmi les croyants. Introduction et traduction annotée de la version polonaise subsistante par H. Lenowitz, *The Collection of the Words of the Lord [Jacob Frank]*, 2004, sur la toile.

2. G. Scholem, *Kabbalah*, p. 303 ; trad. p. 460.

Le chemin de la modernité

On conclura cette esquisse du développement historique de l'hérésie messianique en évoquant, une fois encore dans les limites de l'aire culturelle ashkenaze – l'histoire des Dönme¹ fournirait bien des données d'allure similaire en contexte sépharade –, une poignée d'exemples illustratifs de ces juifs qui, ayant poussé à son terme la logique de la foi en le mystère paradoxal de la Rédemption messianique surent la moduler en diverses formes d'adhésion aux courants de l'histoire réelle, c'est-à-dire à leur intégration dans le monde moderne¹. Dès avant la mort de Jakob Frank certains de ses disciples, à Varsovie notamment, construisent des usines et s'impliquent donc dans le processus d'industrialisation qui s'engage en Pologne. Ils adhèrent souvent à des loges maçonniques. Des frankistes restés juifs combinent à divers degrés la mystique messianique et les idées des Lumières et se rapprochent en conséquence de leur variante juive, la *Haskala*. Nombre de frankistes convertis au catholicisme accèdent, en toute fidélité à leur conviction messianique, aux échelons supérieurs de l'administration et de la noblesse. C'est le cas en Autriche des von Hoenigsberg, von Hoenigstein, von Bienefeld. Les Dobruszka vont tous se convertir et certains d'entre eux serviront comme officiers dans l'armée impériale. L'histoire de Moses Dobruszka, fils de Schoendel et figure centrale de la dernière génération frankiste, est à elle seule une illustration des vertus protéiformes du sabbatianisme radical : dans un premier temps écrivain allemand sous le

1. G. Scholem, *Kabbalah*, p. 307 ; trad. pp. 465-466. Pour d'autres indications sur les rapports entre sabbatianisme, mouvements de réforme et libéralisme : G. Scholem, *Les grands courants...*, p. 322.

nom de Franz Thomas von Schoenfeld, il fonde un ordre de kabbalistes chrétiens (« les Frères asiatiques »), avant de se retrouver en France sous le nom évocateur de Junius Frey, révolutionnaire jacobin, et de finir guillotiné le même jour que Danton...¹

Issus du cercle sabbatéen pragois, par ailleurs littérairement très productif, on compte plusieurs des fondateurs du premier Temple réformé de la métropole tchèque – vers 1832. Et Gottlieb Wehle, émigré aux États-Unis en 1848-1849 avec un groupe de familles frankistes de Bohême-Moravie, proclame sans ambiguïté dans son testament en 1867 sa reconnaissance et son identité de vue avec ses aïeux, qu'il présente comme des combattants de la liberté dans le monde du ghetto².

Les frankistes se montrèrent fervents patriotes polonais, au point de prendre part aux soulèvements de 1793, 1830 et 1863. On a relevé un net virage idéologique de la plupart d'entre eux dans la seconde moitié du XIX^e siècle, où ils désertent l'aile libérale de la société pour rejoindre sa frange nationale conservatrice. Ils se caractérisent par une remarquable ascension sociale : dans la Varsovie des années 1830, la plupart des avocats sont d'ascendance frankiste, comme nombre d'hommes d'affaires, d'écrivains et d'artistes. Il n'est pas jusqu'au poète national polonais, Adam Mickiewicz, qui n'ait compté des aïeux frankistes en ligne maternelle – ses beaux-parents provenaient de familles frankistes.

1. G. Scholem, « Moshe Dobrushka. Kariera shel frankist », dans *Mekharim umekorot letot-dot hashabta'ut*, Jérusalem, 1974, pp. 141-216 ; trad. *Du frankisme au jacobinisme. La vie de Moses Dobruska*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1981.

2. G. Scholem, « Un testament sabbatéen venu de New York », dans *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, 1974, pp. 251-265.

De la fidélité au nihilisme

La pleine intelligence de la portée historique pour l'histoire juive (mais sans doute aussi, indirectement, pour l'histoire tout court), des événements dont on vient de rappeler très succinctement quelques linéaments impose de dégager ce qui lui confère sa dynamique profonde. On pourrait la formuler, à titre d'hypothèse, comme l'inscription – et pour ainsi dire la rédemption – de l'expérience traumatique du marranisme dans le cadre pleinement assumé de l'aspiration messianique. La condition marrane est déterminée par un déchirement intérieur du juif, né de la violence imposée par une extériorité ennemie depuis toujours. En contexte de « fin du monde », par contre, à la faveur d'une découverte exaltante, périlleuse jusqu'au nihilisme, de la liberté eschatologique, cet arrachement à la naïveté de l'appartenance se trouve rédimée, et sublimée en participation plus ou moins active – et activiste – à l'avènement d'une réalité cosmique transfigurée.

L'hérésie sabbatéenne, jusque dans ses ultimes ramifications, procède en effet d'un développement interne de la tradition¹. C'est au cœur même de la mystique du judaïsme kabbalistique qu'il trouve ses références symboliques, dont il saura révéler et exploiter le potentiel révolutionnaire. Jamais Shabtaï Tsvi n'aurait pu acquérir la stature qui fut la sienne sans que le monde juif n'ait été sensibilisé de longue date à l'idée d'une tâche spécifique qui lui échoit dans le salut du monde. Le vaste mythe gnostique élaboré par Isaac Luria (1534-1572) joue à cet égard un rôle

1. G. Scholem, « Crise de la tradition dans le messianisme », dans *Le Messianisme juif*, pp. 103-138.

déterminant dans l'information des consciences juives¹. Il a d'emblée fait l'objet d'une vulgarisation à l'échelle de la diaspora, qui arrache à leur ésotérisme des spéculations jusque-là réservées à des cénacles d'initiés. Se trouveront popularisés de mille manières les images fascinantes du *tsimtsum*, le retrait volontaire du divin d'un espace qu'il laisse libre pour qu'y ait lieu la cosmogonie, de *shvirat ha-kelim*, la brisure des vases qui signe la crise interne conjointe du divin, mais aussi du monde où se trouvent désormais éparses et exilées ces étincelles de sainteté que le juif se voit confier la tâche de recueillir en vue de restaurer l'unité du monde et celle de Dieu.

Ce n'est qu'au terme de ce processus de *tikoun* (restauration) que la Rédemption serait pleine et entière. Il implique totalement l'action morale, rituelle et mystique du juif, appelé ainsi à une active participation au devenir universel. Désormais lesté par une herméneutique raffinée d'une efficacité sans commune mesure avec celle que lui prêtait l'orthodoxie classique, l'accomplissement des *mitsvot* (commandements et interdits toraniques) scelle l'intrication de l'agir humain et de la dialectique interne du divin. Jamais le contrat sinaïtique – lu comme schème ontologique premier – n'a été plus lourd de sens, l'être juif plus investi d'une responsabilité à l'échelle cosmique, sa liberté plus résolument placée sous le « joug des *mitsvot* ». C'est sur fond de ce pathos, dont son génie propre excelle à actualiser les virtualités, non moins que des représentations plus retenues que fournissait la tradition haggadique, que

1. Sur Louria, voir entre autres : G. Scholem, *Les grands courants...*, pp. 261-304 ; *Id.*, *Shabtai Tsvi...*, op. cit., chap. 1 ; *Id.*, *Kabbalah*, passim, notamment pp. 420-428 (trad. pp. 629-643), 128-144 (trad. pp. 219-240). On y ajoutera une étude essentielle de Y. Tishby : *Torat ha-Ra ve-ha-Klipa be-Kabalat ha-Ari*, Jérusalem, 1942. Sur l'hagiographie lourianique : M. Benayahu, *Sefer Toldot ha-Ari*, Jérusalem, 1967.

Nathan de Gaza pourra profiler la figure de son Messie et rendre directement intelligible au plus grand nombre la mission salvifique dont il est investi. Développement strictement endogène, donc, à la pensée juive.

Abraham Miguel Cardoso, évoqué plus haut, pouvait déclarer: « Il a été décrété que le Roi-Messie revêtirait des vêtements de marrane et se rendrait ainsi incognito au milieu de ses frères juifs. En un mot, il a été décrété qu'il se ferait marrane comme moi. »¹ La conversion à l'islam de Shabtaï Tsvi, le Messie porteur des espoirs d'Israël et du sort du monde, aurait en toute rigueur dû ruiner les attentes placées en lui. On a dit comment le génie dialectique de Nathan le prophète sut transformer le scandale en modalité de la Révélation. C'est sa tâche de rassembler les ultimes « étincelles » (*nitsotsot*) du divin encore captives au plus profond des puissances du mal qui imposait à l'Élu d'endosser la livrée de l'ennemi, pour l'éradiquer enfin et pouvoir laisser advenir la plénitude des temps. Seuls les aveugles désormais n'apercevaient qu'une humiliante désertion là où les croyants ne pouvaient manquer de reconnaître la condition nécessaire de l'ultime phase du processus de la Rédemption (*Geoula*).

L'« hypocrisie » (étymologiquement, l'hypocrite est un « comédien ») par fidélité profonde à la mission mystique du peuple juif fournissait le signe paradoxal de l'imminent basculement du monde. Mais, outre la justification qu'elle produisait de l'inconcevable passage du Messie au *Sitra Akhra* (l'« Autre Côté »), comment ne pas voir que l'interprétation qu'en imposait Nathan conférait *a posteriori* une dignité qu'on pourrait dire d'anticipation au marranisme?

1. *Inyenei Shabtaï Tvi*, éd. Freiman, 1913, p. 88.

La lourde culpabilité qui pesait depuis plus d'un siècle et demi sur les apostats d'hier et leurs descendants, même revenus à l'orthodoxie, leur vécu traversé par un profond clivage identitaire, leur relation complexe à l'altérité culturelle se trouvaient éclairés d'une lumière venue du plus profond de l'expérience juive. Par là-même, elle se découvrait comme réintroduite au cœur du mouvement le plus chargé de sens pour l'identité spirituelle du judaïsme. Nombre de marranes ou de descendants de marranes ne s'y trompèrent pas, comme le donne notamment à penser le succès du mouvement sabbatéen dans des communautés où ils se trouvaient abondamment représentés (Salonique, Amsterdam...).

Mais en même temps qu'elle sublimait le marranisme, et en fonction même des sources dont elle était née et de la logique qui l'animait, la geste sabbatéenne ne pouvait s'arrêter là où le marranisme trouvait sa limite. Arrachés par la violence à l'obédience de la Thora, les marranes s'étaient efforcés de lui garder une difficile fidélité, en inventant les formes sous lesquelles ils espéraient la maintenir dans les conditions de l'oppression. À cette fidélité prudente, l'aventure messianique oppose sa visée révolutionnaire. Qui se joue très largement, comme les éléments narratifs fournis plus haut l'ont laissé entendre, autour des modalités nouvelles d'application de la Thora qu'elle promet.

Le caractère central de la Thora pour la compréhension qu'a de lui-même le peuple d'Israël n'a, à aucune époque, cessé d'être une évidence, encore qu'une évidence problématique. Jamais on n'a manqué de s'interroger sur ce qu'elle était dans son essence, ce qu'elle impliquait, la manière dont il convenait de l'appliquer. De ses mille modalités d'actualisation, dont témoigne l'impressionnante

littérature des *responsa* rabbiniques, aux réflexions des philosophes sur sa rationalité, son statut prophétique ou sur « les raisons des commandements » (*taame hamitsvot*) ou aux méditations des kabbalistes pour qui elle est l'« Arbre de Vie », indifféremment vie de Dieu et vie du monde, elle a été appréhendée sous ses mille facettes. Et il n'y a guère de génération qui ne se soit demandé ce qu'il en serait d'elle à l'âge messianique. Et indissolublement ce que deviendrait le peuple dont elle définit le mode d'être. Serait-elle purement et simplement abrogée ? Finirait-elle par devenir comme une seconde nature pour ceux qui la pratiquent, au point de perdre son caractère douloureux, marquant par là-même son accomplissement ?

Les croyants qui suivent Shabtai Tsvi vivent dans l'extase la fin des temps. Ils sont plongés dans une euphorie qui lève les pesanteurs et allège les douleurs de l'Exil, d'ores et déjà senties comme appartenant à un passé voué à disparaître. Libération imminente d'Israël, car le Messie est roi. La Vie éternelle s'annonce et avec elle une liberté jamais encore connue. Mais la conversion à l'islam du Messie, survenue si vite après son épiphanie, marque décisivement son épopée d'un caractère essentiellement paradoxal et place les disciples face à un choix qui va cliver la communauté : le comportement du Messie est-il exemplaire et dicte-t-il aux fidèles la voie à suivre, ou convient-il de lui réserver à lui seul d'assumer la douleur du dédoublement salvifique ? Rien dans l'attitude du Messie n'avait donné à penser à ses fidèles qu'il envisageait une conversion. Il se trouve victime de la contrainte, tout comme l'avaient été avant lui les marranes. Et, tout comme il s'était révélé incapable de déchiffrer par lui-même le sens des *maasim zarim* (actes étranges) qu'il commettait depuis son adolescence, il doit attendre de son

prophète qu'il lui révèle le sens de l'acte scandaleux par excellence qu'il vient de poser. Les réponses à ce dilemme vont déterminer la sociologie des différentes obédiences sabbatéennes. D'aucuns assumeront jusqu'au bout les conséquences, jusqu'aux plus extrêmes, de la conversion et de la liberté nouvelle; d'autres respecteront les formes traditionnelles et resteront juifs. Mais tous sont habités d'une conviction qui les affranchit subjectivement du monde passé. Et tous font une expérience de la liberté que ne pourra leur faire oublier la volonté la plus déterminée de réintégrer, une fois retombé l'élan premier et survenu le désenchantement, les cadres classiques de l'existence juive.

C'est *a fortiori* le cas de ceux qui ont porté à l'extrême les conséquences de leur foi et cru devoir assumer jusqu'au nihilisme la dialectique du paradoxe qui la travaillait. L'histoire des religions a enregistré maints exemples de « spirituels » ou « pneumatiques » pratiquant le renversement mystique des valeurs. Amorcé dans l'expérience du jeune Shabtaï Tsvi, alors qu'il se singularisait, sans en mesurer encore toute la signification, par la pratique d'« actes étranges », l'antinomisme va constituer l'une des manifestations les plus éloquentes, et les plus répugnantes pour la conscience juive traditionnelle, de l'ère nouvelle. L'aile radicale du mouvement sabbatéen méditera, et pratiquera à sa manière, c'est-à-dire en les chargeant d'un contenu proprement hérétique, certains *dicta* talmudiques à la formulation paradoxale. Ainsi de cette *mitsva haba'a baavera* (le commandement qui se réalise par sa transgression)¹. Il prônera « l'abrogation de la Thora »

1. G. Scholem, « Mitsva haba'a baavera », dans *Mekhhkarim umekorot letoldot hashabta'ut*, Jérusalem, 1974, ppp. 9-67; trad. dans G. Scholem, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, pp. 138-217.

comme étant « son accomplissement » (« *bitoula shel Thora, zehou kiyouma* »). Que ces slogans aient donné lieu, par exemple, à d'authentiques infractions aux règles régissant l'éthique familiale (comme c'est établi dans plusieurs cas), ou seulement formulé une situation limite que l'on se gardait bien d'atteindre en réalité, fait comprendre sans grande peine la répulsion que le mouvement inspirait aux rabbins orthodoxes autant que l'ostracisme qui frappait durablement toute personne ou famille soupçonnée d'avoir (ou d'avoir eu) partie liée avec le mouvement.

Envisagé dans la perspective des sectaires, ce libertinisme est fonction d'une application inspirée de la théorie, venue des kabbalistes orthodoxes, d'une Thora propre à l'âge messianique et dont le contenu pouvait se révéler aux antipodes du sens obvie que revêtait le texte pratiqué dans le monde non rédimé. On n'insistera pas ici sur le potentiel destructeur que recèle pour la trame de la société juive la simple suspicion d'appartenance présente ou passée à la secte. Elle donnera lieu, sur plusieurs générations, à des dénonciations plus ou moins fondées, suivies d'enquêtes plus ou moins concluantes par les autorités rabbiniques. Et subsidiairement à la régulière destruction d'archives. Conservées, celles-ci auraient sans doute aucun révélé toute la profondeur et toute l'extension du mouvement, que tant le monde de l'orthodoxie que l'historiographie née de l'émancipation trouvaient, pour des raisons différentes mais convergentes dans leurs effets, avantage à minimiser.

Lendemain de paroxysme

Ainsi donc, la situation marrane s'est trouvée comme exaltée et arrachée à sa contingence historique pour fournir aux croyants, une fois intégrée comme pivot de

la révolution messianique, la clé de lecture du mouvement de l'histoire. Lestée d'utopie, elle perd la sobriété qui lui donnait depuis la tragédie espagnole de 1492 son pathétique propre pour acquérir une dimension tout aussi pathétique, mais cette fois triomphale. Une fois assumée par le Messie et ses plus proches fidèles, l'apostasie constitue, pour la foi du croyant, comme le paradigme inaugural de l'ouverture à une liberté sans limite, dans un monde transfiguré.

Mais pour elle seulement. Car si l'intériorité de nombre de juifs qui ont adhéré se retrouve bouleversée sans perspective de renouer avec la simplicité d'antan, s'ils se savent appartenir d'ores et déjà à un monde autre, il s'en faut que la *galout*, l'exil, le monde empirique où se meuvent concrètement les juifs, avec son cortège de misères, d'humiliations et d'inquiétudes récurrentes, se soit évaporé. Ce n'est qu'aux yeux de la foi des adeptes, qui peuvent désormais pour certains rêver d'un retour du Messie en gloire (de la Parousie, diraient les chrétiens), que le visage du monde a changé. Dans l'extériorité, dans l'Europe commençant à s'arracher aux chaînes du vieux monde, une Révolution a bien eu lieu (1789), mais elle ne doit rien aux rêveries, à l'enthousiasme ou à l'activisme des disciples du Messie. Si bien que c'est tout naturellement, en somme, que ceux-ci, une fois apaisée l'effervescence première, découvriront la confluence paradoxale de leur attente intérieure, ultime avatar de la négation de l'être juif aux fins de sa réalisation, avec les mutations que connaît l'histoire commune. D'abord investi mystiquement comme l'ennemi, l'« autre » va progressivement s'avérer proche, et l'identité juive se reconnaître dans des causes dont elle n'a en aucune manière pris l'initiative.

Est-il besoin de dire que l'on ne songe pas ici à attribuer au sabbatianisme une portée explicative privilégiée dans le processus d'accession des juifs à la modernité ? Il paraissait opportun, dans un recueil d'études explorant les dimensions de l'expérience marrane, d'attirer l'attention sur la nécessité de reconnaître les traces – assurément point toujours aisément repérables dans l'enquête empirique – d'une hérésie où l'accès sous la contrainte à la religion de l'autre tient une place symbolique centrale, aux côtés de celles laissées par le marranisme que n'a pas touché la vague messianique. À charge ensuite d'évaluer le poids de ces deux réalités spirituelles dans leur rapport aux autres variables idéologiques et socio-économiques, aussi bien endogènes que dues au milieu, composant l'équation complexe qui rend compte de l'émergence de la conscience juive moderne.

* * * * *

On s'est essentiellement contenté ici d'attirer l'attention sur un ensemble de données dont l'interprétation dans le cadre d'une compréhension globale de l'existence juive n'est à ce jour qu'entamée. Ne serait-ce que parce que nombre de recherches descriptives doivent encore être menées pour tirer au clair, dans le foisonnement de leur réalité affective et sociale, les nuances du vécu hérétique, des pratiques qui le portent et des réseaux qui le rendent possible, compte dûment tenu du caractère hautement dialectique de cette expérience et de la discrétion dont elle s'entourera dans sa phase terminale. L'entreprise suppose l'examen méthodique du témoignage des acteurs de premier comme de second plan de la geste sabbatéenne,

point nécessairement disposés à s'y confier à cœur ouvert ! La détermination même de l'appartenance de tel ou tel à l'univers sectaire s'avère souvent problématique¹. Chacune des figures éminentes du mouvement, dont la présente étude n'a pu nommer au passage que quelques-unes, a produit, dans une littérature à tout prendre copieuse, sa lecture des événements. Situé dans le contexte souvent lacunaire qu'offrent les archives, cet ensemble de données enrichit constamment la phénoménologie du messianisme hérétique et, ce faisant, jette de manière croissante quelque clarté sur la compréhension qu'avaient les acteurs du sens de leur passage à l'altérité religieuse, ainsi que sur les implications sociales de leur foi paradoxale.

En n'évoquant ici que ce qui constitue en quelque sorte la matrice factuelle, tant événementielle qu'idéologique, de l'hérésie, on s'est donc satisfait de signaler en quoi elle n'a pu manquer de se vivre comme réitérant sur un mode spécifique l'expérience marrane. De même, la constatation d'une filiation entre divers hérétiques plus ou moins avoués et leurs descendants inscrits dans le mouvement de la modernité demeure toute factuelle. Là encore, les développements de thèses théologiques qui ont permis aux milieux hérétiques de se rapprocher des préoccupations qui font la modernité (ou plutôt les divers aspects de la modernité) ont été évoqués sans que l'on se soit avancé jusqu'à discuter l'articulation précise des termes de cette « négociation ». La recherche en cours a par ailleurs encore bien du travail en perspective pour rendre compte de la place

1. La controverse qui opposa dans l'Allemagne du milieu du XVIII^e siècle Jacob Emden, champion de l'orthodoxie, à Jonathan Eybeschütz, rabbin d'Altona, Hambourg et Wandsbeck, qu'il soupçonnait d'accointances sabbatéennes, est paradigmatique à cet égard. Elle a donné lieu à diverses études, de G. Scholem, M. Perlmutter et S. Leiman notamment, qui ont éclairé le problème sans parvenir à le trancher.

de ces hommes, de leurs idées et de leurs actes aussi bien dans le monde juif en général que dans les milieux spécifiquement marranes ou marqués par l'expérience marrane.

Ce propos résolument descriptif n'a donc par nature pas la hardiesse de juger, à l'aune d'une interprétation globale de l'existence juive, de la justesse de la réassomption de l'expérience marrane par l'hérésie. *A fortiori*, l'analyse du fait marrane comme tel reste en dehors de son horizon. L'étude reste donc consciemment liminaire par rapport à quelques questions essentielles, impliquant une approche engagée, sinon philosophique, de l'identité juive, seule habilitée à apprécier ce que ces expériences, assurément scandaleuses et traumatiques, mais simultanément libératrices, ont ultimement signifié pour le judaïsme.

Les crypto-catholiques en Angleterre à l'époque moderne

Le « marranisme » est-il un concept transposable ?

Monique Weis

Y a-t-il des marranes catholiques en Angleterre après la Réforme ? Leur situation s'apparente-t-elle, ne serait-ce que de loin, à celle des *conversos*, pour lesquels le terme a été forgé ? Ces quelques pages consacrées aux crypto-catholiques anglais se veulent une contribution à l'étude du phénomène général des religiosités cachées. Elles soulèvent des questions complexes liées au statut des minorités religieuses, aux doubles stratégies de conversion et de clandestinité, bref aux dynamiques d'exclusion et d'inclusion dans les sociétés européennes à l'époque moderne.

Tous ces aspects doivent évidemment être évoqués au regard des attitudes de la majorité qui cherche à imposer une certaine uniformité confessionnelle, mais aussi en fonction des priorités de la minorité qui tente de préserver, partiellement et de manière plus ou moins dissimulée, son identité propre. Afin de multiplier les angles d'approche, nous tiendrons compte à la fois des réalités politico-religieuses de l'Angleterre à l'époque moderne et des discours que les différents courants de la société anglaise tiennent

au gré des circonstances. L'objectif est de proposer à partir du cas peu étudié des crypto-catholiques anglais quelques pistes de réflexion originales autour du concept de marranisme et de sa transposition à d'autres situations que celles des communautés crypto-juives d'origine ibérique.

Les catholiques anglais : une minorité à plusieurs visages¹

L'Angleterre d'après la Réforme peut être décrite comme une société en voie de « confessionnalisation ». Par ce terme devenu courant, mais aussi objet de controverse, les historiens de la « première modernité » désignent un processus lent, marqué par la confusion croissante entre politique, culture et religion, ainsi que par une nette tendance à l'uniformisation confessionnelle². Depuis la rupture d'Henri VIII avec Rome, officialisée par l'Acte de Suprématie de 1534, l'Église d'Angleterre est placée sous la direction protectrice du souverain ; celui-ci exerce de plein droit le pouvoir suprême, y compris dans le domaine ecclésiastique. Au cours des décennies suivantes, la mise en place d'une véritable Église d'État, qui tire profit de la dissolution des abbayes et de la saisie d'autres biens du clergé, se double d'importants changements tant dans les doctrines que dans la liturgie. Ce mouvement de « protestantisation » caractérise le règne

1. Voir notamment : Adr. Morey, *The Catholic Subjects of Elizabeth I*, George Allen & Unwin, Londres, 1978 ; L.E.C. Wooding, *Rethinking Catholicism in Reformation England*, Oxford Historical Monographs, Clarendon Press, Oxford, 2000 ; D. Rosman, *The Evolution of the English Churches 1500-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003 ; St. Tutino, *Law and Conscience. Catholicism in Early Modern England, 1570-1625*, Catholic Christendom, 1300-1700, Ashgate, Aldershot, 2007.

2. Voir entre autres : S. Doran, Christopher Durston, *Princes, Pastors and People. The Church and Religion in England, 1500-1700*, 2^e éd., Routledge, Londres/New York, 2003.

d'Édouard VI (1547-1553) et connaît son apogée sous Élisabeth I^{re} (1558-1603).

Le *Settlement* du régime élisabéthain repose sur deux piliers législatifs érigés dès 1559 : un nouvel *Act of Supremacy*, qui réaffirme la suprématie royale en matière religieuse et, en parallèle, un *Act of Uniformity*, qui prévoit la mise au diapason de toutes les croyances et pratiques sous l'égide du clergé anglican et de son chef, la reine en personne. En vertu de cet « acte d'uniformité », tout sujet est obligé d'assister au culte officiel. Par ailleurs, quiconque prétend accéder à certaines hautes fonctions de nature politique, judiciaire, économique ou pédagogique, doit prêter un serment d'allégeance au souverain comme chef suprême de l'Église. Ces mesures sont évidemment de nature à léser les deux principales minorités qui subsistent en Angleterre, malgré la politique d'uniformisation religieuse, à savoir les puritains et les catholiques. Dans la pratique, elles frappent avant tout les catholiques et poussent beaucoup d'entre eux à adopter des comportements relevant du « crypto-catholicisme ».

Pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle, la politique royale à l'égard des catholiques traduit une grande méfiance, due entre autres aux souvenirs douloureux qu'a laissés la répression sanglante du protestantisme pendant la courte restauration catholique de Marie Tudor (1553-1558). Elle est aussi tributaire du contexte international difficile, caractérisé par l'opposition chronique entre l'Espagne de Philippe II et l'Angleterre élisabéthaine. Surtout, l'excommunication d'Élisabeth Tudor par le pape Pie V en 1570 est perçue, non seulement comme une déclaration de guerre à l'anglicanisme, mais aussi comme un appel à la rébellion lancé aux catholiques anglais. Jusqu'au

xviii^e siècle, ces derniers seront régulièrement accusés, parfois à raison mais le plus souvent à tort, de fomenter des complots contre leur souverain, d'entretenir des alliances douteuses avec la papauté et d'autres puissances étrangères, ou de placer leurs priorités confessionnelles au-dessus de l'intérêt général et de la raison d'État. Cet anticatholicisme ambiant, fondé sur un mélange de peur et de mépris, inspirera et justifiera les importantes restrictions de droits dont la minorité catholique du Royaume-Uni devra s'accommoder pendant des siècles, jusqu'à son « émancipation » définitive en 1829.

Mais qui sont ces catholiques anglais, plus ou moins tolérés, plus ou moins cachés, qui se perpétuent dans des circonstances pour le moins défavorables, au détriment de toutes les brimades, sanctions et tentatives de conversion ? On ne les connaît guère, car ils sont largement absents des livres d'histoire. L'historiographie traditionnelle, dominée d'une part par l'interprétation *whig*, libérale et protestante, à tendance anticatholique, et d'autre part par des historiens catholiques engagés, s'est surtout intéressée aux catholiques les plus convaincus et les plus combatifs, soit pour les condamner, soit pour les célébrer. Cette minorité agissante a choisi l'exil sur le continent pendant le règne élisabéthain pour éviter toute forme de compromission avec l'Église d'Angleterre et la majorité anglicane. Au fil des générations, leur loyauté à l'égard de la papauté et leur fidélité aux anciens dogmes entraînent des prises de position figées, alimentant un mouvement d'opposition à la fois religieux et politique.

Les *recusants*, ces catholiques qui refusent catégoriquement de récuser la foi romaine, sont environ trente mille au tournant des xvi^e et xvii^e siècles. Sous l'influence de la

Compagnie de Jésus et à partir de bastions de la Contre-Réforme en Italie, en France et aux Pays-Bas espagnols, ils mènent un combat acharné pour le retour de leur patrie dans le giron catholique. Depuis les années 1570, le « survivalisme » des catholiques attachés à la foi de leur jeunesse et encadrés par le clergé formé sous Marie Tudor, a cédé la place au « séminarisme », un courant plus offensif, porté notamment par des prêtres éduqués dans les séminaires continentaux. Leur « Mission d'Angleterre » englobe des tentatives de reconquête spirituelle *via* la prédication clandestine, la diffusion d'écrits de propagande religieuse ou encore la mort en martyr pour donner l'exemple. Les catholiques anglais exilés poursuivent aussi de vastes campagnes de conversion et de reconversion destinées à modifier la donne confessionnelle en Angleterre à leur avantage. Enfin, ils se lancent sporadiquement dans des actions politiques exaltées et souvent désespérées, jusqu'à ce que l'échec du retentissant complot des Poudres de 1605 mette un terme à la longue succession de conjurations contre Élisabeth 1^{re}.

Des « mal convertis » délaissés par l'historiographie

Recréant – ou créant de toutes pièces – des clivages confessionnels aux contours clairs, les historiens de tous bords ont pendant longtemps porté une attention particulière aux catholiques affirmés, voire intransigeants, les *recusants*, les « purs et durs » en quelque sorte. Dans la tradition historiographique ancienne, qui continue d'ailleurs de marquer la réception *mainstream* et certainement la vision du grand public cultivé, le catholique anglais est soit un martyr, si on adopte le point de vue plus ou

moins militant des historiens catholiques, soit, d'après la grille de lecture *whig* classique, un agitateur actif dans la reconquête religieuse et/ou la conspiration politique. Or, pendant la deuxième moitié du xvi^e siècle, tous les catholiques anglais ne sont pas des réfugiés ou des descendants de réfugiés fanatisés, hostiles à la reine d'Angleterre et prêts à lui livrer une guerre impitoyable. La réalité est bien plus complexe que l'histoire, construite sur des classifications simplistes, n'a coutume de la décrire. Elle ne correspond pas aux schémas réducteurs qui tentent d'ériger des frontières nettes et stables entre confessions dans le but de définir des identités cohérentes et définitives.

L'activisme politique et religieux est en fait une attitude très minoritaire, étroitement liée aux communautés de l'exil. Dans l'ensemble, les catholiques anglais restés en Angleterre sont de tendance modérée. Ils font preuve de loyauté à l'égard de la couronne, malgré leur statut souvent précaire. Les pressions qu'ils doivent subir varient en fonction du contexte politique international et des soupçons anticatholiques que celui-ci engendre. Beaucoup de catholiques anglais adoptent, de manière définitive ou par intermittence, des comportements crypto-catholiques afin de minimiser l'effet des contraintes. Presque tous s'adonnent à certains moments de leur vie à des pratiques relevant du « marranisme » au sens large du terme : à l'extérieur, ils manifestent leur adhésion à la religion officielle, mais dans leur for intérieur et au sein du noyau familial, ils restent fidèles au catholicisme, à ses dogmes et à ses rites. Ce phénomène des *Church Papists*, des « papistes dans l'Église » (c'est-à-dire dans l'Église d'Angleterre), n'a pas beaucoup retenu l'intérêt des historiens, britanniques et

autres, avant qu'Alexandra Walsham ne lui consacre une étude pionnière en 1993¹.

Lisa McClain qui, dans le sillage d'Alexandra Walsham, a étudié la minorité catholique anglaise à travers ses expériences de vie, d'adaptation et d'innovation pratiques, en appelle elle aussi à dépasser la double caricature polémique et apologétique créée et entretenue par l'historiographie courante². Son ouvrage *Lest We Be Damned* de 2003 montre comment les tenants de la foi romaine se sont concrètement adaptés aux nouvelles donnes de l'Angleterre protestante, au delà des discours théoriques et des catégories figées :

This book provides a new glimpse of the Reformation from the viewpoint of ordinary Catholics negotiating a treacherous course between salvation and damnation, sovereign and pope, and faith and social position. Employing an interdisciplinary methodology, (it) opens a window onto the daily realities faced by ordinary believers and the clergy who attempted to provide realistic opportunities for Catholics to remain Catholic in Protestant England. (It) challenges traditional views that Catholicism in the Reformation period should resemble late-medieval Catholicism or post-Tridentine Catholicism, and asserts that new types of religious communities arose with alterations in English Catholics' beliefs, rituals, and devotional practices.

Bref, Lisa McClain dépeint une réalité faite de « négociation » permanente et de compromis au quotidien. Les catholiques anglais qui ne choisissent pas le martyr ou l'exil, préférant à ces deux solutions radicales une vie

1. Al. Walsham, *Church Papists. Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England*, The Royal Historical Society, Londres, 1993 (reprint: The Boydell Press, Woodbridge, 1999).

2. L. McClain, *Lest We Be Damned. Practical Innovation and Lived Experience among Catholics in Protestant England (1559-1642)*, Religion in History, Society and Culture, Routledge, Londres/New York, 2003.

double, une vie « entre deux », survivent, vivent et parfois même prospèrent grâce à leur aptitude à lâcher du lest et à faire semblant. Des concessions plus ou moins importantes par rapport à la confession officielle et majoritaire sont leur lot quotidien. Un certain degré de reniement de soi-même et de ses spécificités permet d'écarter les dangers les plus immédiats. Les pensées pures et les comportements authentiques sont confinés dans le domaine du secret, du for intérieur et de la vie familiale. Toutes ces stratégies contribuent à créer une identité spécifique aux crypto-catholiques anglais, une identité à la fois religieuse, socio-politique et culturelle qui a fini par marquer plusieurs générations. Par leurs croyances et pratiques, ceux qui à première vue se comportent comme des marranes catholiques se distinguent à la fois de leurs compatriotes du Moyen-Âge tardif et de leurs coreligionnaires dans l'Europe continentale, marquée par le renouveau du concile de Trente. La clé de cette différence réside dans la clandestinité, entière ou partielle, qui leur est imposée ou qu'ils s'imposent à eux-mêmes. Mais peut-on vraiment parler de « marranisme » à leur sujet ?

La notion de « marranisme » renvoie à celle de conversion plus ou moins forcée. Or, les « papistes dans l'Église d'Angleterre » (*Church Papists*), selon ce terme péjoratif que leurs adversaires ont forgé, sont en effet des convertis malgré eux. Certes, en acceptant d'adhérer à la confession d'État, ils se plient souvent aux pressions politiques, sociales et économiques plutôt que de céder devant la contrainte juridique et militaire. « Conversion imposée » serait donc un terme plus approprié que « conversion forcée », même si la nuance peut paraître infime. En plus, l'étude détaillée et dépassionnée des réalités du terrain

confirme que dans l'Angleterre des xvi^e et xvii^e siècles, la conversion religieuse n'est jamais un phénomène univoque, unilatéral ou unidirectionnel¹.

Comme le rappelle Michael C. Questier, l'histoire de la Réforme anglaise, de ses différentes phases et de ses nombreux revirements, est aussi une histoire de conversions et de reconversions². Surtout, elle pose constamment la question des frontières entre « conformité » et « non-conformité », deux concepts intrinsèquement liés à l'histoire des catholiques anglais. Aux yeux de Questier, les études sur la Réforme anglaise devraient s'intéresser davantage aux individus croyants et à leurs trajectoires très diversifiées, au lieu d'être obnubilées par les questions d'identité collective. Les expériences de conversion, guidées par le désir ou la nécessité de « se conformer » aux exigences de l'Église officielle et de vivre en « conformité » avec elle, ne manquent pas dans l'Angleterre de l'époque moderne ; mais elles sont toutes personnelles et difficiles à classer ou à ramener à des dénominateurs communs :

The Reformation was, in many ways, an experiment in conversion. English Protestants urged conversion from popery to the Gospel, from idolatry to the true God, while Catholic polemicists persuaded people away from heresy to Catholic truth, from schism to unity. (This) meticulous study of conversion is the first to concentrate on this phenomenon from the perspective of individual converts, people who alternated between conformity to and rejection of the pattern of worship established by law. [...] By discovering how people were exhorted to change

1. Voir à ce sujet : M.-Cr. Pitassi et D. Solfaroli (dir.), *Les modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, Studi, vol. 23, Casa Editrice Leo S. Olschki, Florence, 2010.

2. M. C. Questier, *Conversion, Politics and Religion in England, 1580-1625*, Cambridge Studies in Early Modern British History, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

religion, how they experienced conversion, and how they faced demands for Protestant conformity, (it) develops a fresh view of the English Reformation.

En fait, les catholiques anglais, et plus précisément les crypto-catholiques des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, sont, à la fois ou à tour de rôle, des convertis, des personnes à convertir, de « mauvais convertis » et, parfois, des « reconvertis » ou des personnes à reconvertir, toujours selon les circonstances et les rapports de pouvoir. Il leur arrive aussi de vouloir convertir ou reconvertir leurs concitoyens. L'image du traître, assortie de résonances multiples, n'est jamais loin lorsque les *Church Papists* sont évoqués : traîtres à eux-mêmes et à la foi des origines qui doit rester cantonnée dans le secret, traîtres à la nouvelle foi qu'ils prétendent avoir embrassé mais qu'ils ne pratiquent qu'à contre cœur et de manière superficielle, traîtres potentiels au souverain à cause de supposées connivences avec des ennemis extérieurs... En effet, dans le contexte mouvant de la Réforme anglaise, de nombreux textes polémiques ou apologétiques abordent le sujet épineux de la trahison. Mais avant de revenir sur certains de ces discours, partons à la rencontre des marranes catholiques anglais, en compagnie d'Alexandra Walsham, la seule historienne qui les ait étudiés de près et sur le terrain.

À la découverte des crypto-catholiques anglais

En dehors de la monographie déjà citée sur les *Church Papists*, Alexandra Walsham aborde le sujet des stratégies de « conformité par la dissimulation » dans un ouvrage magistral sur la tolérance et l'intolérance en Angleterre pendant la « première modernité » intitulé *Charitable*

*Hatred*¹. Elle y rappelle qu'à cette époque de « haine charitable », celui qui veut éviter la persécution tout en restant fidèle à la foi romaine n'a qu'une seule solution, à savoir le « faire semblant » face au monde externe hostile et la recherche de l'ombre protectrice de la clandestinité. Ainsi, pendant la deuxième moitié du xvi^e siècle, une période de forte répression des dissidences religieuses, de nombreux catholiques officiellement convertis à la confession anglicane se contentent d'assister à un nombre minimal de cultes de l'Église d'Angleterre. En fréquentant de temps en temps leur paroisse, ils tiennent à montrer à leurs critiques réels et potentiels qu'ils agissent en conformité avec l'*Act of Uniformity*. Mais il leur importe aussi d'éviter les pénalités dont sont assorties des absences répétées ou trop nombreuses : sanctions financières, saisies de biens et de terres, restrictions de mobilité, et même peines de prison.

Le gouvernement encourage en quelque sorte ces tactiques de simulation et de dissimulation, notamment parce que sa politique d'uniformisation vise avant tout les pratiques déviantes les plus visibles, c'est-à-dire les plus extérieures ; les croyances personnelles et les formes plus intimes de piété ne font pas l'objet d'une surveillance aussi rapprochée :

In a very real sense, Elizabethan legislation condoned and encouraged these tactics: the principle of not making windows into men's souls provided the Catholic laity with an opportunity to maintain their religion without attracting persecution. A variety of ingenious methods of exploiting these legal loopholes evolved. [...] Some appeared at church on a handful of carefully chosen Sundays, just enough to convince magistrates

1. Al. Walsam, *Charitable Hatred. Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*, Manchester University Press, Manchester/New York, 2006, pp. 190-191.

of their political loyalty and to secure a certificate giving them immunity. In many upper-class households, a shrewd domestic arrangement prevailed, whereby the husband periodically conformed to protect the family's social respectability and financial security, while his wife and children safeguarded its spiritual integrity by strictly separating themselves from heretical worship. Others attended more regularly but paid no attention to the proceedings and instead sat clicking their rosary beads, or reading psalters and other devotional books.

Bref, les comportements de marranisme auxquels recourent les catholiques anglais varient et se perfectionnent au gré des circonstances. Dans les familles les plus fortunées, les pères « se sacrifient » en se rendant de temps en temps au culte anglican de la paroisse, garantissant ainsi la « conformité » et partant la sécurité des leurs, tandis que les mères et les enfants restent à la maison pour éviter tout contact avec l'« hérésie », préservant ainsi leur intégrité spirituelle et leur pureté d'âme. Alexandra Walsham cite aussi le cas de ceux qui font semblant d'écouter le pasteur de l'Église d'Angleterre, mais qui prient le rosaire ou qui lisent des missels catholiques en même temps. En général, ces crypto-catholiques refusent de communier à la manière anglicane, une attitude qui est régulièrement dénoncée par leurs adversaires. En fait, les attitudes pour le moins étranges des *Church Papists*, dont le but premier est de montrer la volonté de « se conformer » sans trop se compromettre, ne sont possibles que parce que les autorités politiques et ecclésiastiques locales les tolèrent ou, en tout cas, ne les interdisent pas et ne contraignent pas leurs auteurs.

Il ne faut pas oublier qu'il s'agit de cas particuliers qui reposent toujours sur un *statu quo* fragile ; or, cette fragilité peut à tout moment se retourner contre les familles

concernées. À l'image d'autres manifestations de la tolérance à l'époque moderne, la tolérance à l'égard des crypto-catholiques anglais n'est qu'un mélange d'indifférence, de mépris plus ou moins voilé et de raillerie plus ou moins méchante. Il en sera ainsi tout au long du XVII^e siècle, comme le confirment les remarques d'auteurs anticatholiques cités par Alexandra Walsham. D'après John Earle, par exemple, le *Church Papist* vient à l'église avec son seul corps et uniquement pour sauver ses biens :

John Earle's witty pen portrait of the « church papist » of 1628 remarks that « Once a moneth he presents himselfe at the Church to keep off the Church-warden, and brings in his body to save his bail », and in 1659 Richard Baxter was still lamenting the continuing presence of such men and women in English parishes¹.

Nous l'avons déjà souligné : l'appellation de « *Church Papist* », de « papiste dans l'Église », est évidemment un terme de moquerie, voire d'insulte, utilisé par les auteurs protestants pour désigner, ridiculiser et discréditer les crypto-catholiques et leurs stratégies. La paternité en revient à George Gifford, l'auteur du pamphlet anticatholique *A Dialogue between a Papist and a Protestant* de 1582. Au moment où le terme est forgé, les marranes catholiques sont un phénomène religieux et social déjà fort répandu en Angleterre. En effet, si leur nombre exact est difficile à établir, leur existence est clairement prouvée par des sources de nature diverse, et notamment les sources de la répression. Celles-ci permettent de rompre, du moins partiellement, avec le long silence imposé par l'historiographie classique.

1. *Ibid.*

Il n'empêche que les crypto-catholiques anglais sont surtout présents dans les sources polémiques. Alexandra Walsham elle-même en a fait la pierre angulaire de son ouvrage sur les *Church Papists*. Les pamphlets abordant la question, qu'ils émanent du camp protestant doté de la caution gouvernementale ou des franges plus radicales du catholicisme, nous ramènent aux accusations de trahison évoquées plus haut. Ils nous poussent aussi à interroger plus largement le poids de la propagande dans l'étude des minorités confessionnelles de l'époque moderne. Un groupe épars et changeant comme celui des crypto-catholiques anglais n'existe-t-il pas surtout à travers les discours qui circulent à son sujet ?

Les crypto-catholiques anglais vus par les autres

Les catholiques anglais exilés se considèrent avant tout comme des combattants pour la « vraie foi » et des martyrs en puissance. Leurs coreligionnaires plus modérés, la majorité catholique en fait, qui est en grande partie composée de crypto-catholiques, ne partagent pas cette vision. Mais les actes subversifs commis par quelques-uns vont entretenir la méfiance du gouvernement à l'égard des catholiques en général. Au ^{xvi}^e siècle, tous les catholiques anglais, y compris les « crypto-catholiques, sont ainsi systématiquement vus comme des traîtres, des rebelles et des conspirateurs. En temps de crise, ils sont soupçonnés de vouloir attenter à la vie de la reine, déstabiliser la monarchie et livrer l'Angleterre aux puissances étrangères. Dans des contextes plus pacifiés, ils sont considérés comme des sujets de deuxième catégorie dont émane toujours un relent d'étrangeté coupable et de désobéissance potentielle. Malgré tous leurs

efforts d'assimilation, ils restent un danger latent pour le bien commun. Ces thèmes se retrouvent dans la plupart des écrits officiels et protestants qui traitent des catholiques anglais jusqu'aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, voire au-delà. Ils sont un élément essentiel des discours « anti-papistes » de l'époque moderne et même, de manière détournée, de certaines de leurs déclinaisons plus contemporaines¹.

La question de l'allégeance joue un rôle important dans la vie et l'intégration sociale des catholiques anglais; elle a aussi une influence déterminante sur les discours polémiques qui se construisent autour des minorités confessionnelles et en particulier autour de la minorité catholique². Jusqu'à quel point des sujets qui ne partagent pas la confession officielle imposée par le monarque, qui tiennent à rester fidèles au « papisme » et donc à des autorités autres que leur monarque, peuvent-ils encore être considérés comme des sujets loyaux et obéissants? Aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, cette interrogation est très présente dans les débats politiques et religieux, et notamment dans les pamphlets d'accusation ou de défense des catholiques. Les points de vue des auteurs protestants sur cette question

1. Anth. Milton, *Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought 1600-1640*, Cambridge Studies in Early Modern British History, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; R. D. Tumbleson, *Catholicism in the English Protestant Imagination. Nationalism, Religion, and Literature, 1660-1745*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; Arth. F. Marotti (dir.), *Catholicism and Anti-Catholicism in Early Modern English Text*, Early Modern Literature in History, Macmillan, Basingstoke, 1999; Arth. F. Marotti, *Religious Ideology and Cultural Fantasy: Catholic and Anti-Catholic Discourses in Early Modern England*, University of Notre Dame Press, 2005; M. Wheeler, *The Old Enemies: Catholic and Protestant in Nineteenth-Century English Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

2. Voir entre autres: Al. Shell, *Catholicism, Controversy and the English Literary Imagination, 1558-1660*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; J. E. Curran Jr., *Roman Invasions. The British History, Protestant Anti-Romanism, and the Historical Imagination in England, 1530-1660*, University of Delaware Press/Associated University Presses, Newark/Londres, 2002.

d'allégeance sont évidemment diamétralement opposés à ceux que défendent les auteurs catholiques.

Le fait que les catholiques doivent faire allégeance à une autre puissance que celle du monarque, en l'occurrence à la papauté, est au cœur de tous les discours anticatholiques, de toutes les dénonciations de la « perversité papiste ». Cette accusation vise aussi les crypto-catholiques, alors que ceux-ci s'efforcent de prouver leur bonne volonté et surtout leur loyauté indéfectible à l'égard de la couronne. En effet, dans leur camp, les déclarations de fidélité au monarque sont légion, en réaction aux reproches formulés et déclinés à volonté par les adversaires protestants. Mais la question de l'allégeance suscite également d'importants débats entre les différentes factions de catholiques anglais, surtout après l'excommunication d'Élisabeth 1^{re} en 1570¹. Alors que les plus intransigeants, en exil, y voient un encouragement à la rébellion ouverte, les autres, *Church Papists* en tête, redoublent de vigilance en protestant du caractère irréprochable de leurs intentions. Le fossé entre les deux tendances ne fait que s'élargir au fil des décennies.

Dans son ouvrage sur la question, Alexandra Walsham étudie aussi les réactions au phénomène du « crypto-catholicisme » anglais en provenance des différentes factions confessionnelles et politiques. Plus proche des catholiques intransigeants et combattifs exilés sur le continent, la hiérarchie de l'Église romaine voit évidemment d'un très mauvais œil les stratégies d'adaptation des crypto-catholiques en Angleterre. Elle condamne de manière souvent

1. Voir à ce sujet : P. J. Holmes, *Resistance and Compromise: the Political Thought of the Elizabethan Catholics*, Cambridge Studies in the History and Theory of Politics, Cambridge University Press, Cambridge, 1982 ; St. Tutino, *Law and Conscience. Catholicism in Early Modern England, 1570-1625* (Catholic Christendom, 1300-1700), Ashgate, Aldershot, 2007.

virulente les concessions que ceux-ci font à l'anglicanisme ; elle dénonce par ailleurs l'influence sournoise du protestantisme sur leurs croyances et pratiques. Il règne une attitude de mépris généralisé pour le manque de courage et d'aptitude au sacrifice des catholiques anglais qui ne participent pas à la fameuse « Mission d'Angleterre ». Les crypto-catholiques en quête de « conformité » sont certainement considérés comme des traîtres par les recusants, des *non-conformists* par définition ; ils sont aussi accusés, ou du moins soupçonnés, de trahison par tous les alliés de ces derniers au sein du catholicisme militant de la Contre-Réforme.

En témoigne le jugement sévère du missionnaire jésuite Robert Persons, dans un pamphlet de 1580 ayant comme objectif de dissuader les catholiques anglais de « se conformer » : ceux qui se plient aux exigences des « hérétiques » sont guidés par des motivations exclusivement profanes ; ils sont d'autant plus coupables s'ils essaient de pousser d'autres à imiter leur mauvais exemple. En même temps, les positions adoptées par les représentants de l'Église romaine ne sont pas aussi monolithiques qu'il n'y paraît à première vue. Ainsi, William Allen, un des protagonistes de la « Mission d'Angleterre », fait appel à la clémence à l'égard des crypto-catholiques qui, par peur de la répression et de la mort en martyr, se laissent aller à des pratiques regrettables. Par ailleurs, si les jésuites anglais condamnent toute forme de simulation/dissimulation, les jésuites écossais, qui évoluent aussi dans un contexte protestant hostile au catholicisme, voient avec moins de sévérité les pratiques servant à se donner une réputation de « conformiste ».

L'attitude du clergé anglican, qui est souvent bien au courant des vraies convictions des crypto-catholiques,

est plutôt celle d'un attentisme indifférent. Les tactiques de simulation et de dissimulation ne suscitent généralement que peu de réactions de la part des pasteurs. Ceux qui essaient de s'en débarrasser ou d'y remédier sont très peu nombreux au niveau des paroisses concernées. Les quelques écrits qui condamnent ces pratiques de « marranisme » catholique émanent presque tous des rangs du haut clergé anglican. Dans le contexte local, un certain pragmatisme dicté par le « vivre ensemble » prime souvent sur les considérations théoriques et les points de vue idéologiques. Au niveau supérieur, les écrits polémiques contre les crypto-catholiques dénoncent généralement la duplicité de ceux-ci, une duplicité dont le but ultime serait de cacher des motivations secrètes inavouables. Ici aussi, on retrouve les accusations de rébellion, et donc la confusion entre critiques de nature religieuse et soupçons d'ordre politique.

Enfin, dans le camp des crypto-catholiques eux-mêmes, différentes voix se font entendre : la question centrale concerne toujours le degré de « conformisme » qu'il faut rechercher, pour assurer la sécurité des siens et pour éviter les restrictions de droits, sans aller trop loin dans les concessions à la religion officielle, sans renoncer à ses convictions catholiques, sans compromettre le salut de son âme, bref, sans devenir un traître à sa foi. Là aussi, la notion de trahison est présente, en filigrane de toutes les réflexions et de tous les débats. Ne l'est-elle pas, de manière plus ou moins affirmée, dans toutes les situations de « marranisme » ?

Les crypto-catholiques anglais, appelés *Church Papists* par leurs détracteurs, peuvent certainement être considérés comme des marranes au sens large du terme. Ils sont une réalité à part entière de l'Angleterre des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, un royaume en quête d'uniformité mais caractérisé par la diversité. Ces quelques pages ont tenté de mettre en lumière cette catégorie peu connue de « crypto-croyants », faisant fi des grilles de lecture traditionnelles, encore trop marquées par les clivages confessionnels. Mais le travail entamé par des historiens comme Alexandra Walsham est loin d'être terminé : d'autres études devraient leur être consacrées au cours des années à venir, ne serait-ce que pour réévaluer la pertinence des théories courantes sur les identités religieuses à l'époque moderne.

Les crypto-catholiques anglais ressemblent à d'autres groupes de marranes par leur recours systématique à des stratégies de simulation et de dissimulation : ils ont officiellement adopté la confession anglicane, mais ils ne professent celle-ci que de manière extérieure et superficielle ; en secret, dans leur for intérieur ou au sein du cercle familial, ils préservent et perpétuent les croyances et les pratiques catholiques. En tant que convertis « mal convertis », par des conversions plus ou moins forcées ou intéressées, ils mènent une « double vie », une vie « entre deux », comme tant d'autres « crypto-croyants » dans l'Europe de la « première modernité ». Et à l'instar d'autres marranes, les *Church Papists* sont mal considérés par tout le monde, par leurs coreligionnaires catholiques comme par leurs « coreligionnaires » anglicans.

L'ombre de la pollution

Le retour en chrétienté des esclaves rachetés aux « Turcs » (XVII^e-XVIII^e siècles)

Giovanni Ricci

En principe inconcevables à l'intérieur des systèmes monothéistes, les marranismes ne sont pas que des pratiques religieuses : témoignant d'une identité blessée, ils blessent les identités dominantes. À cet égard, l'identité chrétienne, à ne prendre qu'elle, n'est pas « protégée » par son assise théologique contre les assauts de l'imaginaire ; elle est travaillée au contact et par le contact des autres et compose socialement et culturellement avec des fantasmes qui, en principe, ne lui correspondent pas, mais qui la minent cependant. C'est sur fond de ce jeu trouble de frôlements, de semblances voire d'assimilations, d'une part, et de leur rejet phobique ritualisé, d'autre part, que sont à resituer des phénomènes tels que les marranismes¹. Un point d'observation spécifique permet d'évaluer cette double dimension. Il s'agit du retour solennel parmi les chrétiens, après leur rachat, de ceux qui avaient été esclaves des musulmans, des « Turcs » comme on disait

1. Cf. « Conversions religieuses », dans *Annales. HSS*, t. 54, 1999, pp. 805-944 ; D. Albera et M. Couroucli (éd), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2009.

à l'époque¹. Bien que considérées comme mineures, les manifestations publiques de retour en chrétienté des anciens esclaves laissent filtrer dans l'identité chrétienne de l'époque la présence, non déclarée, d'une forme de contamination.

De joyeuses entrées

On attendait une joyeuse entrée, dans la ville pontificale de Ferrare le 11 août 1720, mais pas celle d'un prince : on attendait un mercenaire de Venise, qui avait été esclave des Turcs. Il s'appelait Paolo Nigrisoli et avait trente-deux ans ; ses tribulations sont consignées dans un opuscule par ses libérateurs : les confrères de la Vierge du Rachat. Un récit officiel pétri de stéréotypes et en tant que tel à manier avec prudence. Paolo avait servi Venise durant la guerre contre les Turcs de 1714-1718, jusqu'à ce qu'il fût capturé en Albanie et vendu à « Salì Allamelic ». L'esclavage ressemblait alors davantage à une séquestration dans le but d'obtenir une rançon qu'à l'esclavage antique fournisseur de main d'œuvre². Ou mieux, l'esclave avait une valeur d'utilité en attendant que s'active sa valeur d'échange. En effet, Paolo put écrire « plusieurs lettres à son père [...] le suppliant de le délivrer de ce barbare et cruel séjour ». Par l'intermédiaire d'un marchand vénitien, la confrérie ferraraise versa l'argent demandé, après quoi Paolo vécut trois mois à Scutari (Shkodër), libre parmi les Turcs, en attendant d'embarquer pour l'Italie.

Et maintenant les prémisses de l'entrée solennelle : le racheté attendait à la porte de la ville, étrangement accoutré,

1. Cf. la récente mise à point de W. Kaiser, « Zones de transit. Lieux, temps, modalités du rachat des captifs », dans J. Dakhli et W. Kaiser (éd.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, Paris, Albin Michel, 2013, II, pp. 251-272.

2. Cf. M. Malowist, *La schiavitù nel Medioevo e nell'Età moderna*, Napoli, ESI, 1987, pp. 7-62.

« en esclave avec des vêtements à la turque ». Les confrères du Rachat prennent Paolo sous leur propre étendard, en l'aidant à porter « les chaînes d'esclave à attacher aux parois du temple de la confrérie, avec l'inscription en mémoire de sa libération ». Tous rejoignent le lieu qui depuis 1714 était le siège du Rachat, l'église de San Leonardo, dédiée au saint protecteur des prisonniers¹. Selon un érudit de l'époque, on voyait justement dans l'église « les chaînes pendues avec les noms et la patrie des esclaves chrétiens libérés »². En face de San Leonardo se dressait la Maison des Catéchumènes, depuis sa fondation en 1583³. Même due à un hasard foncier, cette proximité avait fini par acquérir une signification singulière. Sur le même pavé se croisaient les esclaves rachetés et les néophytes juifs ou musulmans conduits au baptême; se dessinait dans la ville un coin consacré au conflit entre les trois religions du Livre.

Voici enfin, comme est décrite la scène principale de la cérémonie que nous sommes occupés à suivre: « Otées les chaînes à l'esclave et déposés ses barbares vêtements, on lui offrit de nouveaux habits de liberté propres à sa nation » – on entend ici nation chrétienne, mais aussi nation citadine, selon l'usage italien de l'époque. Parade, déshabillage et nouvel habillement: c'est là la version adaptée d'un adoucissement féodal ou d'une vêtue⁴; un changement de statut

1. Cf. *Bibliotheca Sanctorum*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1966, VII, coll. 1198-1208; G. Ricci, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 142-148.

2. G.A. Scalabrini, *Memorie storiche delle chiese di Ferrara e de' suoi borghi*, Ferrara, Coatti, 1773, p. 131.

3. Cf. *Regole da osservarsi per il buon governo della Casa de catecumeni e neofiti*, Ferrara, Pomatelli, 1765, p. 19.

4. Cf. E. Noví Chavarria, « Les rituels de vêtue à Naples à l'époque baroque », dans B. Dompnier (éd.), *Les Cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2009, pp. 349-363.

où se résume la pédagogie d'une journée qui dans son développement rappelle aussi les cérémonies de concession de la grâce aux condamnés¹.

Au-delà de la ville que nous avons choisie pour la présente étude, des fêtes similaires étaient célébrées depuis longtemps dans l'Europe méditerranéenne et catholique; les ordres rédempteurs (les Trinitaires, les Mercédaires, les Lazaristes) en étaient des défenseurs convaincus. À Lisbonne, en 1559, deux cents esclaves rachetés parcoururent la ville en montrant les pains bis dont ils s'étaient nourris pendant des années. En 1635, quarante-deux esclaves enchaînés défilèrent à Marseille; ils répétèrent cette exhibition dans les villes traversées en marchant jusqu'à Paris. D'autres rachetés défilèrent avec des chaînes sur leurs épaules à Livourne et Pise en 1653; et on en vit quatre-vingt-onze à Venise en 1765. Parfois les fers portés durant le cortège laissaient la place à de simples allusions: des cordons de soie ou des chaînettes dorées, plusieurs fois, à Marseille et à Paris au XVIII^e siècle; des colliers en stuc à Bologne en 1722; des chaînettes argentées à Milan en 1764². Si à Rome celui qui assistait aux défilés gagnait l'indulgence accordée par le pape Sixte V, en 1667 à Douai, dans la France du Nord, Louis XIV admira un char en forme de galère où ramaient des rachetés

1. Cf. C. Nubola, « Les rites de la libération. Justice et grâce à Milan sous l'Ancien Régime », dans L. Faggion et L. Verdon (éd.), *Rite, justice et pouvoirs. France-Italie, XIV^e-XIX^e siècle*, Aix-en-Provence, PUP, 2012, en part. pp. 156-157.

2. Cf. P. Dan, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires*, Paris, Rocolet, 1649, 2^e éd., pp. 60, 199, 224; *Componimenti fatti in occasione della pubblica presentazione di alcuni schiavi insubri riscattati*, Milano, Frigerio, 1764; E. Lovarini (éd.), *La schiavitù del generale Marsigli sotto i tartari e i turchi da lui stesso narrata*, Bologna, Zanichelli, 1931, pp. 172-173; P. Vismara, « Conoscere l'Islam nella Milano del Sei-Settecento », dans B. Heyberger, M. Garcia Arenal, E. Colombo et P. Vismara (éd.), *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, Genova-Milano, Marietti, 2009, pp. 215-226.

habillés en forçats. Le catholicisme tridentin savait plier de façon efficace la théâtralité baroque à ses desseins¹.

Rachetés et renégats

Alors que l'obscur esclave racheté Paolo Nigrisoli rentrait dans sa ville à Ferrare, l'épopée d'un grand converti à l'islam – un renégat, comme on disait –, le comte français Claude Alexandre de Bonneval, atteignait son apogée à Istanbul. Général de l'armée des Habsbourg tombé en disgrâce auprès de l'empereur, en 1720 il se fit turc sous le nom de Ahmet, devint pacha de Roumélie et chef de l'artillerie ottomane².

En tant qu'hommes se jouant des frontières, titulaires d'identités multiples, protagonistes parfois d'éclatantes carrières dans le monde musulman, les renégats étaient le contre-modèle des rachetés, esclaves ayant par définition échappé au destin de renégats, qu'ils aient eu ou pas l'occasion de résister aux pressions exercées sur eux par ces derniers. C'est du moins ce qu'affirment leurs rédimeurs :

La pire condition d'un pauvre esclave chrétien est celle de se trouver sous le pouvoir des renégats, de devoir entendre [...] des calomnies contre la foi de Jésus-Christ de la part de ceux qui d'abord la suivaient, et qui maintenant la piétinent diaboliquement [...] En offrant des pierres précieuses, des perles, de l'argent et de l'or, ils poussent les pauvres chrétiens à abandonner la religion catholique, lesquels se trouvant tous les jours au milieu de ces épreuves, se rendent misérablement³.

1. Cf. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 600-649.

2. Cf. H. Benedikt, *Des Pachas-Graf Alexander von Bonneval. 1675-1747*, Graz, Bohlhaus, 1959.

3. *Compendio istorico del riscatto di Giorgio Grotti schiavo in Tripoli*, Ferrara, Fornari, 1759, p. 8; *Nel riscatto di Bartolomeo Govonni in Dulcigno*, Ferrara, Pomatelli, 1726, p. 11; *Nel riscatto di G. Battista Beluò schiavo nella [...] Vallona*, Ferrara, Pomatelli, 1732, p. 12.

Si c'est *a priori* la ferveur qui guidait les renégats, les moteurs du fléchissement des esclaves étaient autres : la fin des perspectives de rachat, l'espoir d'une amélioration de leur condition, la naissance de nouveaux liens, le désir d'aventure ou de vengeance, les possibilités d'ascension offertes par l'absence de barrières de sang, l'attrait exercé par une morale sexuelle moins contraignante... Les plaintes des autorités chrétiennes sur le recours massif aux conversions forcées ne doivent donc pas être prises à la lettre¹. Sur le plan strictement religieux, la conversion pouvait être favorisée par la simplicité des règles de l'islam. Ainsi le résu-mait, en 1770, l'aumônier du Rachat ferrarais, composant une sorte de petit catéchisme musulman :

Le Coran n'oblige même pas à aller une fois par an à la mosquée, mais seulement à adorer Dieu et à prêter honneurs et laudes à la Vierge Marie parce que, disent-ils, elle était présente à la naissance du prophète Mahomet [...] Durant les vingt-neuf jours pendant lesquels ils observent le Ramadan, les portes de l'enfer sont fermées, et même après le saint jeûne Dieu ne condamne personne à l'enfer, même s'il meurt entaché de tous les péchés imaginables, à condition qu'il ait été fidèle au prophète Mahomet ou ait lavé avec de l'eau la partie du corps qui avait péché².

Légèreté des obligations de pratique et salut indépendant de la médiation ecclésiastique : l'idée proposée est celle d'un islam facilement praticable et apparaissant comme une secte chrétienne déviante. À l'époque, la culture européenne commençait certes à acquérir une meilleure connaissance de l'islam, elle appréciait les éditions philologiques du

1. Cf. D. Hershenzon, « Plaintes et menaces : captivité et violences religieuses en Méditerranée au XVII^e siècle », dans J. Dakhli et W. Kaiser (eds.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, op. cit., II, en part. pp. 441-460.

2. G.M. Badia, *Istorico discorso [...] per la redenzione di Giuseppe Rovere già schiavo in Tunesi*, Ferrara, Pomatelli, 1770, pp. IX-XI.

Coran et dissertait de morale naturelle. Mais l'aumônier reproduit ici des schémas reçus des controverses médiévales et les assaisonne de détails pittoresques empruntés aux récits missionnaires¹. Le regard du religieux sur cette secte si grossière est plein de mépris, mais la rend rassurante aussi. Sommes-nous sûrs que dans un coin de son esprit ne se cache pas une pointe d'envie ? Et les richesses et les voluptés attribuées aux renégats ont-elles vraiment l'effet répulsif supposé justifier qu'on les évoque ?

Quoi qu'il en soit, il ne fallait pas grand chose pour se tranquilliser sur la non-apostasie des esclaves rachetés : « Des attestations orales du maître africain et sur papier du vicaire apostolique, certifiant la soumission et la bonne coutume dudit »². En d'autres termes, le maître musulman déclarait qu'il n'y avait pas eu de reniement (sinon le rachat partait en fumée) et une autorité ecclésiastique le confirmait. Il faut reconnaître qu'en l'occurrence l'échafaudage juridique du catholicisme tridentin, responsable de tant de fuites vers l'islam, se présentait sous une forme raisonnablement relâchée.

Chânes et faux habits

Qui sait comment cela s'était véritablement passé dans ces pays lointains, entre solitude, peur, compromis... Mais il ne nous reste qu'à accepter la version officielle : on a

1. Cf. L. Rostagno, *Mi faccio turco. Esperienze per immagini dell'islam nell'Italia moderna*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1983, pp. 5-11, 52-59, 73-85 ; L. Felici, « Una nuova immagine dell'Islam (e del cristianesimo) nell'Europa del XVI secolo », dans G. Abbattista (éd.) *Encountering Otherness. Diversities and Transcultural Experiences in Early Modern European Culture*, Trieste, EUT, 2011, pp. 43-66 ; P. M. Tommasino, *L'Alcorano di Macometto. Storia di un libro del Cinquecento europeo*, Bologne, Il Mulino, 2013.

2. C. Cittadella, *Discorso [...] in occasione del solenne incontro fatto al già schiavo in Algeri Luigi Fioretti*, Ferrara, Pomatelli, 1775, p. XXIII.

libéré des hommes « purs des vices et des erreurs du mahométisme »¹. Pourtant ils se présentent habillés en Turcs, bien que l'entrée solennelle ait tardé eu égard à leur arrivée réelle. Ils revêtent sûrement des habits neufs, trouvés pour l'occasion. En effet, il est peu vraisemblable que les vêtements originaux aient survécu aux mesures sanitaires dans les ports d'arrivée de Venise, Ancône ou Livourne.²

L'interrogation sur l'authenticité des objets rituels, des vêtements et des chaînes, outre qu'il permet de jeter un regard sur l'arrière-scène des cérémonies, introduit des éléments de doute sur la fiabilité même des histoires racontées. Commençons par les vêtements. Il faut dire que les déguisements à la turque étaient répandus en Italie pour les raisons les plus variées : guerre, espionnage, voyage, jeu, fête, escroquerie³. À Ferrare aussi circulaient des turbans et d'autres vêtements à la turque, vrais ou faux. Utilisés pour des tournois et des spectacles théâtraux, ils étaient acceptés pour solder des dettes : un acte de 1545 nous présente précisément le peintre Battista Dossi qui livre « deux turbans à Salomon juif pour solder une dette »⁴. De la ville de Bologne, non loin de Ferrare, nous arrive aussi un rare témoignage figuré. Dans une note que Giuseppe Maria Mitelli consacre à la défaite turque en Hongrie en 1686, un vendeur « venu de Buda conquise » offre sa marchandise :

1. *Nel riscatto di tre fratelli* Francesco, Marta e Celeste Ronca schiavi in Tripoli, Ferrara, Pomatelli, 1743, p. 17.

2. Cf. C.M. Cipolla, *Il burocrate e il marinaio. La « sanità » toscana e le tribolazioni degli inglesi a Livorno nel XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 67-75.

3. Cf. G. Ricci, *I turchi alle porte*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 105-141.

4. Cf. A. Wattel, « Tussen vrees en fascinatie. Joden en moslims in het werk van Ludovico Mazzolino », dans *Desipientia*, t. 13, 2006, fasc. 1, pp. 12-13.

des turbans turcs « pour se masquer », est-il expliqué¹. Il est possible qu'il s'agisse ici d'une simple métaphore prenant en dérision la liquidation des provinces ottomanes. Mais, selon les us de la guerre à l'époque, rien n'exclut qu'il s'agisse vraiment de turbans soustraits aux prisonniers ou aux morts sur le champ de bataille. Bref, il ne manquait pas de voies par lesquelles l'on pouvait se procurer le nécessaire pour les cérémonies.

Quant aux chaînes exhibées, ici non plus nous ne sommes pas sûrs du tout qu'il s'agisse de celles que l'esclave avait eu à subir pendant sa captivité. L'inépuisable phénoménologie du faux en histoire² donne à soupçonner que souvent ces chaînes furent fabriquées pour rendre fiables des récits de vie douteux. Le problème sous-jacent est clair : ce personnage sorti de nulle part, avait-il vraiment été un chrétien parfait ? Les soupçons toujours présents de fléchissements religieux et/ou sexuels étaient-ils réellement à exclure ? Les deux dimensions, religieuse et sexuelle, se connectaient entre elles, nourries de fantasmes relatifs à la polymorphie sexuelle des musulmans³. Notre époque, moins timorée pour évoquer ces tabous, nous incline à éclaircir le rôle qu'ont joué le

1. Cf. Fr. Varignana (éd), *Le collezioni d'arte della Cassa di Risparmio in Bologna. Le incisioni*, I, Bologna, Alfa, 1978, n. 301.

2. Cf. J. Caro Baroja, *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*, Barcelona, Seix Barral, 1992.

3. Cf. T. Hampton, « "Turkish Dogs": Rabelais, Erasmus and the Rhetoric of Alterity », dans *Représentations*, t. 41, 1993, pp. 67, 80 ; A. Wheatcroft, *The Ottomans. Dissolving Images*, London, Penguin, 1995, pp. 208-230 ; L. Colley, *Captives. Britain, Empire and the World. 1600-1850*, London, Cape, 2002, pp. 12-17, 125-134 ; G. Ricci, *Ossessione*, op. cit., pp. 79-83 ; *Id.*, *I turchi alle porte*, op. cit., pp. 77-78.

genre et la sexualité dans la construction d'une carte des relations entre les cultures¹.

C'est dans la littérature de gueuserie que l'on rencontre à profusion de (fausses) chaînes de (faux) rachetés². Mais les chaînes triomphent aussi dans tous les lieux reliés à l'activité de rachat. Ainsi, l'église de la Chartreuse, à Bologne, a hérité des chaînes de la confrérie du Rachat locale. On peut y voir des chaînes pendues accompagnées de cartouches du type: « 1683. Rachat de G. M. Ghiselli à Constantinople. Lires 2963 »³. Si les chaînes exposées à San Leonardo de Ferrare ont disparu à l'époque napoléonienne, il est arrivé à d'autres chaînes de se liquéfier – à la lettre. Après la victoire de Lépante, l'amiral Marcantonio Colonna et le commandant en chef don Juan d'Autriche visitèrent le sanctuaire de Lorette, suivis des rameurs chrétiens libérés qui offrirent leurs chaînes à la Vierge. Ce geste dévotionnel s'était développé en Espagne du temps des guerres contre les Maures. L'église de San Juan de Los Reyes à Tolède est ainsi recouverte à l'extérieur des chaînes des esclaves libérés durant la *reconquista* de Grenade⁴. Mais à Lorette, les chaînes turques

1. Cf. L.T. Raney, *Christian, Saracen and Genre in Medieval French Literature*, New York-London, Routledge, 2001; G. Ruggiero, *Machiavelli in Love: Sex, Self, and Society in the Italian Renaissance*, Baltimore, John's Hopkins University Press, 2007, pp.109-14; F. Trivellato, « Renaissance Italy and the Muslim Mediterranean in Recent Historical Work », dans *The Journal of Modern History*, t. 81, 2010, fasc. 1, pp. 127-155.

2. Cf. P. Camporesi (éd.), *Il libro dei vagabondi*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 30-31, 115-116, 297, 338.

3. Cf. M. Carboni, M. Fornasari et M. Poli (éd.) *La città della carità*. Bologna, Costa, 1999, pp. 132-134. Aussi: S. Bono « Bolognesi schiavi a Tripoli nei secc. XVII e XVIII », dans *Libia*, t. 2, 1954, fasc. 3, pp. 25-37; M. Fanti, *Gli archivi delle istituzioni di carità e assistenza attive in Bologna nel Medioevo e nell'Età moderna*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1984, pp. 129-131; R. Sarti, « Bolognesi schiavi dei 'Turchi' e schiavi 'turchi' a Bologna tra Cinque e Settecento: alterità etnico-religiosa e riduzione in schiavitù », dans *Quaderni storici*, t. 107, 2001, pp. 438-439.

4. Cf. B. Martinez Caviro, *El Monasterio de San Juan de los Reyes de Toledo*, Bilbao, Iberdrola, 2002.

furent fondues et transformées en grilles de la basilique¹. Ce qui ne fait qu'accroître les doutes sur l'authenticité de ces chaînes. Des fragments seulement avaient pu rester attachés au corps de l'esclave libéré à coups de hache : comment emporter des chaînes entières de l'enfer naval de Lépante ?

Ces soupçons trouvent matière à confirmation dans une longue affaire qui se déroula entre Constantinople et Bologne, de 1679 à 1683. Giovanni Maria Ghiselli, dont nous connaissons déjà le nom, entre ici en scène. Galérien, il fut livré tout nu à l'ambassadeur vénitien dans la capitale ottomane, Pietro Civran, car son maître, Moustafa Delì bey de Chio, était fâché d'avoir été obligé de le libérer suite à des pressions politiques. « De rage de devoir libérer l'esclave, il lui enleva jusqu'à sa chemise » ; et « bien que prié », il ne voulut « même pas lui donner ses fers ». Malgré cela, Ghiselli exhiba ensuite, lors de la procession à Bologne, « les enseignes de son esclavage »². Il s'agit des chaînes que nous voyons à la Chartreuse : des chaînes fausses, qui ne peuvent pas être celles restées en Turquie. Il n'est pas besoin d'être forgeron pour soupçonner que les autres chaînes exposées là sont aussi des faux d'époque : elles sont toutes identiques, quelle que soit leur origine, de la Barbarie à Constantinople. Des artisans bolonais devaient s'être spécialisés dans cette singulière production.

Rien que des potins ?

Le maître d'œuvre de la libération de l'esclave Ghiselli fut le comte bolonais Luigi Ferdinando Marsili, un militaire et savant naturaliste très actif sur la scène européenne

1. Cf. L. Scaraffia, *Loreto*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 25-26.

2. *Nel riscatto di Gio. Maria Ghiselli bolognese fatto in Costantinopoli*, Bologna, 1683, p. 14.

de l'époque. En 1679, Marsili se trouvait justement à Istanbul à la suite de l'ambassadeur Civran. Ensuite, lorsque commença l'expédition turque contre Vienne de 1683, le comte rejoignit le camp chrétien. Là il fut capturé par des Tartares, auxquels il déclara le faux prénom de « Federico ». Son premier maître, Ahmed, pacha de Timisoara, lui sauva la vie, sans doute aussi grâce aux secrets militaires que « Federico » connaissait. Une tentative de fuite échouée, Marsili suivit la retraite turque et fut cédé à deux frères bosniaques, « Omer » et « Gelillo ». Et ici commence une autre aventure au son des chaînes.

Les négociations pour le rachat du comte, qui avait fini par dévoiler son identité, se conclurent en 1684 grâce à la médiation de Civran. Ses maîtres donnèrent alors à Marsili un cheval sur lequel, raconte-t-il, « plus nu que vêtu je montai avec mes chaînes comme seul bagage ». En lui offrant les chaînes, les Bosniaques se montrèrent donc plus généreux que le bey de Chio avec le pauvre Ghiselli. Marsili porta ses chaînes à Spalato (Split), Zara (Zadar), Venise et Ferrare, avant d'entrer solennellement à Bologne. Après quoi il repartit pour Lorette, destination votive prévisible. Enfin il rejoignit l'église de la Santissima Annunziata à Florence où, déclare-t-il, « je laissai mes chaînes pendues ». Marsili tira ensuite à Bologne tout le parti possible du symbole des chaînes : il invita les rachetés à intervenir en public avec des chaînettes sur leur habit ; il fixa des chaînes sur le tronc de l'Institut des sciences fondé par lui ; il se présenta aux processions avec une chaîne d'esclave sur l'épaule. Entre-temps, les vraies chaînes se trouvaient à Florence – elles sont aujourd'hui perdues. Certes, le musée de l'université de Bologne conserve des chaînes d'esclave qui, d'après

une plaque du XIX^e siècle, auraient appartenu à Marsili¹. Sans doute ne s'agit-il pas des chaînes authentiques, mais de celles utilisées pour les apparitions publiques du comte; ou bien de chaînes déposées dans l'Institut des sciences, un organisme qui a ensuite fusionné avec l'université de Bologne. Quand les Lumières se mirent à critiquer les cérémonies de rachat des esclaves, elles insistèrent précisément sur la non authenticité des objets rituels utilisés².

À force de manœuvres effectuées avec des fausses chaînes, que ce soient les siennes ou celles de ses protégés, on comprend que l'on ait pu commencer à douter de l'esclavage même de Marsili, au point que ce dernier se mit à travailler sur ses archives afin de restaurer son image³. Mais les modalités de son salut laissaient perplexes. Des caricatures se mirent à circuler⁴. Elles représentaient Marsili « vêtu à la turque avec un turban sur la tête », alors qu'une didascalie présentait en légende: « Ayant apostasié, il a embrassé le Coran. » On parla de sévices sexuels subis par le jeune comte. Religion et sexualité se rencontrèrent explicitement:

La libidineuse canaille des Turcs s'acharna sur lui, sa jeunesse et sa grande beauté lui ayant beaucoup nuit. [...] Ils se servirent

1. Cf. E. Lovarini (éd.), *La schiavitù*, op. cit., pp. 50-52, 81-84, 131 (citations de Marsili reprises de son *Ragguaglio della schiavitù*, dont il existe une réédition par B. Basile, Roma, Salerno, 1996); J. Stoye, *Marsigli's Europe, 1680-1730. The Life and Times of Luigi Ferdinando Marsigli*, *Soldier and Virtuoso*, New Haven-London, Yale University Press, 1994, pp. 15-36; *Dizionario Biografico degli Italiani* (= DBI), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2008, LXX, pp. 772-773; *La scienza delle armi. Luigi Ferdinando Marsili 1658-1730*, Bologna, Pendragon, 2012.

2. Cf. P. Deslandres, *L'ordre des Trinitaires pour le rachat des captifs*, Toulouse, Privat, 1903, I, pp. 395-396.

3. Cf. A. Gardi, « Osservando il nemico. Luigi Ferdinando Marsigli e il mondo turco », dans M. Donattini, G. Marocchi, S. Pastore (éd.), *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, II, pp. 93-103.

4. Cf. A. Evangelisti, « 'Libelli famosi': processi per scritte infamanti nella Bologna di fine '500 », dans *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, t. 26, 1992, pp. 181-239.

de lui abominablement, avec tant de barbarie qu'ils le détraquèrent, à un point tel qu'en ces parties il n'avait plus aucune retenue, l'ayant ouvert sans pitié.¹

L'auteur de ce langage pour le moins cru est le chanoine bolonais Antonio Ghiselli, un petit noble animé d'hostilité envers l'oligarque Marsili² (l'homonymie avec l'esclave Ghiselli est ici accidentelle). Les détails morbides mis à part, un point fondamental demeure. Celui qui avait été entre les mains des Turcs, même s'il était fêté à son retour, devait en effet affronter une question muette : pourquoi était-il libre et vivant, contrairement à tant d'autres ? C'est, *mutatis mutandis*, le même mécanisme culpabilisant qui a écrasé certains survivants des génocides du xx^e siècle³.

Contenu latent, contenu manifeste

Avec tout cela, la signification profonde des rites d'entrée des rachetés n'a pas encore été déchiffrée. À la recherche d'une solution, nous essayerons de traiter ces rites comme Sigmund Freud a traité les rêves. Constructions scéniques, les rites et les rêves mêlent des fragments de réalité sans craindre l'anachronisme et la contradiction. Dans les rêves se juxtaposent un contenu manifeste et un contenu latent⁴. Dans nos cérémonies, la pédagogie morale peut être considérée comme le contenu manifeste. Quant au contenu latent, celui qui est sujet à la censure et est trahi

1. A. Ghiselli, *Memorie antiche manuscritte di Bologna*, Biblioteca Universitaria di Bologna, ms. 770, XXXIX, cc. 826-827 ; XLII, cc. 621-623 ; LXVI, cc. 172-173, 221-222 ; LV, cc. 57-58.

2. Cf. *DBI*, Roma, 2000, LIV, pp. 1-2.

3. Cf. M. Nicheanian, *La perversion historiographique. Une réflexion arménienne*, Paris, Lignes, 2006, pp. 201-211 ; P. V. Mengaldo, *La vendetta e il racconto. Testimonianze e riflessioni sulla Shoah*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 54-58.

4. Cf. S. Freud, *L'interprétation du rêve*, dans *Oeuvres complètes. Psychanalyse*, Paris, PUF, 2004, IV, pp. 319-353, 384-394.

par des détails sortant du plus profond des êtres, nous le résumons en une cascade de soupçons inexprimés mais non pas inopérants : soupçon que les scories du passé se soient objectivement déposées sur les esclaves ; qu'ils soient vraiment, dans une certaine mesure, devenus turcs, indépendamment de leur volonté ou de leur bonne foi ; qu'il faille à leur retour une réintégration rituelle pour confirmer l'appartenance d'origine. Les potins sexuels n'étaient que l'expression vulgaire de ces doutes.

On pourrait objecter que cette lecture se base sur des indices et non pas des preuves. Mais quelle est la nature des preuves dont disposent les deux « sciences » appelées à coopérer, la psychanalyse et l'historiographie ? Plus personne ne croit que le modèle judiciaire satisfasse les exigences de dévoilement du passé¹.

Dans le monde musulman, l'identité se détermine comme une adhésion visible à des actes de culte (profession de foi, prière, aumône, jeûne, pèlerinage) et à des normes morales (interdits alimentaires, prescriptions hygiéniques et sexuelles, éthique économique et sociale)². Rappeler ces simples données nous permet d'attribuer de la signification à un détail qui rapproche nos chrétiens « purs » des renégats. Il arrivait parfois que les renégats décident de retourner au pays et à leur foi d'origine. Commençait alors le parcours de la réconciliation que les tribunaux suivaient bienveillamment, comme le démontre l'usage de formulaires pré-imprimés. Les sources inquisitoriales insistent sur l'image extérieure des repentis, tout à fait similaire à celle imposée aux esclaves rachetés le jour de leur retour :

1. Cf. C. Ginzburg, *Il giudice e lo storico*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 8-14.

2. Cf. A. Ventura, « L'islam sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo) », dans G. Filoramo (éd.), *Islam*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 110-157.

« En habit à la turque », « habillé en janissaire », « habillé en turc se montrant extérieurement comme tel »¹.

L'attention chrétienne à ces aspects était d'ailleurs une conséquence directe des rites de passage du christianisme à l'islam qui se déroulaient en terre musulmane. La profession de foi établissait la conversion formelle. Les transformations extérieures suivaient : ablution, rasage de la tête, adoption du turban ou du fez rouge et de vêtements larges et voyants, adoption du nouveau nom et, enfin, la circoncision. Si le converti était un homme libre, on ajoutait de la musique, des cortèges, des banquets ; et dans ce cas le changement de vêtements était obligatoire². Le Rachat ferrarais était bien informé de cette procédure : « En dansant autour avec mille cérémonies superstitieuses et douloureuses, ils lui enlèvent ses vêtements d'esclave, le conduisent à la mosquée pour renier et se vêtir à la façon mauresque »³. Tout le monde en était averti, la « douloureuse » circoncision, souvent confondue avec l'émasculatation, attendait les renégats⁴. Mais quoi qu'il en soit, le moment de la vêtue était reconnu comme central.

Apostasies et repentirs

Nous supposons que quelque chose d'égal et d'opposé se cache dans le plus profond des entrées solennelles en habit

1. Cf. S. Bono, « Conversioni all'islam e riconciliazioni in Levante nella prima metà del Seicento », dans G. Motta (éd.), *I turchi il Mediterraneo e l'Europa*, Milano, Angeli, 1998, pp. 325-339. Aussi : P. Preto, *Venezia e i Turchi*, Firenze, Olschki, 1975 (Roma, Viella, 20132), pp. 188-191, 196, 206, 228-229 ; J. Tedeschi, *The Prosecution on Heresy: Collected studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Birghampton (N.Y.), Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1991, pp. 29-31, 105-108.

2. Cf. B. Bennassar et L. Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Perrin, 1989, pp. 308-332 ; L. Rostagno, *Mi faccio turco*, op. cit., pp. 61-63.

3. Cf. Cittadella, *Discorso*, op. cit., pp. XXI-XXII.

4. Cf. B. Bennassar et L. Bennassar, *Les Chrétiens*, op. cit., pp. 426-432.

à la turque; et qu'elles fonctionnent comme des *réconciliations inconscientes*. Terme technique dans la discipline pénitentielle, la réconciliation se définit comme le « pardon qui met fin à l'état de séparation externe de la communauté » (« *amicitiae reparatio* », pour Thomas d'Aquin)¹. D'un point de vue rigoureux, étant lié à l'apostasie, ce terme ne peut être utilisé ici. Mais il manque un langage solide pour des liturgies si peu codifiées, qu'il faudrait plutôt appeler des paraliturgies. C'est pourquoi nous préférons parler, provisoirement, de *restauration*: restauration de l'identité de celui qui, sans abjurer, a subi une contagion que ses vêtements déclarent; de celui qui, arraché à sa vie, a été modifié par le creuset méditerranéen. Sans être conceptualisée par les acteurs de notre histoire, l'hybridité est vécue rituellement comme une condition négative à effacer.

La restauration d'identité introduit subrepticement dans la vie religieuse chrétienne le thème de la contamination matérielle. C'est un thème hébraïque et musulman, non pas chrétien². Dans le sillage de saint Paul, le christianisme a aboli les rigides seuils de séparation (interdits et prescriptions diététiques, règles de gestion du corps et des vêtements, signes physiques d'appartenance) en les remplaçant par la valeur des pensées et de la volonté. Cette différence entre les monothéismes avait déjà été remarquée par des observateurs anciens dont, selon une approche un peu simpliste, notre aumônier du Rachat ferrarais. Le tout a été résumé ainsi par Max Weber: dans le judaïsme et dans l'islam le péché apparaît comme « impureté rituelle » ou comme « sacrilège religieux » qui enfreint le « rite

1. Cf. *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1988, XIII, coll. 236-243.

2. Les fondements anthropologiques dans M. Douglas, *Purity and Danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*, London-New York, Routledge, 2003, pp. 42-65.

sacré », tandis que le christianisme privilégie l'« éthique de l'intention »¹. Élaguée d'éventuelles nuances hiérarchiques, la formule reste acceptable.

Bien que les esclaves rachetés soient restés officiellement chrétiens, une idée étrange prend place : vivre obligatoirement parmi les musulmans et en musulmans (en mangeant de la viande le vendredi, en jeûnant pendant le Ramadan, en prenant le bain de tout son corps) touche le for intérieur même de celui qui n'a pas cédé. Ce n'est pas non plus une action neutre que de plier la pratique chrétienne au calendrier musulman, comme le faisait un racheté qui allait « le vendredi, jour férié chez ces barbares, à l'église catholique »². Le danger consisterait, plutôt qu'en une adhésion à l'islam, en une forme d'indifférentisme et d'hétéropraxie religieuse. Bref, la pollution, paradoxalement, fait surface chez ces chrétiens « purs » ; elle altère leur identité au point d'exiger un rite de purification, un déshabillage/rhabillage lisible aussi comme une rééducation au calendrier et à l'alimentation chrétienne. Et à ce point, il convient bien de confirmer que l'identité se connecte toujours à une pureté construite par des actions purifiantes : « On n'élimine pas ce qui est impur, mais est impur ce que l'on décide d'éliminer. »³

L'impureté des revenants

Sous l'Ancien Régime les rituels se déversaient avec force sur la société, en lui communiquant des significations, des

1. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss d. verstehenden Soziologie*, Tübingen, Mohr, 1980, 5e éd., p. 376.

2. *Compendio istorico del riscatto di Ippolito Mazzolani già schiavo in Algeri*, Ferrara, Stamperia Camerale, 1779, p. 6.

3. Cf. F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 26-27.

intentions. Revenons donc au geste public du changement d'habits. Maintenant, en apparence, une nouvelle contradiction se présente à nous. En fait, le rite de la restauration d'identité, réservé aux chrétiens intègres, ne décalque pas seulement le rite du passage à l'islam des renégats, centré sur l'abandon des vêtements d'origine. Il rappelle aussi le rite opposé du baptême des musulmans passés au christianisme qui, la plupart du temps, culminait aussi avec le changement d'habits¹. C'est bien là une correspondance avec des situations d'apostasie: correspondance illégitime au niveau conceptuel. Que se joue-t-il alors à l'occasion du retour des esclaves, pour donner tant de relief à la manifestation extérieure de leur passé? Les autorités religieuses chrétiennes ont-elles dévié vers une optique formaliste? Raisonnent-elles presque comme des musulmans? D'une façon ou d'une autre, face aux esclaves rachetés, la notion chrétienne d'identité entre en crise.

* * * * *

Décidément, les habits turcs de ces revenants n'étaient pas une mascarade naïve, comme n'étaient pas naïfs les portraits du comte Marsili vêtu à la turque. Dans la faiblesse du vocabulaire, qui oblige à parler de restauration, se reflète directement l'idée non canonique de la contamination. Il faut en effet reconnaître que la polarité pur/impur, en toute rigueur absente dans la théologie chrétienne, influence dans le concret les sociétés chrétiennes. Entre le Moyen-Âge et les Temps Modernes on retrouve

1. Cf. S. Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna*, Napoli, ESI, 1999, p. 282; O. Gobbi, « 'Quando il turco si fece cristiano': conversioni di schiavi e relativo cerimoniale » dans S. Anselmi (éd.), *Pirati e corsari in Adriatico*, Milano, Silvana, 1998, pp. 145-157.

la notion de seuil concret d'identité, surtout concernant des groupes humains en marge : vœux de pureté dans les communautés monastiques ; professions déshonorantes ; obsession ibérique pour la *limpieza de sangre*...¹ Pour ne pas parler de l'infamie indélébile déposée sur celui qui, bien que absous à l'issue d'un procès, avait eu affaire aux instruments de torture, aux chaînes². À l'époque un peu postérieure qui est celle des faits étudiés ici, une intention purifiante n'est-elle pas incluse dans le geste de jeter les chaînes à la fin des entrées solennelles ? Non influencée par des conditions morales ou des intentions, mais productrice d'orthodoxie et de conformisme, la contamination se présente en terre chrétienne comme un édifice peut-être abusif, mais certainement très encombrant.

1. Cf. E. Brambilla, *Alle origini del Sant'uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 64-65 ; Y.H. Yerushalmi, *Sefardica. Essais sur l'histoire des juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, Chandeigne, 1998, pp. 255-292 ; A. Prosperi, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi*. Granada 1492, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 105-119.

2. Cf. K. Stuart, « Disonore, contaminazione e giustizia criminale ad Augusta nella prima età moderna », dans *Quaderni storici*, 99, 1998, pp. 677-705.

Avatars du marranisme au Brésil

D'une présence forte aux devenirs-autre

*Anita Waingort Novinsky*¹

Pendant la dernière décennie du xv^e siècle, les juifs vécurent en Espagne et au Portugal l'expérience la plus dramatique de l'histoire de la Diaspora. Après quinze siècles de présence dans la péninsule ibérique, ils furent jugés indésirables et obligés, pour ceux qui étaient désireux de rester fidèles à leur foi, de quitter l'Espagne, terre qu'ils considéraient comme leur patrie (1492). Cinq ans plus tard, le Portugal, d'une manière que l'on peut juger plus cruelle encore, obligea les juifs à se convertir au catholicisme (1497)².

Se convertir ne signifiait pas seulement pour les juifs recevoir les eaux du baptême. Un décret draconien interdit aux juifs de pratiquer leur langue, leurs coutumes, de lire leurs livres, de fréquenter leurs synagogues et de célébrer leurs fêtes. On leur retira leurs noms et leur identité, leurs enfants leur furent enlevés pour être élevés par des chrétiens. Les juifs furent obligés d'adopter une religion et un style de vie qui leur étaient étrangers.

1. Traduction française de Patrick Houdin.

2. M. Kayserling, *Historia dos Judeus do Portugal*, traduit de l'allemand par Gabriela Borchard Correia da Silva et Anita Waingort Novinsky, introduction et notes de Anita Waingort Novinsky, éd. Perspectiva, 2^eme édition, São Paulo, 2009.

Ce changement radical provoqua chez beaucoup de juifs un traumatisme qui les poussa parfois au suicide et créa d'importantes confusions mentales. D'autres acceptèrent avec résignation les nouvelles règles du monarque portugais, mais un nombre significatif de convertis opposa une inébranlable résistance à l'abandon de leur religion qui, devant les menaces de punition, devint clandestine. Ils adoptèrent un masque, toujours utilisé en public, mirent en place deux vies et jouèrent un double jeu pendant cinq cent ans. Pour l'ensemble des Portugais commençait « l'époque des nouveaux-chrétiens ».

Un marranisme *sui generis*

Le présent travail est axé sur le marranisme au Brésil, une histoire pratiquement inconnue. Ces dernières années, des recherches réalisées par une équipe d'historiens de l'université de São Paulo ont considérablement élargi les études sur le marranisme, qui se révéla être un phénomène complètement différent de celui connu en Europe, un marranisme *sui generis*, ayant acquis des caractéristiques spécifiquement brésiliennes¹.

Le nouvel habitat modela un nouvel homme. Le vaste continent, la jungle, le climat, les différentes cultures, la peur des indigènes et des maladies, la lutte pour la survie, créèrent une psychologie et une mentalité qui portèrent les nouveaux-chrétiens à réaliser des entreprises inconcevables dans d'autres contextes. Un nouveau marranisme se créa également. En traversant l'Atlantique pour prendre racine au Brésil, les convertis transportèrent avec eux un bagage culturel et des héritages qui ne disparurent jamais

1. L. Gorenstein, *A Inquisição Contra as Mulheres*, éd. Humanitas (université de São Paulo), 2005.

totale, mais qui se mélangèrent avec les représentations catholiques et locales. Au Brésil, les marranes, relativement bien intégrés au système, assumèrent en permanence une position critique à l'égard de la religion obligatoire. Leur pensée s'aiguïsa au contact de la religion catholique. De plus, l'ambiance particulière brésilienne contribua beaucoup au développement d'une tendance irrégulière. Ils devinrent de plus en plus incroyants et sceptiques. Aussi, à cause de leur critique de la religion, les marranes peuvent être considérés comme les pionniers de l'illuminisme brésilien¹.

La plupart des marranes qui quittèrent le Portugal tentèrent de rejoindre le Nouveau Monde. De nombreuses difficultés existaient pour sortir du pays : des lois étaient fréquemment promulguées interdisant les déplacements aux marranes. Fuir pour le Brésil était plus facile, les navires qui sortaient des ports portugais étant fréquemment pilotés par des marranes qui aidaient leurs compagnons de foi. D'après un voyageur français, les trois-quarts de la population brésilienne était, au XVII^e siècle, constituée de juifs². L'agent du Saint-Office Diogo Correa confirme la proportion des trois-quarts et le vicaire de Bahia affirme que de nombreux juifs étaient propriétaires de *engenhos*³.

1. A. W. Novinsky « Estudantes Brasileiros Afrancesados da Universidade de Coimbra. A perseguição de Antonio Moraes e Silva (1779-1806) », *A Revolução Francesa e seu Impacto na América Latina*, org. Oswaldo Coggiola, éd. Edusp, 1990, pp. 357-371.

2. Fr. Froger, *Relation d'un voyage fait en 1695, 1696 et 1697 aux côtes d'Afrique, détroit de Magellan, Brésil, Cayenne et îles Antilles, par une escadre des vaisseaux du Roy commandée par M. De Gennes faite par le Sieur Froger Ingénieur volontaire sur le vaisseau Le Faucau*, en anglais, Amsterdam, chez les héritiers d'Antoine Schelte, MDCXCIX.

3. *Engenho* : établissement industriel situé dans les zones de production de la canne à sucre destiné à moudre la canne pour l'extraction du sucre, de l'alcool, etc... Par extension, l'ensemble relatif à la culture et au traitement industriel de la canne à sucre. Au XVI^e siècle, au Brésil, de grandes propriétés latifundiaires étaient destinées à la culture de la canne et à sa transformation, notamment dans le Nordeste. (NdT)

ce qui, au Portugal, équivalait à être propriétaire de villages entiers¹.

Le Brésil offrait d'énormes opportunités d'ascension sociale et beaucoup de marranes réussirent à s'élever jusqu'à des positions importantes dans la vie politique et publique. Liés à l'agriculture depuis le début de la colonisation, les marranes devinrent d'importants propriétaires terriens et de plantations de canne à sucre – les *engenhos* – disposant de véritables armées pour les défendre. C'est une des raisons pour lesquelles le Tribunal de l'Inquisition ne s'est jamais établi au Brésil au XVII^e siècle même si le roi et l'inquisiteur le souhaitaient². À cette époque, le Conseil municipal constitué de représentants élus était très puissant et ses membres dirigeaient la colonie, la plupart d'entre eux étant marranes, crypto-juifs ou libres penseurs. Au XVII^e siècle, on arrêta au Brésil principalement des commerçants, nommés hommes de « l'aller et du venir³ » et accusés d'être judaïsants, mais non les propriétaires des *engenhos* – en raison de leur pouvoir.

Même s'ils occupaient des charges importantes, les marranes étaient des parias, mais des parias très spéciaux, car ils se situaient à la fois à « l'extérieur » et à « l'intérieur » de la société. Au XVIII^e siècle, la situation des marranes devint plus fragile et les lois relatives à « la pureté du sang » furent appliquées de manière plus rigoureuse. L'intendant, nommé pour la région des Mines, exerçait le droit de vie et de mort sur les citoyens, le Conseil municipal était fragilisé et un grand nombre de marranes furent

1. A. W. Novinsky, *Cristãos Novos na Bahia*, éd. Perspectiva, 3^e édition, São Paulo, 2013, p. 69.

2. *Ibid.*, pp. 107-108, voir aussi *La lettre du roi Felipe IV*, fac-similé.

3. Commerçants portugais qui faisaient l'aller retour Europe-colonie brésilienne pour s'approvisionner et vendre des marchandises. (NdT)

arrêtés. Nous connaissons l'exemple d'un riche *capitão-mor*¹, Miguel Teles da Costa, qui fut arrêté et condamné malgré sa prestigieuse fonction².

Des élites parias

Tant du point de vue religieux que social, des hommes aux caractères les plus extrêmes vivaient dans la colonie brésilienne: des crypto-juifs les plus fervents à des athées, des aventuriers, des révolutionnaires et des hommes de guerre. Du point de vue politique, ils occupaient des positions qu'ils auraient difficilement eues au Portugal. Le prestige qu'ils acquirent dans le Royaume provenait de leur fortune, comme ces puissants hommes d'affaires: Duarte da Silva en est l'exemple; bien que riche financier de la couronne (D. João IV), il ne réussit pas à échapper aux prisons de l'Inquisition dans lesquelles il passa cinq années de sa vie³.

Au Brésil, les postes occupés par les marranes étaient conditionnés par leurs talents personnels et leurs capacités créatives. Diogo Lopes Ulhoa était, par exemple, l'homme « des décisions » du gouvernement de Diogo Luis de

1. En 1548, le Portugal crée le gouvernement général afin de gérer au mieux sa colonie brésilienne. Il s'agit d'une administration centrale dirigée par le gouverneur général. Ce gouverneur était investi de la plus haute autorité et représentait les intérêts du roi du Portugal. Devant l'immensité du territoire à gérer, la couronne portugaise créa trois fonctions qui avaient pour tâche de seconder le gouverneur: le *provedor-mor* avait la responsabilité de lever l'impôt et de gérer les dépenses liées à la gestion administratives du territoire; l'*ouvidor-mor* exerçait les fonctions de juge, il veillait à l'application de la loi et résolvait les conflits; le *capitão-mor* avait la responsabilité d'organiser les troupes militaires de la défense du littoral brésilien contre de possibles invasions étrangères et des attaques des communautés indiennes présentes dans la colonie. (NdT)

2. R. Mizrahi, *Inquisição no Brasil. Um Capitão mór judaizante*, éd. Universidade de São Paulo/ Centro de Estudos Judaicos, São Paulo, 1984.

3. Kayserling, *op. cit.*, p. 374 et Antonio Baião, « O Banqueiro Duarte da Silva », in *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*, éd. Seara Nova, Lisbonne, 1936, 1953, vol.II, pp. 287-401.

Oliveira, il était appelé le « favori » du gouverneur¹, et Felipe de Guilhem gouvernait le Brésil à la place de Tomé de Souza.

Durant les premiers siècles de la colonisation, presque tous les médecins étaient marranes². Les fugitifs portugais voyaient dans le Brésil d'immenses potentiels de progrès dans tous les secteurs, principalement dans celui des sciences médicales, possibilités qui étaient contrariées au Portugal à cause de l'esprit du clergé et de la classe dirigeante. Quand, au XVIII^e siècle, le marquis de Lavradio fut nommé vice-roi du Brésil, il amena avec lui, comme médecin personnel, le docteur José Henriques Ferreira, formé à l'université de Coimbra, qui lui-même était accompagné de son père Antonio Ribeiro de Paiva, chirurgien, judaïsant récemment sorti des prisons de l'Inquisition, et d'un frère fortement persécuté à cause de ses idées hérétiques.

Le marrane Jose Henriques Ferreira créa la première Académie des sciences du Brésil, qui fut inaugurée le 18 février 1772 au palais du vice-roi. Mais les Portugais obligèrent Henriques Ferreira à fermer son Académie, paralysant ainsi le progrès scientifique au Brésil³.

Pendant tous les siècles de la colonisation, les marranes utilisèrent des masques afin de ne pas révéler leur origine, leur foi et leur pensée. À partir de leur conversion forcée et ce jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, les sceptiques comme les crypto-juifs furent pourchassés par l'Inquisition. Ce qui prévalait dans le destin des nouveaux-chrétiens était

1. A. W. Novinsky, *Cristãos Novos na Bahia*, op. cit., p. 69.

2. S. Lycurgo, *História Geral da Medicina Brasileira*, éd. Edusp/Hucitec, São Paulo, 1991.

3. A. W. Novinsky, « Um Judeu Sefaradi, fundador da primeira academia de Ciências do Brasil », in *Confarad*, éd. Garamond, Rio de Janeiro, 2001, pp. 78-88.

leurs origines, à savoir s'ils étaient descendants de juifs. Le Tribunal était un organe d'un racisme le plus extrême¹.

Au XVIII^e siècle, les soupçons les plus importants portaient sur la critique politique. Les marranes enrichis envoyaient leurs enfants à l'université de Coimbra où le groupe des Brésiliens se révéla être le foyer le plus subversif de l'Université. Ces Brésiliens lisaient les œuvres des philosophes français et critiquaient le fanatisme et l'intolérance du gouvernement portugais. Ils se moquaient de l'enfer et du purgatoire en disant qu'il s'agissait de fables et qu'ils n'existaient pas. Ils ridiculisaient le péché originel, émettaient des doutes sur les Saintes Écritures et scandalisaient les « anciens chrétiens » en niant l'immortalité de l'âme. Ils critiquaient le célibat des prêtres, affirmaient que le mariage était universel et que les relations sexuelles n'étaient pas un péché. Ils raillaient le baptême en plongeant des animaux et des chiens dans l'eau en faisant semblant de les baptiser. Ils se moquaient des moines et des ecclésiastiques en les traitant d'hypocrites, de xénophobes, de fanatiques, d'ignorants et de maniaques. Ils méprisaient le pape et critiquaient les inquisiteurs, disant que ces derniers arrêtaient les marranes afin de leur confisquer leurs biens.

Un syncrétisme impossible

En vivant deux vies et deux religions, l'une pénétrant l'autre, le syncrétisme au Brésil acquit le caractère spécifique d'une autre religion. Certains considéraient comme sacré le jour du samedi dédié à l'amour de Notre-Dame et d'autres gardèrent les deux jours, le samedi et le dimanche.

1. A. W. Novinsky, « Reflexões sobre o Antisemitismo em Portugal, sec. XVI-XX. », in *Portugal no século XVIII. De D. João V à Revolução Francesa*, éd. Universitária, Lisbonne, 1991, pp. 451-471.

Un des cas les plus curieux de syncrétisme, qui coûta la vie à la modeste Teresa Paes de Jesus (née à Rio et brûlée à Lisbonne en 1720), fut le fait de croire en Moïse et en Jésus en même temps. Elle priait « Notre Père » et « l'Ave Maria » comme s'ils avaient été Moïse et Esther car on lui avait dit que : « La Reine Esther était Notre-Dame et que Moïse était Dieu dont elle était la mère. Elle croyait donc ainsi que Jésus Christ était la même personne que Moïse, fils de la Reine Esther, qui vint au monde en premier et qu'il était le Roi des juifs que tous, juifs et chrétiens, adoraient »¹. Elle croyait que la Loi du Christ et celle de Moïse étaient la même et qu'on lui avait enseigné que le Dieu présent dans l'Hostie consacrée était Moïse, fils de la reine Esther².

Pauvre Teresa ! Comme les autres nouveaux-chrétiens, elle espérait qu'en croyant dans la Loi de Moïse elle deviendrait riche. Elle créa une autre religion et ne comprenait pas pourquoi sa croyance était hérétique. Teresa fut brûlée sur la place publique le 16 juin 1720 non seulement pour le fait d'être juive, mais pour son « impertinence », son « obstination » et son ingénuité. De nombreux autres syncrétismes rendaient confuse la pensée de marranes qui adoraient Moïse et Esther comme des saints catholiques.

Bien que tous les marranes se sentissent diffamés, ils essayaient de valoriser les offenses en les transformant en symboles d'honneur. La plus grande honte, ce que tout marrane voulait cacher derrière le masque, était le fait d'être un chrétien. Dans une conversation secrète le marrane disait, orgueilleux, que « la meilleure partie qu'il

1. Inquisition de Lisbonne, Procès n° 2 218 de Teresa Paes de Jesus, manuscrit, Instituto Nacional de Arquivos Torre do Tombo (désormais : INATT).

2. L. Gorestein, *A Inquisição Contra as Mulheres*, op. cit.

avait de lui-même était celle du nouveau chrétien »¹, un autre pestait – « envoyez au diable celui qui souhaite être ancien chrétien » –, un autre encore : « Si je savais que j'avais quelque-chose d'ancien chrétien, je le jetterais à la mer ou le brûlerais ». Et quand le marrane jurait devant les inquisiteurs, il répétait orgueilleux qu'il était « nouveau chrétien avec la grâce de Dieu »².

Certains marranes souhaitaient ardemment appartenir au peuple juif. Durant les vingt-quatre années pendant lesquelles les Hollandais occupèrent le Nordeste du Brésil, ce retour au judaïsme fut possible. Néanmoins, les doctrines de l'Église s'étant déjà inculquées dans son être, il était difficile au marrane d'accepter le judaïsme rabbinique. L'orthodoxie traditionnelle juive était trop stricte aux yeux des marranes. Le marrane habitant de la région du Minas Gerais, Diogo Nunes Henriques, dit à son procès « qu'il devrait exister une liberté de choix, et que chaque personne devrait vivre et mourir avec la loi de sa conscience³. »

Les Juifs qui arrivèrent avec les Hollandais dans le Nordeste brésilien tentèrent de convertir les marranes installés depuis longtemps au Brésil pour qu'ils reviennent au judaïsme. Nombreux furent ceux qui acceptèrent de devenir juifs et intégrèrent la congrégation *Zur Israel*; pour beaucoup, le retour fut toutefois impossible. Ils éprouvaient une angoisse extrêmement profonde et ne réussirent pas à s'adapter. Il existe de nombreux cas de marranes qui, après s'être convertis au judaïsme, demandèrent au

1. A. W. Novinsky, *Cristãos Novos na Bahia*, op. cit.

2. A. W. Novinsky, *Cristãos Novos na Bahia*, op. cit., p. 162.

3. Inquisition de Lisbonne, procès n° 7 487 de Diogo Nunes Henriques, manuscrit, INATT. Voir également : A. W. Novinsky, « Marranism and Inquisition on Gold Route in Minas Gerais, Brasil », *The Jews and Expansion of Europe to the West. 1450-1800*, sous la dir. de Paulo Bernardini & Norman Fiering, Berghahn Book, NY-Oxford, 2001, p. 226.

prêtre qu'il les baptise à nouveau. Puis, ne réussissant plus à croire dans les dogmes du catholicisme, ils se tournaient encore une fois vers le judaïsme. Ils passaient d'une religion à l'autre, de plus en plus hésitants, jusqu'à ce qu'ils soient arrêtés, emmenés au Portugal, finissant leurs jours miséreux ou déséquilibrés.

Appartenir : entre le désir et le doute

Ces dernières années, le marranisme suscite un énorme intérêt parmi les chercheurs en sciences humaines. Son étude a dépassé le champ limité du crypto-judaïsme et est devenue interdisciplinaire, elle est passée du champ de l'histoire à ceux de la philosophie, de l'anthropologie, de la psychologie et de la psychanalyse. Le philosophe Richard Popkin attribue l'origine du scepticisme moderne aux controverses religieuses des *conversos* du XVII^e siècle qui ouvrirent le chemin au rejet des deux religions, le catholicisme et le judaïsme. Popkin parle de la lutte qui se déroula au XVII^e siècle et qui vit se joindre les défenseurs du millénarisme et les sceptiques¹. Nous avons connaissance d'une secte millénariste à Bahia au XVII^e siècle à laquelle appartenaient le père Antonio Vieira et son ami Manoel Mendes Monforte, médecin marrane qui fut arrêté et accusé de crypto-judaïsme. Ce dernier, extrêmement perturbé, finit ses jours en mendiant dans les rues de Lisbonne.

Miguel Abensour, devant les multiples incertitudes des marranes, pose la question : « Peut-on parler d'un *fluctuatio animi* marrane ?² » « *Fluctuatio animi* » se définissant

1. R. H. Popkin., *The Third Force in the seventeenth century thought*, éd. E.J.Brill, Leiden, 1992.

2. M. Abensour, « Au-delà de la *fluctuatio animi* marrane. Spinoza en quête de l'universel », *Tumultes, Le Paria une figure de la modernité*, n° 21-22, éd. Kimé, 2003, pp. 107-139

comme le souhait d'appartenir et de ne pas appartenir, ce qui fait que l'esprit flotte entre le désir et le doute. D'une part, les marranes souhaitaient s'intégrer à la communauté juive, mais, d'autre part, ils hésitaient, incertains.

Pour Spinoza qui, sous certains aspects, est également considéré comme marrane, la « *fluctuatio animi* » est cette structure de l'esprit qui naît de deux affects contradictoires. L'âme se retrouve dans une confusion mentale, elle ne sait plus ce qu'elle aime ou ce qu'elle haït et elle tombe dans une incertitude douloureuse¹. Le marrane brésilien est cet homme inquiet, incertain, qui répond toujours que « je ne suis pas sûr », « je pense que », « je ne me souviens pas ». Il a toujours peur d'assumer une position et quand l'inquisiteur lui demande son âge, il répond : « Je ne me souviens pas bien. » La férocité avec laquelle les marranes *bandeirantes* guerroyaient contre les jésuites², contre les *emboabas*, contre les natifs, contre les Hollandais, dénote l'ampleur du défi, le danger et la nécessité de construire un espace sûr contre les persécutions du Tribunal de l'Inquisition qui ne semblaient jamais finir. La lutte des marranes paulistes, connus sous le nom de *Bandeirantes*, permet d'émettre l'hypothèse qu'ils avaient comme projet de construire une République indépendante qui garantisse un territoire aux marranes.

Toutes sortes de personnes arrivaient au Brésil : des intellectuels et des érudits comme des exilés, des fugitifs et des déclassés. Dans la colonie brésilienne, des œuvres interdites circulaient et on sait que des marranes possédaient d'importantes bibliothèques dont certaines contenaient

1. M. Abensour, *Ibid.*

2. A. W. Novinsky, « Novos Elementos para a Historia de São Paulo. Paulistas, Cristãos Novos contra os Jesuítas. », *Revista USP*, mars/avril/mai 2005, pp. 95-104.

plus de deux cent titres, ce qui pour l'époque est un nombre significatif¹.

Le plus illustre des marranes qui vécut au Brésil au XVIII^e siècle est le poète Bento Teixeira². Comme Elias Lipiner l'a écrit : avec Bento Teixeira, Dieu gagna son premier ennemi au Brésil³. Il fut le premier poète de la colonie et comme les marranes secrets, il mena deux vies, se masquant face au monde. Libre penseur, il proclama la supériorité de la raison sur le traditionalisme de toutes les religions⁴. Il fut un précurseur puisqu'il substitua la conscience humaine au paradis et à l'enfer⁵. Toutefois, il utilisa son masque pour tromper le monde : il communiait, confessait et portait soutane, mais il se refusait à donner cours le samedi.

Bento Teixeira avait une connaissance profonde du judaïsme, mais il ne pratiquait pas les préceptes judaïques. Connaisseur érudit de la littérature juive, il enseignait la Bible en langue vernaculaire, ce qui était interdit. Ses amis le sollicitaient pour qu'il leur traduise des extraits de la Bible et des Psaumes du latin en portugais et pour qu'il leur explique certains concepts du judaïsme. Il fut dénoncé parce qu'il lisait des livres interdits et qu'il niait les dogmes du christianisme et des autres religions⁶.

Bento Teixeira lisait Ovide, Horace, Virgile et d'autres œuvres interdites et, parce qu'il avait été élève de la Compagnie de Jésus il eut accès aux bibliothèques de la

1. A. G. Araujo Jr. « A Biblioteca de um Cristão Novo », *Ensaio sobre a Intolerância. Inquisição, Marranismo e Antisemitismo*, 2^e édition, sous la dir. de Lina Gorestein et Maria Luisa Tucci Carneiro, éd. Humanitas, 2005, pp. 231-239.

2. Inquisition de Lisbonne, procès n° 5 206 de Bento Teixeira, manuscrit, INATT.

3. E. Lipiner, *Os Judaizantes nas Capitãcias de Cima*, éd. Brasiliense, São Paulo, 1969.

4. E. Lipiner, *Ibid.*

5. E. Lipiner, *Ibid.*

6. E. Lipiner, *Ibid.*

congrégation. Il est intéressant de noter que Bento Teixeira eu accès à l'œuvre rare de Samuel Usque: « Consolation des tribulations d'Israël », écrite au xvi^e siècle à Ferrara. Plusieurs autres brésiliens marranes furent arrêtés en même temps que Bento Teixeira pour être crypto-juifs et pour avoir lu des œuvres interdites.

Nós somos o rebotalho do mundo, nós somos nada

Au xvii^e siècle à São Paulo, parmi les marranes qui jouèrent un rôle important dans l'histoire du Brésil, se détache la figure du révolutionnaire et homme de guerre Antonio Raposo Tavares¹. Une personnalité que nous aurions peine à trouver parmi les Juifs ashkénazes avant le xx^e siècle. La majorité des historiens brésiliens s'accordent sur ce fait: il fut le chef des fameux *bandeirantes*, groupes comparables à des armées de plus de deux mille volontaires, indiens et blancs, dont les objectifs étaient d'entrer dans la « jungle », de capturer les natifs et rechercher des métaux précieux. Les *bandeirantes* furent responsables de la destruction des Missions, tuant les jésuites, détruisant les églises et les images sacrées. Les jésuites envoyaient des rapports annuels à leurs supérieurs dans lesquels ils dénonçaient Raposo Tavares et les *bandeirantes* paulistes en les incriminant d'être des juifs secrets, de faux chrétiens, des athées, des hommes sans Dieu et sans Roi. Il est important de savoir, pour comprendre la question des guerres contre les Missions, que les jésuites étaient les hommes de confiance de l'inquisiteur du Tribunal de l'Inquisition de Lima appelé

1. J. Cortesão, *Raposo Tavares e a Formação do Território Brasileiro*, éd. Portugalia, Lisbonne, 1966.

« Commissaire du Saint-Office » et auquel incombait la mission d'arrêter les *Bandeirantes* et de les livrer à l'Inquisition¹.

Nous ne connaissons pas le degré de judaïsme du marrane Antonio Raposo Tavares, mais il existe un fait qui peut être considéré comme sa déclaration d'appartenance au judaïsme : quand un jésuite lui demanda quelle loi l'autorisait à les détruire, il répondit : « La loi que Dieu donna à Moïse. »² Raposo Tavares était iconoclaste et luttait contre la théocratie jésuite. Il fut, d'après son biographe, Jaime Cortesão, l'auteur de la plus importante expédition de découverte de tous les temps³.

Nous savons que Raposo Tavares fut élevé dans une maison de judaïsants, que les jésuites espagnols, responsables des Missions, furent des agents commissaires de l'Inquisition de Lima ; l'on sait également que l'Inquisition de Lima envoya le père Diogo de Alfaro avec le titre de « Commissaire du Saint-Office », qu'il avait pour mission d'arrêter Raposo Tavares et de le livrer à l'Inquisition. On sait, par ailleurs, que les *Bandeirantes* tuèrent le père Diogo de Alfaro. On peut ainsi mieux comprendre la haine des *Bandeirantes* à l'égard des frères de la Compagnie de Jésus, les raisons de leur violence et les racines profondes des guerres des Missions⁴.

* * * * *

1. J. Cortesão, *Ibid.*, p. 248, voir aussi J. Cortesão, *Introdução a História das Bandeiras*, vol.1, éd. Livros Horizonte, Lisbonne, 1975, chap. IV, pp. 40-49.

2. P. S. J. Pastells, *História de la Companhia de Jesus de la provincia del Paraguay (Argentina, Uruguay, Peru, Bolivia y Brasil)*, Madrid, Librería General de Victoriano Suarez, 1912, vol. I, p. 458, dans Washington, Luís *Na Capitania de São Vicente*, éd do Senado Federal, v. 24, Senado Federal, Conselho Editorial. Brasília, 2004.

3. J. Cortesão, *Raposo Tavares e a Formação do Território Brasileiro*, *op. cit.*, p. 239.

4. A. W. Novinsky, « Novos Elementos para a Historia de São Paulo. Paulistas, Cristãos Novos contra os Jesuítas », *op. cit.*

Cinq siècles se sont déroulés depuis que le roi D. Manuel obligea les Juifs du Portugal à se convertir au catholicisme. Les premiers marranes commencèrent à arriver au Brésil au début du XVI^e siècle avec dans leur cœur un judaïsme qui palpite encore aujourd'hui. Curieusement, des marranes, éparpillés dans tout le pays, continuent actuellement à pratiquer les mêmes rites: ils enterrent leurs morts couverts d'un suaire, ils ne mangent pas de viande de porc et autres aliments interdits, ils allument des bougies les vendredis, ils posent de petites pierres sur les tombes et pratiquent bien d'autres coutumes. Les plus nombreux des survivants du marranisme vivent dans le Nordeste du Brésil et principalement dans l'État du Paraíba. Durant ces dernières années, avec la diffusion de la question du marranisme dans les livres, journaux et revues, les secrets marranes commencent à être divulgués, on en parle ouvertement, des congrès sont organisés sur le sujet, nombreux sont ceux qui étudient l'hébreu et certains ont déjà visité Israël. Les plus aisés vivent isolés, leurs fils ont été circoncis et ils ont édifié des synagogues privées dans leurs propres résidences. Toute leur famille obéit aux rituels juifs. Toutefois, la plupart des marranes appartient à la classe sociale la plus pauvre. Actuellement, à Campina Grande¹, ils prient dans une pièce dont la porte d'entrée est munie d'une mezuzah. Ils ont commencé déjà à édifier une synagogue sur un terrain cédé par un membre du groupe. Le nombre de marranes augmente avec l'adhésion des *anoussim*² de toutes les régions du Brésil.

1. Campina Grande: ville de l'État de Paraíba connue pour son grand nombre d'universités. (NdT)

2. Anoussim: terme employé dans la littérature rabbinique pour qualifier les convertis de force. (NdT)

Les marranes souffrirent durant plusieurs siècles d'un isolement complet. Les juifs orthodoxes, jusqu'à aujourd'hui, ne reconnaissent pas les marranes brésiliens comme juifs. Nous ne pouvons pas indiquer avec exactitude leur nombre puisque beaucoup vivent encore dans le secret et ne savent pas que leurs pratiques sont juives. Cependant, beaucoup font preuve d'une énorme curiosité et cherchent à connaître l'origine de leurs noms et de leurs ancêtres. Ils parlent avec beaucoup d'amour d'Israël et se plaignent de ne pas être reconnus par les juifs orthodoxes.

C'est un processus similaire qui se répète, cinq cent ans plus tard. La plupart des marranes ne savent pas s'ils sont chrétiens ou juifs. Avec leurs multiples ascendances, ils ont acquis les caractéristiques physiques et psychologiques du Brésilien du Nordeste: généreux, joyeux, expansif et sentimental.

La plupart des habitants du Nordeste brésiliens ont un rapport poétique au monde, ils sont des vrais poètes. Sous les tropiques naquît ainsi un « autre » homme qui n'a rien à voir avec le juif sépharade dont il est originaire. C'est ce marrane brésilien que nous connaissons aujourd'hui.

À Fortaleza, dans une assemblée d'*anussim*, j'ai entendu un marrane âgé se lever et déclarer à haute voix: « *Nós somos o rebotelho do mundo, nós somos nada* » – « Nous sommes le rebut du monde, nous ne sommes rien. »

Le « mode de vie Mashhadi »

Les femmes gardiennes de la culture au sein d'une communauté de foi secrète

*Hilda Nissimi*¹

Les Mashhadi sont une communauté crypto-juive provenant de Mashhad, l'une des cités iraniennes chiites les plus saintes². La communauté est issue d'une colonie de plusieurs familles juives installée dans la première moitié du XVIII^e siècle. La conversion forcée à l'islam en 1839, associée à une fidélité tenace mais secrète à la foi juive pendant plus d'un siècle, sont les facteurs déterminants de la création d'une identité singulière³.

1. Article traduit par Francesco Gregorio.

2. Avant le début de la grande émigration que connut la communauté en 1946, on estime le nombre de mashhadi à Mashhad entre 3000 et 4000, 400 à Téhéran et environ 1500 en Palestine. En 1979, la révolution khomeyniste entraîna un déracinement complet de l'ensemble de la communauté vivant en Iran. Il y a aujourd'hui environ 10000 Mashhadi en Israël, plus de 3700 aux États-Unis (2700 à Long Island, New York et 1000 à Queens County, New York City; d'autres vivent à Miami, Los Angeles, Chicago et Saint Louis). Il y en a peut-être 1000 en Italie, environ 50 en Allemagne et 5000 sont dispersés dans le monde sans vivre dans une communauté effective. Ces chiffres proviennent d'une intervention faite par Sirous Hakimian devant le président d'Israël, Chaim Herzog le 27 décembre 1989, *Megillah*, 30 (mars 1990), p. 34.

3. Je ne suis pas une Mashhadi mais j'en ai épousé un, ce qui m'a permis de faire de l'observation participante. Ce fut l'obsession de mon mari à compiler l'histoire et la généalogie de la famille qui a suscité mon interrogation sur les spécificités de cette communauté.

Le cas de la communauté Mashhadi n'est pas unique en son genre. Les conversions forcées visant à créer une conformité religieuse obtenaient souvent le contraire : à savoir l'émergence de nouvelles communautés ethniques. Par exemple, après que les nouveaux-chrétiens furent confrontés à la terreur de l'Inquisition, leur judaïsme devint encore plus fervent¹. Les moriscos qui ont résisté en Espagne jusqu'à leur expulsion en 1609-1614 ont aussi constitué une identité ethnique particulière². Paradoxalement, la révocation de l'Édit de Nantes (1685) en France, loin d'anéantir les huguenots, les a sauvés.³

Les différences entre les diverses communautés de foi secrète sont faciles à pointer – qu'elles soient géographiques, religieuses ou culturelles. Cependant, comparer leur sort montre que la double existence religieuse que mène une communauté de foi secrète façonne des traits sociaux récurrents et propres à forger une nouvelle identité sociale.

La maison constituant l'espace principal où dissimuler les pratiques religieuses, étant le lieu où le rôle de la femme était central, on voit cette dernière prendre dans de tels contextes un statut important et une influence accrue. Les femmes des communautés lollardes dans l'Angleterre du XIII^e siècle ainsi que les *moriscas* et les *judeo-conversas* espagnoles des XVI^e et XVII^e siècles, tout comme les femmes catholiques dans l'Angleterre des Tudor et les huguenotes dans la France d'Ancien Régime deviennent

1. B. Netanyahu, *The Marranos of Spain. From the Late XIVth to the Early XVIth Century According to Contemporary Hebrew Sources*, (1966) New York, 2^{ème} éd., 1973, p. 3.

2. Claude Stuczynski parle d'identité ethnique : Cl. B. Stuczynski, « Two Minorities Facing the Iberian Inquisition », *Hispanic Judaica*, 3 (2000), p. 140.

3. Ph. Joutard, « The Revocation of the Edict of Nantes », in M. Prestwich (ed.), *International Calvinism* (Oxford: Clarendon Press, 1985), pp. 339, 360.

les gardiennes de la culture – en tant que maîtresses du foyer où se transmet l'apprentissage culturel et religieux¹.

Le présent texte examine le cas des femmes Mashhadi, vues comme de telles porteuses de la culture; elles en assurent le maintien et mettent en pratique les valeurs religieuses et culturelles à travers leur rôle de mère et leur identité de genre. Nous soutiendrons que, malgré les transformations et les adaptations sociales que la communauté a connu, son identité ethnique a persisté. Une dimension centrale de cette identité restant ce statut spécial que les femmes avaient acquis durant la période de clandestinité, et qui s'est conservé même après que la communauté a pu vivre au grand jour. Nous suivrons les transformations de ce rôle des femmes, depuis l'expérience de la conversion forcée jusqu'à leur dispersion consécutive au départ de la ville de Mashhad. Ce tour d'horizon parcourra les quatre principaux chapitres de leur histoire.

1. Sh. McSheffery, *Gender and Heresy: Women and Men in Lollard Communities 1420-1530*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995); D. Willen, « Women and Religion in Early Modern England », *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Public and Private Worlds*, Sh. Marshall (éd.) (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989), pp. 140-142, 150-152; Chr. Haigh, « The Continuity of Catholicism in the English Reformation », *Past and Present*, 93 (Nov. 1981), pp. 65-66; M. El. Perry, « Space of Resistance, Site of Betrayal », *Home and Homelessness in the Medieval and Renaissance World*, N. Howe (éd.) (Notre Dame Ind.: University of Notre Dame Press, 2004), pp. 59-71; sur les *Judeoconversas* voir le travail fondateur de Renée Levine Melammed (*Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, Oxford: Oxford University Press, 2002), en particulier pp. 31-44 et 73-93; voir aussi: *Ibid.*, *A Question of Identity Iberian Conversos in Historical Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 2004) pp. 141-154; et en particulier son article « Crypto Jewish Women Facing the Inquisition: Transmitting Religious Practices, Beliefs and Attitudes », in *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Social Change*, M. D. Meyerson et Edw. D. English (éds.) (Notre Dame Ind.: University of Notre Dame Press, 2000), pp. 197-221.

Foi secrète et femmes Mashhadi, gardiennes de la culture

La situation d'un danger constant et imminent créée par les conditions d'une vie religieuse constamment dissimulée fut le trait le plus marquant des relations sociales en général, et particulièrement dans le contexte des relations de genre. L'importance des rites religieux pour la régulation du comportement social est bien connue. En traçant une frontière, les rites fournissent des mécanismes de contrôle ainsi qu'une définition à la communauté¹. La famille fut traditionnellement une sphère centrale dans laquelle la plupart des célébrations et obligations religieuses étaient accomplies. Pour les Mashhadi, la période de clandestinité a amplifié cette tendance puisque la religion dut être reléguée dans la sphère privée du foyer domestique². La maison, lieu central des pratiques clandestines de la foi, était aussi un lieu où la femme occupait un rôle central.

C'est la raison pour laquelle les femmes furent les principales chevilles ouvrières des processus de redéfinition de la religion clandestine. Malgré l'apparence ostensiblement musulmane de la famille, les efforts des femmes visaient à définir la maison juive, la famille juive. Elles transmittent ces définitions à la génération suivante et elles contribuent aussi, dans une certaine mesure, à définir une sphère publique juive. Elles jouèrent un rôle central dans la bénédiction du temps, de la nourriture, de l'espace et de la sexualité. En conséquence, les femmes accomplirent

1. A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses* (New York: Free Press, 1965), pp. 153-165.

2. D. Martin, « Traditional Religion and Traditional Transition », *The Dilemmas of Contemporary Religion* (Oxford: B. Blackwell, 1978), pp. 29-30.

une tâche centrale dans la formation de la vie sociale de la communauté de foi secrète.

Le temps et la nourriture étaient bénis, principalement par la préservation de l'allumage des bougies, et les obligations religieuses associées à la préparation de la nourriture. L'allumage des bougies signifiait le début du shabbat et de la plupart des autres jours fériés prescrits par la loi juive. La préparation de la nourriture, de la viande en particulier, nécessitait des obligations religieuses. Comme les femmes étaient responsables de la préparation de la nourriture, c'était là pour elles le moyen le plus ordinaire pour sanctifier le foyer dans la vie quotidienne. Ce faisant, elles fournissaient une ressource quotidienne de résistance face à la culture environnante. Accomplir des obligations rituelles comme le *Nikkour* (retrait rituel du suif et du nerf sciatique) et la préparation de la viande casher (retrait du sang avec du sel ou en grillant la viande) avait pour conséquence que la femme pouvait revendiquer un savoir religieux élevé¹.

La préparation de Pessakh était une tâche essentiellement accomplie par les femmes. Le nettoyage des maisons, du blé pour les *matsot* (pains non levés) et du riz s'effectuait des semaines à l'avance, en conformité avec les prescriptions imposées pour la célébration de Pessakh. Les femmes cuisaient les *matsot* pour Pessakh, ou elles se limitaient à offrir du riz à leur famille. Les autres solennités, ainsi que le shabbat, étaient aussi célébrées avec des préparations culinaires spéciales. En prenant en charge ces célébrations, les femmes contribuèrent à créer pour les membres de la famille des

1. Je tiens cette information de Mme Malka Nissimi (ma belle-mère). À comparer avec le cas des Moriscos, dans M. El. Perry, «Space of Resistance», *op. cit.*, p. 70.

opportunités de renforcer les liens de sang qui les unissait dans le caractère sacré des solennités religieuses¹.

Les femmes Mashhadi utilisaient souvent les contraintes sociales au service de leur foi secrète. Sans pour autant modifier ostensiblement les rôles assignés à leur genre, en réalité les femmes innovèrent et s'approprièrent ce qui pouvait être vu traditionnellement comme des tâches masculines. Cette influence renforcée provenait de la nouvelle signification attribuée à leurs rôles prescrits. Nombre de leurs comportements quotidiens nécessitaient uniquement un savoir technique des lois et coutumes juives, mais certaines tâches, comme celles prescrites pour le *Nikkour* (ainsi que pour la cuisson des *matsot*), étaient traditionnellement dévolues aux hommes. Les femmes surent aussi tirer un avantage de leur tchador long et ample, conçu pour dissimuler leurs formes féminines, afin d'y dissimuler la nourriture casher en vue de la distribuer auprès des autres familles. La distribution de la viande était un acte de résistance spirituelle dans la mesure où la femme sortait des limites de la famille et du rôle prescrit qu'elle devait y tenir².

Les histoires Mashhadi insistent sur la plus forte adhésion des femmes à l'ancienne religion. Ces histoires mettent en scène leurs façons de résister à la faiblesse de leur mari en matière de religion. Un récit raconte l'histoire d'une

1. S. Z. Cohen, *Be-shuvkha le-Zion. Yalduti be-mashhad va-'aliyati le-eretz yisrael* [Ton retour à Sion - mon enfance à Mashhad et mon immigration en Israël - en hébreu] (Tel-Aviv, édition privée 1999). Sur Pessakh, voir pp. 63-67, et en général sur les solennités, pp. 55-76. Y. Dilmanian, *History of the Jews of Mashad 1746-1946. From Their Entrance to Mashad at the Time of Nader Shah Afshar Until Their Migration from Mashad to Tehran* (traduction du persan, publication privée, New York), p. 49.

2. B. Bezaleli, « Zikhronot yalduti », in *Ha-shorashim sheli, zikhronot mi-galut Mashhad, mugash be-ahava le-tze'e'zai* (édition privée, 1990), non paginé.

femme qui fait comprendre à son mari, sans pour autant s'opposer à lui de manière directe, combien il pourrait se retrouver isolé dans sa propre maison. Cette menace, selon le récit, suffit à ramener l'homme à sa religion secrète, et aussi à son épouse. La femme réussit l'exploit d'organiser la vie spirituelle de la famille tout en préservant le statut de l'homme en tant que chef de famille¹. Les femmes jouaient un rôle important en prenant soin de la communauté. Elles mobilisaient une « approche féminine » faite de gentilles flatteries et d'invitations discrètes à l'intention de leur mari, afin de les ramener dans le giron, ou de les convaincre d'y rester².

En outre, certaines femmes apportèrent leur contribution en aménageant des espaces pour la prière. Une femme a même créé dans sa maison une synagogue à laquelle on donna son nom³. D'autres femmes surent tirer avantage des strictes règles de pudeur qui encadraient leur rôle de mère pour monter la garde devant l'entrée des synagogues. Une femme assise à l'entrée d'une synagogue, la tête découverte et coiffant ses cheveux, risquait de compromettre sa pudeur féminine, mais elle tenait les étrangers éloignés. Un étranger venant à croiser son chemin aurait été obligé, en vertu des lois de séparation des sexes, de poursuivre son

1. M. Haklai, *Hayei ha-yehudim anusei ha'ir Mashhad be-Iran* [La vie des crypto-juifs à Mashhad, Iran - en hébreu] (Mizpeh Ramon, édition privée, 1982) cité par Y. Khaklai, *Manhigut amiza ve-sikul 'allot. Meora'ot she-qaru le-yehudei Dargaz u-Mashad ve-sipur Ma'asav shel haRav Eliyahu Kashi lema'an ha'eda* [Un chef courageux se joue des diffamations. Les tribulations des juifs de Dargaz et de Mashhad, et l'histoire des hauts faits du Rabin Eliyahu Kashi - en hébreu] (Holon, édition privée, 2002), p. 19; Tziyon Zabihi cité in R. Patai, *Jadid Al-Islam. The Jewish 'New Muslims' of Meshhed* (Detroit: Wayne State University Press, 1997), p. 230.

2. Cf. mon article « Ha-anusot ha-mashhadiyot - bein dimui li-mtziut » [La conversion forcée des femmes à l'Islam dans la ville de Mashhad - entre image et réalité, - en hébreu], *Pe'amim*, 108 (2006), pp. 76-78.

3. S. Z. Cohen, *Be-shuvkha le-Zion*, op. cit., pp. 47-8.

chemin sans s'arrêter¹. Une autre femme sut profiter des cris de son bébé pour détourner les suspicions causées durant le shabbat par les chants qu'un musulman mal intentionné avait entendus².

Les femmes avaient un rôle important dans le renforcement des liens familiaux. Elles participaient à toutes les étapes de la création d'une famille. Elles jouaient les intermédiaires dans les projets de mariage, elles invitaient les hôtes, elles accompagnaient l'immersion de la future mariée dans le *mikve* (bain rituel) la veille du mariage, elles célébraient le septième mois de grossesse et aidaient les femmes à accoucher. Dans les rites de passage, les femmes étaient présentes : elles officiaient, comme par exemple dans le cas de la *taharah* (toilette mortuaire), et elles préparaient la nourriture³. Ces occasions permettaient aux femmes de se rassembler et de renforcer l'éthos de solidarité et de réciprocité familiales. Le rôle central de la lignée masculine dans les familles mashhadi est un fait évident, en raison de la rareté des femmes dans des arbres généalogiques pourtant complexes⁴.

Les femmes jouaient en outre un rôle central dans la célébration des relations sexuelles et dans l'éducation de la famille, dans le respect des actions de piété religieuse

1. Récit recueilli en 1939 par Samad Aqa, fils de Yosef Dilmani, édité en 1945 par Aqa Mulla Yosef fils de Aqa Abdul Samad Dilmani, Central Zionist Archives, S25/5291, cité in B.-D. Yehoshu'a a-Raz, *Mi-nidhei yisrael be-afganistan le-anusei mashhad* [Des tribus perdues en Afghanistan aux juifs convertis de Mashhad en Iran - en hébreu], (Jérusalem : Mossad Bialik, 1992), pp. 116-7. Une des versions les plus récentes a été publiée in *Hazofe*, 22 sept. 2002.

2. Mo Ben-Yehuda Aminiya, cité par M. Hakimi, « Jadid al-Islam », in *Mi-galut li-tquma. 'Asor le-veit avot le-anusei Mashhad be-Yisrael*, Sh. Ben-David et Or. Zar (éds.)(Herzlia, édition privée, 2002), p. 77.

3. S. Z. Cohen, *Be-shuvkha le-Zion*, op. cit., pp. 77-78, 79-86, 93-96.

4. Quatre de ces arbres généalogiques ont été montrés dans le cadre d'une exposition sur la communauté. Voir *Congregation Shaare Tova Youth Committee Newsletter*, (octobre 1983) p. 6. Dilmanian, *History of the Jews of Mashad*, op. cit., p. 46.

et ethnique en suivant la loi juive qui les régleme. On raconte que les femmes observaient les lois de la *taharah* (purification rituelle) qui comprend l'abstention de relations sexuelles durant la phase menstruelle, et qu'elles s'immergeaient dans des citernes pour accomplir un bain rituel (*mikve*) après une relation sexuelle. Quand les conditions de vie s'amélioraient, c'était toujours une femme qui procédait à l'achat et à l'entretien des bains douches¹.

La prééminence de la famille dans la communauté se manifestait en premier lieu par la pratique de l'endogamie. Les mariages intra-groupe sont une caractéristique des communautés religieuses, des ethnies minoritaires et des familles de l'élite pré-moderne². D'une manière générale, partout où les liens familiaux sont devenus d'une grande importance dans la formation des structures politiques, les femmes ont bénéficié d'un statut plus élevé et d'une plus grande influence³. Chez les Mashhadi, le taux d'endogamie est bien plus élevé que d'ordinaire, comparé à celui de la société iranienne, y compris dans les zones rurales. Les mashhadi s'abstenaient de contracter des mariages avec leurs nouveaux coreligionnaires, voués qu'ils étaient au secret et constamment menacés d'un danger de trahison. Le mariage devint un moyen d'augmenter la solidarité religieuse et de préserver les valeurs, attitudes, croyances et traditions communes à la communauté de foi clandest-

1. « Farajullah Nassrulyoff's Account of the History of the Jews of Mashhed, of His Family, and of His Own Early » (1944), in Patai, *Jadid Al-Islam...*, op. cit., pp. 118-119.

2. T. M. Edelman, « Memories of Jewishness », in *Jewish History and Jewish Memory. Essays in honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, El. Carlebach, J. M. Efron, et D. N. Myers (éds.) (Hanover, New Hampshire and London: Brandeis University Press, 1998), pp. 312-7, au sujet des juifs convertis en France et en Allemagne, mariés au sein du cercle des convertis, parce que le mariage au sein de la plus large société entraînait souvent l'entrée dans un statut social inférieur.

3. J. Kelly, *Women, History and Theory: the Essays of Joan Kelly* (Chicago: Chicago University Press, 1984), pp. 10-14.

tine. En organisant leur communauté par l'échange de leur progéniture, les Mashhadi créaient une phalange vivante. La fidélité religieuse et la loyauté familiale ont créé une symbiose entre sang et foi¹.

Comme leurs prédécesseurs en Espagne et au Portugal, les femmes Mashhadi jouèrent un rôle particulièrement prééminent dans l'éducation informelle de la jeune génération et dans la transmission de la culture juive². Indépendamment de l'éducation musulmane que les enfants recevaient hors de la maison, les femmes poursuivirent la transmission du judaïsme en créant des modèles de rôle, en enseignant et en exerçant leur autorité, même si on n'expliquait pas toujours tout clairement aux enfants avant l'âge de neuf ans ou à peu près. La mère était responsable de la socialisation de ses enfants – une tâche des plus centrales pour une communauté clandestine³.

L'importance des femmes Mashhadi pour la transmission et la préservation de l'identité juive clandestine de leur famille était en partie due au fait que les hommes étaient plus vulnérables. Les hommes étaient plus exposés à l'influence musulmane. Dans le commerce, ils avaient des associés musulmans, et l'on attendait d'eux qu'ils fassent preuve d'allégeance publique envers leur nouvelle

1. R. A. Menzer, *Blood and Belief: Family Survival and Confessional Identity among Provincial Huguenot Nobility* (West Lafayette Ind.: Purdue University Press, 1994), p. 193.

2. R. C. Levine, « Women in Spanish Crypto-Judaism, 1492-1520 », thèse non publiée, Brandeis University, 1983, en particulier pp. 235-77, 338. Elle relève aussi une similitude remarquable dans le cas du rôle des *moriscos* qui préservèrent leur sous-culture et leur religion: R. Levine-Melammed, *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile* (New York et Oxford, 1999), pp. 166-7.

3. N. Yuval-Davis, *Gender and Nation* (London: Sage publications, 1997), ch. 2. Sur l'importance de la mère dans les communautés protestantes françaises, même au XIX^e siècle, voir sa formule « la gardienne vigilante de ceux qu'elle aime », in G. Cholvy, Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine 1800/1880* Privat: Toulouse, 1985), p. 304.

religion. Ils entraient jeunes dans la scolarité islamique; devenus adultes, ils participaient aux rituels de la vie publique. Les femmes étaient protégées par leur sphère séparée dans laquelle aucun étranger, pas même un hôte, n'était censé entrer. Les femmes tiraient aussi avantage d'une plus grande gamme d'activités, ce qui leur permettait de mémoriser les rituels de la vie religieuse, et par là d'avoir une connaissance de leur ancienne identité religieuse devenue secrète¹.

Comparées aux femmes juives ou musulmanes, les femmes Mashhadi avaient en effet une opportunité extraordinaire: une égalité dans le processus de reconfiguration de la tradition et certains avantages dans sa transmission. On attendait d'elles qu'elles soient les protagonistes dans la socialisation de leurs enfants, ainsi que les médiatrices de la foi pour la génération suivante. C'est pourquoi, dans la pratique, les femmes ont joué le rôle de gardiennes de la foi et de la culture. On peut prendre la mesure du succès de leur stratégie si nous nous souvenons qu'en Iran, au XIX^e siècle, les communautés juives étaient en voie de disparition. Et pourtant, les Mashhadi connurent une croissance constante.

Une foi secrète après la délivrance – Téhéran

La véritable libération de la nécessité de mener une double vie ne fut effective que lorsque la communauté quitta la ville de Mashhad. Cela se fit au cours d'un processus continu, commencé au début du XX^e siècle

1. Dilmanian, *History of the Jews of Mashad*, op. cit., pp. 10, 26; Patai, *Jadid Al-Islam*, op. cit., pp. 208-209; voir aussi les critiques des femmes dans le cas des premières émancipations, P. E. Hyman, *Yehudiya bi-svakh ha-qidma* [Genre et assimilation dans l'histoire moderne du judaïsme] (Jerusalem: Shazar Centre, 1997), pp. 43-6.

et qui culmina au cours de la décennie après 1945. L'ascension de la dynastie Pahlavi (1925) accorda aux juifs une pleine reconnaissance de leurs droits civils, leur permettant de faire l'expérience de la vie publique et sécularisée en Iran. Cependant, alors qu'à Mashhad ils devaient vivre leur foi dans la clandestinité et afficher publiquement leur statut de *jadid al-Islam* (nouveaux musulmans)¹, une fois hors de Mashhad, en Iran ou à l'étranger, les mashhadi purent rejoindre le peuple juif dont ils s'étaient continûment réclamés. De fait, le xx^e siècle ouvre une ère d'émigration, Téhéran devenant une des plus importantes destinations et offrant un nouveau centre dynamique.

Les premiers Mashhadi s'installèrent à Téhéran au début des années 1920². Au début, seuls quelques-uns émigrèrent. Mais après 1945-1946, la communauté tout entière fut déplacée. Téhéran représentait un défi pour la sauvegarde de l'identité ethnique qui avait été forgée durant les années de clandestinité à Mashhad. Téhéran était une ville plus moderne que Mashhad, plus séculière, et plus ouverte aux nouveaux discours sur les rôles de genre que les réformes de Reza Shah mettaient en place. Contrairement à Mashhad, l'assimilation était une option commode – Téhéran avait le plus haut taux de conversion

1. W. J. Fischel, *Qehilat ha-anusim be-Faras - Mehqar le-toldot ha-Yehudim be-Asia ha-tikhona ba-mea ha-19* [Une communauté de foi secrète en Perse - Recherche sur l'histoire des juifs d'Asie centrale au XIX^e siècle - en hébreu], Zion, 1 (Nouvelle série) première année (1935), pp. 50, 73-4. Cette affirmation s'appuie sur des contacts personnels avec des mashhadi de Mashhad ainsi que sur des notes prises au cours d'un voyage à Mashhad en 1929. L'article se fonde sur ce voyage ainsi que sur des sources écrites. Il s'agit du premier texte académique écrit sur l'histoire des mashhadi. Voir aussi A. Netzer, « Qehilat ha-anusim be-mashhad », [La communauté crypto-juif de Mashhad - en hébreu], *Pe'ammim*, 42 (1990), p. 148.

2. H. Ebani, « Interview with Mr. Abdolrahim Eteessami », *Shalom*, 11 (1999), p. 8.

parmi les pays musulmans. Mais surtout, l'endogamie y perdit sa raison d'être, puisque le judaïsme pouvait et était pratiqué ouvertement par une communauté juive nombreuse, dynamique et diverse¹.

On aurait pu s'attendre à ce que le statut inaccoutumé des femmes disparaisse au bénéfice d'une conformité renouvelée aux pratiques juives. Les écoles juives et la vie religieuse au grand jour étaient les garants d'une meilleure éducation juive. De plus, l'autorité en matière de vie religieuse était passée sous le contrôle des hommes². La maison n'avait plus à être l'espace exclusif des activités religieuses, et les femmes n'avaient plus à tenir le rôle principal d'éducatrices. D'un autre côté, les femmes étaient moins confinées dans l'espace domestique. Elles pouvaient bénéficier d'une meilleure scolarisation, l'éducation supérieure leur ouvrait les portes d'une carrière professionnelle et par là même, leur donnait la possibilité de créer des rôles de genre plus égalitaires. Que les gains puissent oui ou non compenser les pertes, leur statut de gardiennes de la culture ainsi que la culture spécifique de leur communauté semblaient toucher à leur fin.

Et pourtant, contrairement à cette vision des choses, l'identité Mashhadi s'est conservée. L'endogamie s'est maintenue, alors même qu'elle n'était, en apparence du moins, plus nécessaire. C'est ainsi que les Mashhadi se

1. A. Netzer, « Ha-qehila ha-yehudit be-Teheran me-reshita 'ad ha-mahapekha ha-huqatit, 1906 », [La communauté juive de Téhéran, depuis ses débuts jusqu'à la révolution constitutionnelle de 1906 - en hébreu], *Shevet ve'am*, 4 (1981), p. 261, A. Netzer, « Be-'ayot ha-integratzia hatarbutit, ha-hevratit ve-hapolitit shel yehudai Iran », [Problèmes d'intégration politique, sociale et culturelle des juifs iraniens - en hébreu], *Gesher*, 96-97 (1979), p. 74. Avr. Cohen, « Yehudai Iran ve-hamif'al hahinukhi shel 'kol yisrale haverim' », [Les juifs en Iran et le projet pédagogique d'alliance - en hébreu], *Pe'amim*, 22 (1985), p. 120.

2. Shl. Niño, « Batei-ha-sefer ha-yehudiyim be-faras », [Les écoles juives en Perse - en hébreu], *Bi-tefuzot ha-gola*, 9 (1967), pp. 156, 158, 159.

mirent à commémorer leur histoire, celle d'une communauté de foi clandestine. Le souvenir des conversions forcées commença rapidement à transformer un passé traumatisant en une mémoire héroïque. Les premières tentatives d'écrire une histoire de la communauté témoignaient d'une volonté de reconstruire la communauté dans le contexte d'une vie juive libre¹.

De même, malgré les circonstances nouvelles, les femmes demeurèrent les architectes de la « maison Mashhadi » même après avoir quitté Mashhad, tout simplement parce qu'elles se sont conformées à leurs rôles de genre assignés. En dépit des nouvelles possibilités, dont on aurait pu attendre qu'elles affaiblissent la domination patriarcale aussi bien que la fonction des femmes en tant qu'intermédiaires de la culture, elles ont conservé une place centrale en préservant la spécificité de la communauté.² Peu de choses changèrent dans la structure patriarcale de la culture. Seule une petite fraction des filles bénéficiait d'une formation académique, et encore moins avaient une activité professionnelle après le mariage. Elles poursuivirent leur rôle d'éducatrices des jeunes et celui de femmes au foyer.

Même si la communauté offrait aux garçons une éducation juive à la synagogue, elle était rudimentaire et n'excédait pas le niveau qui était dispensé à Mashhad. Certains ne pouvaient pas se permettre une école juive, et beaucoup d'entre eux préféraient les écoles publiques qui

1. Voir mon article « Communalisation of Memory in an Immigrant Community: The mashhadis after Mashhad », *Modern Judaism*, 26, n° 2 (2006), pp. 145-6.

2. RD (cet entretien, comme tous les autres, est cité avec les initiales uniquement), 22 déc. 2002, H. Bassali, « Education and the mashhadi Community », *Megillah*, 48 (avril 1995), pp. 12-13.

offraient une meilleure préparation pour les études académiques. Seules quelques individus devinrent compétents en matière de religion juive. Bien que la sécularisation ait eu un effet bien moindre sur les Mashhadi que sur les autres juifs, un relâchement de l'observance s'instaura¹. Somme toute, les foyers demeurèrent authentiquement fidèles à l'observance juive. Le rôle des femmes en tant que médiatrices de la culture juive demeura particulièrement important. Au-delà des pratiques religieuses, les femmes reproduisirent le mode de vie Mashhadi dans leur nouveau foyer, en sauvegardant les spécialités culinaires, en organisant des réunions et, dans une certaine mesure, elles préservèrent le dialecte Mashhadi. La poursuite de l'endogamie maintint à la fois une position plus forte pour les femmes et leur donna une possibilité ultérieure de cultiver la mémoire Mashhadi ; c'est ainsi que chaque réunion familiale était l'occasion de reproduire le mode de vie qu'ils avaient à Mashhad.

Elles étaient également actives dans la formation d'une sphère publique Mashhadi, bien que dans le cadre restreint d'un milieu féminin parallèle à la sphère des hommes, ce qui du coup ne constituait aucune menace pour ces derniers. Elles étaient les premières à tenir l'agenda au sein de la communauté en organisant les mariages et les enterrements². Dans les synagogues, les traditions orthodoxes étaient dominantes, et pourtant les coutumes Mashhadi,

1. RB, Herzliya, 12 février 2007. H. Ebrani, « An Interview with Mr. Abdolrahim Etessami », *Shalom*, 9 (Spring 1999), pp. 8-9. Rapport de la commission composée de Y. Kleinbaum et de son épouse, représentant L'Agence juive, et de A. Landstein, du bureau central du Fonds National juif, 24 mai 1946, S6/4576 Central Zionist Archives, 'Azaria Levi, 'Yahadut Iran netuna bemashber', in Kovez 'al Yahadut Paras (Jérusalem, 1989).

2. Abdolrahim Etessami, au sujet de sa propre mère, H. Ebani, « Interview with Mr. Abdolrahim Etessami » *Shalom*, 9 (1999), p. 9.

comme par exemple la vente de paniers préparés par les femmes lors de *Simhat Torah* (la célébration qui marque la fin du cycle de lecture de la Torah) permit aux femmes de contribuer aux revenus de la synagogue¹.

À Téhéran, les femmes Mashhadi occupaient encore un statut légèrement différent des autres femmes (juives) iraniennes. Elles bénéficiaient moins des nouvelles opportunités en matière d'éducation et de travail. Cependant, leurs activités en tant que femmes au foyer allaient de pair avec la recreation d'une identité après la période de clandestinité. Cette identité se composait autant que par le passé par les gestes ancestraux et par le rôle primordial de la famille. Leur rôle de gardiennes de la culture s'en trouva maintenu. Les mêmes forces sociales se sont maintenues après leur immigration à l'Ouest; en particulier en Israël et à New York.

Foi secrète et immigration – New York

Les premiers Mashhadi qui arrivèrent à New York dans les années 1940 étaient des étudiants ou des personnes représentant les intérêts commerciaux des familles. Certains d'entre eux s'installèrent dans le nouveau pays et contractèrent les premiers mariages en dehors de la communauté². Malgré l'affaiblissement des frontières de la communauté, la volonté de se singulariser demeura assez forte pour faire

1. La coutume a survécu à l'immigration aux États-Unis. Voir par exemple *Hachodesh*, 9 Oct. 1990.

2. Entretien avec JM, DM et IN, réalisé le 17 août 2001. Jeffrey Mordekai, «The Boys of Summer», *Shalom*, 16 (2004), p. 54; Amnon Nezer, «Yehudei Iran be-arzot ha-brit» [Les juifs d'Iran aux États-Unis - en hébreu], *Gesher*, 110 (1984), p. 79; Selina Ellis, *'If I Told you for Certain, I Might be Lying': An Inquiry into the Communal History of Mashadi Jews*, mémoire soumis à la Faculté de l'université Wesleyenne, en vue de l'obtention du titre de Bachelor of Arts du cursus d'histoire (Middletown, Connecticut, 2004), pp. 94-6.

en sorte que la petite communauté dispose de son propre lieu de prière: d'abord un sous-sol puis, plus tard, une vieille maison servirent de synagogue. L'exode déclenché par la révolution islamique de Khomeiny en 1979 déplaça presque toute la communauté juive Mashhadi de Téhéran à New York. Les liens communautaires furent renforcés par la forte augmentation du nombre de membres. Les réseaux de solidarité qui aidaient la communauté à s'intégrer aux États-Unis offrirent aussi une justification à son existence. Une première synagogue centrale fut ouverte en 1983; la communauté en comptera quatre, réunies sous l'autorité d'une direction centrale dotée de nombreuses fonctions communautaires¹.

New York représentait un danger bien plus grand pour une petite communauté juive provenant d'un pays musulman. Et l'intégration dans la société new-yorkaise occasionna des craintes tout autant que des espoirs. De nombreux Mashhadi ont adopté la culture et les valeurs états-uniennes. Pour eux, les États-Unis sont le pays des opportunités et de l'espoir, que ce soit au niveau de l'abondance matérielle ou de la vie religieuse. La société ouverte américaine les séduisait par l'idée de liberté, mais elle représentait une menace à cause de l'assimilation et des mariages interconfessionnels qui étaient plus fréquents et plus facilement contractés que durant la période des conversions forcées en Iran. La communauté juive américaine était enthousiasmante par les nouvelles perspectives

1. Shl. Kaboli et Am. Kohan, «The History of the Jews of Mashad», *Shalom*, 16 (2004), pp. 34-5. Voir la situation d'une communauté iranienne non mashhadi à Boston où le manque de fonds a fait échouer une tentative analogue. D. Mladinov, «Iranian Jewish Organisation: the Integration of an Émigré Group into American Jewish Community», *Journal of Jewish Communal Service*, 58, 3 (1989), p. 248.

qu'elle ouvrait sur le judaïsme moderne libéral. Mais elle était aussi déconcertante, avec ses subtilités et ses disputes¹.

L'individualisme et l'égalité des genres, valeurs centrales de la culture américaine, pouvaient facilement entrer en conflit avec la cohésion et le sens Mashhadi de la famille. L'individualisme états-unien séduisait les membres pour lesquels la communauté était étouffante et empêchait toute originalité dans le développement de la personne². L'égalité des genres fut promptement acceptée, non sans créer des malaises. L'accès des femmes à l'enseignement universitaire fut fortement encouragé. Leur proportion grimpa en flèche, passant d'une quantité négligeable à Téhéran à 60 pourcent en 1994³. Mais elle causa aussi une certaine consternation, quand le nombre des femmes dépassa celui des hommes (en 1988 et en 1994)⁴.

Malgré leurs difficultés, un visiteur admiratif commenta : « Je fus impressionné par leur capacité à reconstruire rapidement et avec succès leur vie personnelle et communautaire dans un pays nouveau doté d'une culture si différente de la leur. »⁵ La sauvegarde de la singularité communautaire mashhadi fut mieux organisée que jamais auparavant dans leur histoire. Les termes « famille » et « mashhadinité »

1. H. Namdar, « Feature Article: The Parking Lot », *Shalom*, 7 (Spring 1997), p. 5. Voir aussi: M. Mayer Afarin, « Can We Survive Being in Between or 'Va-sat-e-rah Jews », *Shalom*, 8 (Fall 1997), p. 25.

2. Sh. Aziz, « Our Culture - A Scientific View », *Megillah*, 35 (janvier 1992), p. 12; D. Hakimian, « Truth or Dare », *Megillah*, 43 (janvier 1994), p. 18, J. Hackman, « Viewpoints: When I Grow up » *Megillah*, 69 (juillet 2000), p. 33.

3. L. Livian, « You Can get to College Too! », *Megillah*, 26 (1988), p. 15.

4. Le nombre des diplômés est déduit du registre des inscriptions du Centre de la communauté avant la cérémonie de remise des diplômes, publié chaque année dans *Megillah* et dans l'archive MYC. Voir F. Dilmanian, « Higher Education Report » *Megillah*, 45, (juillet 1994), p. 13.

5. Citation tirée de l'introduction d'un livre destiné à la jeunesse et à la famille préparé à la demande de la communauté afin de renseigner « nos Mashhadi nés aux États-Unis... sur leur propre histoire ». Voir H. Helmreich, *Rachel's Diary*, (New York: Private edition of the United Mashadi Jewish Community of America, 2008), p. 10.

demeurèrent interchangeable. La mémoire de leur passé, représentée de façon aussi traumatisante qu'héroïque, avec un accent mis sur les drames et sur l'importance centrale de la famille, fut collectivement mieux organisée que jamais.

Les femmes sont restées une force majeure pour la communauté. Sa première organisation de femmes aux États-Unis fut la *Sisterhood*, une société qui offrait des services de solidarité mutuelle¹. Pour les femmes, ce fut là leur première apparition organisée dans la sphère publique. La séparation des genres, ainsi que l'engagement de cette organisation en faveur du maintien des rôles traditionnels de genre en voila la nouveauté. Elle galvanisa l'aide informelle qui était pour l'essentiel basée sur les amis et les parents et donna à la communauté sa première expression communautaire formelle. Le *Youth Comittee*, qui fut actif à partir de 1989, était composé de jeunes femmes et de jeunes hommes entre 16 et 35 ans, en nombre égaux. Paradoxalement le Bureau central, à savoir l'organe qui dirigeait la communauté, était une organisation « seulement pour les hommes ». Les femmes devaient se battre et rappeler à tous leur rôle historique central dans la communauté afin d'obtenir un droit de vote. Ce droit de vote fut obtenu tardivement en 1994, et la première femme fut élue en 2001.

Ce paradoxe ne relève pas du hasard. Il fait partie du rôle des femmes Mashhadi, chargées de préserver l'identité de la communauté. Tous les principes, y compris l'égalité des genres, devaient se soumettre face à l'importance cruciale de la famille mashhadi. Le rôle des femmes en tant que femmes au foyer demeura ainsi central même si de nombreuses personnes étaient favorables à l'égalité des genres. L'entrée dans

1. *Megillah*, 29 (novembre 1989).

la vie active, la formation académique, et plus généralement l'augmentation de la puissance d'agir des femmes furent acceptées presque sans discussion. De nombreuses femmes Mashhadi relèvent que leur plus grande participation à la vie active a entraîné une plus grande capacité d'agir grâce aux contributions régulières qu'elles apportaient à la vie du foyer¹. En effet, les femmes Mashhadi ont par le passé pris soin de leur famille en accomplissant les tâches spécifiques qui leur incombaient en raison de leur appartenance à une communauté de foi clandestine. On pourrait dès lors penser que les habitudes du passé contribuèrent à soutenir les femmes dans leur succès et que même l'émancipation de la femme devenait quelque chose de possible. Cependant il n'est pas moins vrai, somme toute, que les rôles de genre au sein de la famille demeurèrent intouchés. De même, leur plus grande participation dans l'éducation académique fut la cause de craintes ainsi que de fierté et d'autosatisfaction. Les sirènes du développement personnel, voire la question de l'émancipation de la femme ne constituaient pas les thèmes privilégiés des conservateurs ; c'est plutôt la menace d'un danger pour la famille Mashhadi que l'on brandissait, en se demandant si les « femmes Mashhadi disposant d'une formation académique et menant une vie réussie... envisageraient encore un mariage Mashhadi »².

Ainsi, le foyer Mashhadi demeure pour l'essentiel un domaine réservé à la femme. Ce qui inclut la préparation de la nourriture persane, la réunion à intervalles réguliers

1. Il y a apparemment un consensus au sein de la première série de recherches au sujet des effets de l'immigration sur l'émancipation des femmes, que le cas des femmes mashhadi confirme. Pour un passage en revue de nombre de ces études, voir P. R. Pessar, « Engendering Migration Studies: The Case of New Immigrants in the United States », *The American Behavioral Scientist*, 42, pt 4, (1999), pp. 584-585.

2. L. Hakimian, « In Your Hands », *Megillah*, 41 (juillet 1993), p. 32.

des membres de la famille élargie lors des occasions festives – essentiellement religieuses; ainsi que le travail de mise en réseau avec les autres familles Mashhadi pour former un *doreh* (un cercle social). Toutes ces occasions fournissent encore aujourd'hui le moyen le plus efficace et le plus fréquemment pratiqué pour transmettre les souvenirs de la famille ainsi que pour commémorer l'histoire de la communauté¹.

L'éducation des jeunes selon la coutume Mashhadi, y compris les connections sociales ainsi que les conduites religieuses est encore aujourd'hui pour l'essentiel délégué aux mères. Tant et si bien qu'en 1984, les femmes firent une demande pour obtenir une cour de jeu pour les enfants, afin de leur permettre de participer à la vie de la synagogue sans pour autant abandonner leur rôle traditionnel de genre en tant qu'« éducatrices des enfants ». La cour de jeu ne fut pas autorisée. On signifia aux femmes que les enfants devaient être emmenés à la synagogue. C'était là une activité qui faisait partie du processus de socialisation; les enfants devaient apprendre les règles de vie de la synagogue dès le plus jeune âge. Aux yeux des responsables de la synagogue, à savoir l'autorité suprême (et masculine), la responsabilité liée à la mission de socialisation des enfants était plus importante que les besoins spirituels des femmes².

L'importance du foyer domestique, et par là même l'importance de la femme comme médiatrice de la culture

1. Ces rencontres familiales sont plus importantes et plus régulières que les manifestations planifiées par la communauté. Ces dernières visent explicitement à resserrer les liens entre les épouses non mashhadi et la communauté. Il n'est dès lors pas surprenant que le savoir familial soit plus accessible aux jeunes. Voir S. Ellis, « Communal History of Mashadi Jews », pp. IV-VII, 90, 106.

2. *Shaare Tovah Kew Gardens*, 11, (août 1984). La cour de jeu devait accueillir les enfants dès l'âge de 6 ans. Voir aussi *Ibid.*, 1 (septembre 1984).

Mashhadi, n'est pas contestée. Au sein de la communauté, le désaccord concernant l'observation des rites religieux le renforce même en mettant en évidence combien il s'agit là d'un point d'accord. Les différends quant à l'observation conduisent à un conflit encore plus profond concernant l'éducation la plus adéquate. Alors que certains envoient leurs enfants dans une *yeshiva* (écoles qui offrent une éducation religieuse), les autres les envoient dans des écoles publiques¹. Cependant, il semble évident à tous que la famille, et à travers elle la communauté, doit être sauvegardée. En outre, dans les familles qui ont choisi de ne pas s'adresser aux écoles qui offrent une éducation religieuse, l'importance du foyer s'en trouve accentuée : « La religion ne pouvait pas être enseignée dans une classe d'école. Le fondement de la religion se trouve dans la famille... Si la puissance de la religion est grande dans votre foyer, vous ne pouvez jamais la perdre... »²

Ainsi, en deçà de toutes les disputes au sein de la communauté, il y a un consensus sur la centralité de la famille qui est partagé par tout le monde : que ce soient les plus croyants ou ceux qui le sont moins, ceux qui appellent de leurs vœux une plus grande égalité pour les femmes aussi bien que ceux qui pensent que le changement est trop dangereux. Ce fut aussi la solution au problème de la cour de jeu non autorisée : les femmes ne contestèrent pas la décision ou ses présupposés sous-jacents, mais elles

1. Voir le numéro consacré aux *yeshivas*, in *Megillah*, 32 (avril 1991). J. Karmily, S. Aharonoff, D. Kordevani and F. Dilmanian, « mashhadi Elementary School Feasibility Study - Five Important Findings », *Shalom*, 9 (printemps 1998), p. 15.

2. G. Nabavian, « Does it Really Matter? - Youth Supplement », *Megillah*, 32 (April 1991), p. 6 ; pour une même appréciation, mais où cette fois la source dispensant une éducation juive se trouve être le programme Talmud Torah de la synagogue, voir Hooman Dilmanian, « The End of the Story - Youth Supplement », *Megillah*, 36 (April 1992), p. 21.

la contournèrent en organisant un *minyān* séparé (office public) pour les très jeunes sous la supervision des enfants plus âgés. Somme toute, les valeurs de la famille furent plus contraignantes pour les femmes que pour les hommes. On attendait des femmes qu'elles transmettent la tradition, en étant femmes au foyer, en élevant les enfants, et en préservant une « forme de vie Mashhadi ». Cette situation confirme les rôles traditionnels de genre et empêche la poursuite d'une carrière ainsi qu'une activité professionnelle chronophage¹. La relation étroite entre famille et religion renforce réciproquement la loyauté envers les deux, elle resserre la cohésion de la communauté, mais elle exerce aussi une influence négative sur l'égalité des genres.

C'est pourquoi les schémas qui ont fait des femmes des gardiennes de la culture se sont aussi avérés être des facteurs contraignants. L'émancipation et l'égalité étaient acceptées sous condition – si elles ne menaçaient pas le mariage intra-communautaire et la famille traditionnelle Mashhadi. En d'autres termes, les présupposés culturels sur le rôle des femmes, provenant de la période de clandestinité puis de la période de Téhéran ont perduré, résistant même à l'offensive de l'acculturation américaine.

Foi secrète et rédemption

La profession de marchands exercée par les Mashhadi les a rendus moins attachés à leur lieu de vie que d'autres communautés. Même pendant le XIX^e siècle, ils ont établi des colonies plus ou moins stables dans d'autres villes, en Iran, au Turkménistan, au Pakistan, en Inde, au Royaume-Uni, etc. La conversion forcée a probablement encouragé

1. Cette opinion apparaît dans plusieurs des 17 questionnaires que j'ai distribués au sein de la communauté de Great Neck.

ou du moins facilité leurs prédispositions à quitter leur ville natale durant de longues périodes. La Terre d'Israël fut toujours plus qu'une simple destination d'émigration supplémentaire.

Les premiers mashhadi arrivèrent à Jérusalem au tournant du XIX^e siècle, au prétexte d'accomplir le pèlerinage (*Haji*) de La Mecque¹. Vers 1946, environ 1 500 personnes, soit un tiers de la communauté, habitaient déjà à Jérusalem. L'immigration des années 1950 amena environ une moitié de la communauté. Ce fut la plus grande vague d'immigration que connut la communauté. Environ 10 000 personnes vivent aujourd'hui en Israël. C'est à peu près la moitié de l'ensemble de la communauté et la plus grande communauté Mashhadi au monde.

C'est pourquoi Israël représente le cas le plus complexe de l'impact continu des structures du passé sur le statut et le rôle des femmes. Somme toute, la société israélienne était censée avoir des effets perturbants sur les liens communautaires. La longue adhésion d'Israël à la politique du « *melting pot* », et ses préjugés contre les immigrants provenant de pays musulmans furent un vrai défi pour la singularité de la communauté². De plus, le fait que l'essentiel de l'immigration, durant les années 1950, fut dirigé par les autorités administratives juives – l'Agence juive et le ministère de l'Absorption en Israël – soumirent les mashhadi aux politiques de distribution de la population qui interrompirent

1. Y. Dilmanian, *History of the Jews of Mashad*, op. cit., pp. 28, 57.

2. Pour une des toutes premières recherches critiques portant sur les modes d'établissement de ces immigrants, voir D. Bernstein, « Ha-soziologiya qoletet 'aliya » [Quand la sociologie absorbe l'immigration - en hébreu], *Mahbarot le-mehqar u-le-viqoret*, (1978), pp. 5-20. Voir aussi H. Dahan Kalev, « Heqer ha-mizrahiyim ba-sotziologiya ha-yisreelit - ha-Marqai'm kemiqre shel ha-miqre » [L'étude de la communauté juive orientale en Israël - le précédent de la communauté juive marocaine], *Pe'amim*, 108 (2006).

leur coutume traditionnelle de vie communautaire. La vision de la Terre d'Israël comme une terre de rédemption rendit les Mashhadi plus assimilables à l'éthos fondateur de la société: un peuple, réuni en un processus de rédemption et de modernisation. Ceci facilita à son tour l'acceptation du changement des anciens modes de vie et des valeurs culturelles transmises. Une vision idéalisée de l'État, dans lequel tout le monde était juif et dans lequel les filles ne couraient aucun risque, alimentait la promesse d'une acceptation totale du changement dans les rôles de genre ainsi qu'une disposition jamais vue auparavant (bien que toujours limitée) à accepter les mariages avec d'autres juifs.

Et pourtant, la famille conserva sa position centrale, bien que les Mashhadi ne vivaient plus ensemble dans un seul groupe isolé. De nombreux immigrants furent aidés par des membres de leur famille à leur arrivée: on leur proposa des conseils ou des excursions loin des tentes déprimantes des campements, et souvent même un domicile¹. Grâce aux liens familiaux complexes et largement répandus, les réseaux de femmes furent souvent aussi largement étendus. La famille et la communauté étaient interchangeables. Tout deux devinrent la zone tampon contre les dures conditions de l'immigration, et parfois contre la discrimination. La communauté, en tant que partie de la société hôte, aida à jeter des ponts entre les immigrants et la société israélienne².

1. Voir par exemple S. Z. Cohen, *Be-shuvcha Le-Zion*, op. cit., pp. 149-150.

2. T. Bernblum-Cohen, « Histaglut anusei Mashhad 'esrim shana le-ahar 'aliyatam », *Sa'ad*, 1 pt. 2 (1957), p. 46. Cette opinion apparaît dans tous mes entretiens réalisés avec mes informateurs. S. Cohen, « Meqoma shel ha-Mishpaha be-tahalikhei Qlita ve-Histaglut shel No'ar 'Ole la-Hevra ha-Yisreelit » [Le rôle de la famille dans l'absorption des jeunes immigrants dans la société israélienne - en hébreu], *Gadish*, 10 (2006), pp. 75-6. R. Waldinger, « Strangers at the Gates », *New Immigrants in Urban America*, in R. Waldinger (ed.), (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2001), pp. 16-17; R. Waldinger et Cl. Der-Martirosian, « The Immigrant Niche: Pervasive, Persistent, Diverse », *ibid.*, pp. 229-230.

Comme auparavant, les femmes travaillaient hors du foyer lorsque la nécessité les y contraignait. De plus, avec les nombreux maris à l'étranger pour voyage d'affaires ou restés en Iran, « il revint aux femmes d'organiser l'aide pour les nécessiteux. En outre, les femmes Mashhadi, aussi modestes soient-elles, demeurent toujours assez dominantes et elles savent ce qu'elles font »¹. De nombreuses femmes racontent que les parents préféraient éviter un conflit en cédant de bonne grâce et que les jeunes femmes de leur côté prenaient soin de ne pas aggraver les soucis d'une famille aux prises avec des difficultés². Les mariages intra-communautaires ont persisté durant les années 1950, bien qu'après cette période ils diminuèrent; ces derniers étant à l'origine de ruptures qui furent les seuls sujets de dispute avec les parents³. L'autorité des parents était soutenue par le capital social et économique que la famille représentait.

Ainsi donc, l'identité Mashhadi s'est maintenue. En utilisant toutes les ressources possibles dans leur bataille contre les coups durs du processus d'assimilation, les Mashhadi ont toujours recouru aux liens de la communauté, et aux réseaux de solidarité mutuelle au sein de la communauté. Les connexions communautaires, et en particulier les familles aux liens complexes et étendus, développés au long d'un siècle de mariages intra-communautaires, furent leur plus grand capital social. Cependant, jusqu'à récemment, la singularité des Mashhadi en Israël était loin de faire l'objet d'un étalage public. Il s'agissait

1. DN, Ramat-Gan, 7 juin 2007.

2. Ceci est particulièrement accentué par ZN, entretien du 27 mai 2007, et par MZ, entretien du 20 mai 2007, et aussi dans une lettre de ES adressée à l'auteure.

3. MZ, 20 May 2007. S. Cohen, « Meqoma », *op. cit.*, p. 73.

essentiellement d'un réseau fermé et complexe de familles qui « par hasard » faisaient de nombreuses choses ensemble – y compris être enterré dans une propre section séparée du cimetière. Et qui préféraient, « par hasard » se marier entre eux – non pas en vertu de principes, hormis le fait que les parents préféraient que leur fille épousât une personne qu'ils connaissaient déjà¹. Pendant les années 1950 du moins, « il se trouve » que de nombreuses filles tombèrent amoureuses de leurs camarades Mashhadi². Ainsi, sans consciemment décider de perpétuer une communauté séparée, ils préservèrent dans les faits un groupe dynamique mashhadi au sein même de leur identité israélienne.

Le rôle des femmes dans la préservation de cette identité « informelle » n'était pas si différent des autres communautés mashhadi après Mashhad. Elles constituaient l'esprit vivant du foyer Mashhadi. Comme partout ailleurs, elles étaient les gardiennes de la vie familiale et des rassemblements familiaux en raison de leur rôle de genre accepté et peu modifié. Même si plus de femmes travaillaient à l'extérieur, peu de choses changèrent au sein du foyer. Là où manquait une famille élargie et un soutien féminin, la femme devait quitter son emploi dès que son mari pouvait subvenir aux besoins de la famille ou dès qu'elle avait des enfants. La volonté de carrière devait s'incliner devant ce que les femmes considéraient comme « la priorité première des devoirs familiaux »³.

1. ZN, Tel-Aviv, 26 mai 2007, ainsi que dans un entretien réalisée avec Zion Zabihi, Section d'histoire orale, Institut Avraham Harman d'Histoire de la Communauté juive, n° 39 (2), 7 janvier 1966, p. 29.

2. Par exemple: ZZ, Kefar-Saba, 25 novembre 2007.

3. LM, Herzliya, 24 mai 2007.

Malgré une forte vague de sécularisation en Israël, la symbiose entre le sang et la foi héritée de la période de clandestinité préserva les rites de passage, les solennités et le shabbat en tant qu'événements faisant partie de la vie familiale, et en tant qu'occasions pour la famille de se réunir, dans les foyers familiaux et à la synagogue. Parfois, les femmes Mashhadi – apparemment toujours des femmes – étaient plus informées des structures religieuses en Israël, et elles insistaient pour déménager dans des environnements plus religieux. Bien que de nombreux enfants Mashhadi, si ce n'est la totalité, étaient éduqués dans des institutions pédagogiques séculières, de nombreux garçons ont souligné le rôle de leur mère dans la vie religieuse de la famille ; c'est elle qui les encourageait à fréquenter tous les jours la synagogue et à lire la Torah le samedi¹. Les réunions familiales étaient toujours l'occasion de préparer des repas – une activité dévolue aux femmes. Occupées à la cuisine pour préparer la nourriture, elles mélangeaient habilement les potins aux légumes, s'assurant ainsi que tout le monde non seulement connaisse tout le monde, mais aussi que tout le monde continue à tout savoir sur tout le monde – et que chacun soit bien à sa place. Ainsi, elles encourageaient l'endogamie et limitaient les innovations – comme le divorce².

Malgré l'individualisation que la société israélienne leur imposait, et presque malgré eux-mêmes, les Mashhadi ont maintenu leurs spécificités. Parmi celles-ci, la famille fut le véhicule qui permit de recréer l'esprit de la communauté

1. Par exemple : ZM, Ramat-Gan, 23 octobre 2007.

2. Toutes les femmes ont insisté sur le pouvoir de la communauté, malgré les pressions qu'exerce le pouvoir du « qu'en dira-t-on » à savoir les Mashhadi sur les comportements retenus comme non conformes. HLK, Herzelia, 12. Février 2007 et ZN, 26 mai 2007.

Mashhadi ; les synagogues et les foyers en furent les espaces privilégiés, et les rites religieux le temps privilégié. Les femmes en furent l'esprit vivant.

* * * * *

La recherche a bien montré que l'expérience de la clandestinité a mis au premier plan l'importance de la famille, renforçant le rôle de la femme en son sein en tant que partenaire chargée de la préservation de l'identité secrète. Les Mashhadi partagent ces caractéristiques avec d'autres communautés de foi clandestine. L'exemple des femmes Mashhadi nous rend attentifs à la prééminence de la famille et des femmes lors d'expériences de foi clandestine, non seulement durant la période de clandestinité, mais peut-être aussi à son impact bien au-delà.

Durant la période de clandestinité, ce fut l'identité juive secrète qui fut consciemment et péniblement préservée. Après avoir quitté Mashhad et abandonné la religion islamique embrassée de force, leur identité juive a préservé les particularités acquises à Mashhad. La loyauté envers la famille et le fait de tenir fermement à la religion des ancêtres renforça leurs liens mutuels. L'endogamie fut maintenue durant longtemps, et dans une certaine mesure elle survécut à l'intégration de la communauté dans la grande société juive. L'endogamie apportait un capital social à la famille, tout à la fois en protégeant et en contraignant les femmes¹. Les femmes virent leur puissance d'agir se renforcer pendant la période de clandestinité en assumant le

1. Cohen, *Be-shuvkha le-Zion*, op. cit., 81. D. Kandiyoti, « Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective » in *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, édité par N. R. Keddie et B. Baron (New Haven: Yale University Press, 1991), p. 32.

rôle de gardiennes de la culture. Elles conservèrent ce rôle en dépit des changements qui en modifièrent les objectifs. Toutes les expériences qui suivirent étaient vues à travers ce prisme : la famille était la ligne de survie pour tous, et les femmes en étaient les partenaires essentiels.

Le semi-marranisme des sabbatariens de Transylvanie

Thomas Gergely

Les sabbatariens apparaissent sur la scène de l'histoire vers le milieu du xvi^e siècle, en Transylvanie, dans cette région alternativement hongroise et roumaine.

En ce temps-là, il faut le rappeler, la Hongrie connaît l'invasion turque et, après la défaite de Mohács, elle se trouve divisée en trois : une petite partie restée aux mains des Hongrois ; une large zone d'occupation turque ; et la Transylvanie, semi-indépendante mais vassale de la Turquie¹. Une Turquie assez tolérante en matière religieuse et dont, par contagion, le libéralisme, grâce à des pachas intelligents, s'étendra jusqu'à la Transylvanie. On y trouvait donc, traités à égalité, des catholiques, des orthodoxes, des luthériens, des calvinistes, ainsi que des juifs, relativement acceptés². C'est pourquoi, on a vu y arriver aussi un certain nombre de personnalités issues de l'aile gauche de la Réforme, en l'occurrence des *anti-trinitaristes*.

L'anti-trinitarisme, fondé notamment sur les écrits de Michel Servet, brûlé vif sur ordre de Calvin en 1553,

1. *Magyarország Története (Histoire de Hongrie)*, Gondolat Könyvkiado, Budapest, 1960, pp. 177 et 59.

2. I. Nemeskürty, *Nous les Hongrois*, Akadémiai Kiado, Budapest, 1994, pp. 150-157.

refusait le dogme de « l'Incarnation de Jésus », l'idée de sa divinité et donc le concept de Trinité, le péché originel et même la prédestination, tout en acceptant la naissance miraculeuse et la résurrection du Sauveur, situé au-dessus des anges. Bref, il s'agissait d'un christianisme « unitariste » proclamant, « à la manière des juifs », l'indissociable unité de Dieu. Cette idée de l'indissociabilité sera notamment répandue par les Sociniens, Lelio Socin (1526-1562) et de son neveu Fausto Socin (1539-1604), disciples de Servet, et originaires de Sienne¹.

Persécutés, ils devront, bien sûr, fuir. En 1579, Fausto Socin arrivera ainsi en Pologne avec les écrits de son oncle pour y prêcher les idées suivantes :

- La Bible est la seule vraie référence d'origine divine, mais doit être interprétée selon la raison humaine.
- Cette raison permet de concevoir l'unité, l'omnipotence, l'éternité, la justice et la sagesse de Dieu.
- Il n'y a pas de péché originel absolu, au sens où il aurait perdu toute l'humanité. Il n'est donc pas nécessaire de baptiser les bébés, ni de croire à l'enfer. Il suffit de savoir que les méchants n'accéderont pas à Dieu. Mais, surtout, ils soutiendront que Dieu est Un. Dès lors, l'idée d'une Trinité serait logiquement fausse et détruirait cette idée d'unité. Le Christ n'a pas de préexistence divine antérieure à sa naissance et n'est donc pas consubstantiel au Père et au Saint-Esprit. Il n'est pas venu pour racheter les hommes et n'est pas né d'une vierge.
- En conséquence : s'il n'y a jamais eu qu'un Dieu véritable, le Christ est subordonné à Dieu et n'est pas Dieu en

1. J. Lagnée, « Le statut de la croyance dans le socinianisme », dans *Les normes de la croyance religieuse*, Revue de Théologie et de philosophie, vol. 134, 102-103, Rennes, 2002, pp. 199-215.

personne ; il est seulement l'intermédiaire de Dieu, comme Moïse par exemple.

En d'autres termes, il s'agit là de chrétiens adhérant à la religion de Jésus et non à une religion conçue *au sujet de Jésus*. Bref, des gens voyant dans le Galiléen un modèle de vie caractérisée par l'amour de Dieu et des hommes, un modèle idéal à suivre, mais sans plus.

Vers le milieu du xvi^e siècle, l'unitarisme va se répandre en Transylvanie, notamment dans la région de Cluj-Kolozsvár. Un unitarisme qui, rappelons-le au passage, sera la religion de beaucoup de grands hommes, dont Newton, Milton, Darwin, Bartok, Dickens, Jefferson, Schweitzer...

De l'unitarisme au judaïsme

Or, voici que, en 1567, un très riche seigneur transylvain d'origine sicule, Szent-Erzsébeti Eössi András, se convertit à l'unitarisme¹. Les sicules constituent un des groupes ethniques hongrois importants de Transylvanie. La plupart vivent dans la région orientale des Carpates. Leur origine est assez discutée, mais ils semblent être arrivés vers le xi^e siècle des confins orientaux de la Hongrie, pour défendre les frontières contre les invasions². Cet Eössi András, qui se fait alors unitariste, venait de perdre sa femme et ses trois enfants et cherchait probablement consolation dans la religion. Dans la même démarche, trois ans après sa conversion, il adoptera un certain Simon Péchi, né en 1570. Péchi, grâce à l'héritage que lui laissera son père adoptif, deviendra, plus tard, le plus riche baron

1. B. Le Calloc'h, *Les Sabbataires de Transylvanie*, Éd. Armeline, Brest, 2009, p. 13 et sq.

2. B. Le Calloc'h, *Les sicules de Transylvanie*, Éd. Armeline, Brest, 2006.

de Transylvanie et même grand chancelier¹. En attendant, envoyé se former à l'étranger, il y apprendra les langues, dont l'hébreu à Constantinople, et y acquerra une grande érudition d'humaniste. Ces deux facteurs vont le conduire à étudier l'histoire et le sort des communautés juives expulsées d'Espagne.

Et voici que, sous son impulsion, dans la région du fleuve Maros, l'unitarisme transylvain va prendre un tour nouveau, qui le rapprochera singulièrement du judaïsme. Le point de départ sera le mot d'ordre : « Dieu est Un. » Ce qui donne ceci, dans un des cantiques sabbatariens traduit du hongrois : « Lui seul est Dieu. Lui seul est créateur, libérateur. Lui seul assure le salut. Hors lui, le reste n'est qu'instrument, quel qu'en soit le Nom. »²

Cet instrument c'est Jésus, plus grand, dit Péchi, que Moïse, les Prophètes et tous les Saints. Le seul Messie, mais « Homme ». Et d'affirmer : « Ton Saint Fils ne s'est jamais proclamé Dieu. Comprenez et abandonnez cette grande offense. Cessez de dire que Dieu soit homme et que l'homme soit Dieu. »³ Il en résulte que, pour la mouvance, l'Évangile n'est donc pas une nouvelle Alliance. Autrement dit, il renforce l'Ancien Testament mais ne le modifie pas. Par conséquent, Jésus n'est pas venu pour annuler l'Alliance mais pour redresser les erreurs du monde. D'ailleurs, rappelle toujours Péchi, Jésus lui-même était juif de nation et de religion et prêchait la religion juive, Moïse et les Prophètes. Les apôtres aussi étaient juifs. Dès lors, poursuivait Péchi, l'Église s'était trompée en abandonnant les pratiques juives.

1. *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13, Jérusalem, Keter, 1971, p. 202.

2. *A Zsidok egyetemes Története (Histoire universelle des juifs)*, éd. Szabolcsi Miksa, Phönix, Budapest, 1908, p. 600.

3. *Ibidem*.

Et, de dire encore dans un autre cantique, traduit ainsi : « L'Église respecte le dimanche au lieu du samedi. À la place de *Pessah*, ils célèbrent les Pâques. Et le cinquantième jour, la Pentecôte. Témérairement. Le nouvel an, ils l'ont déplacé d'automne en hiver et ont changé la fête. Les autres fêtes ils ne les célèbrent pas, comme des païens. »¹

Les unitaristes de Péchi rétabliront donc le Shabbat, d'où leur nom de sabbatariens. Mais ils resteront chrétiens. Seulement, ils enseigneront aussi que Jésus n'aurait accompli qu'une partie de sa mission de rédemption et que, à la fin des temps, un nouveau monde surgirait : un nouveau monde dans lequel le peuple juif serait libéré, où il retrouverait Jérusalem rebâti, et où les hommes vivraient selon la volonté de Dieu, comme les anges dans les cieux, un temps où « Jésus occupera le trône de David, dans la Maison de Jacob, et où il règnera avec tous les fidèles du Nouveau Testament, dans son grand et glorieux royaume des cieux fait d'esprit »².

En résumé, ils adopteront les fêtes juives de *Pessah* (Pâque), de *Shavouot* (la Pentecôte), de *Roch Hachana* (Nouvel An), de *Yom Kippour* (le Grand Pardon) et de *Sukkoth* (les tabernacles) et abandonneront Pâques, Noël et dimanche, comme célébrations créées par Rome. Ils reviendront au calendrier luni-solaire hébraïque, porteront une vive attention aux Dix Commandements, de même qu'aux lois de pureté (dont les défenses alimentaires), interdiront les images et ajouteront, au tout, une croyance dans le millénarisme centré sur l'idée qu'à la Parousie, quand Jésus serait revenu, il rétablirait Israël en Terre sainte.

1. *Ibidem*, p. 601.

2. *Ibidem*, p. 601.

Les sabbatariens croiront encore que la Grâce seule sauve, mais que les lois bibliques étaient à observer et qu'il n'appartenait qu'à Dieu d'appeler à sa lumière un monde généralement aveugle. Une lumière qui se révélait moins aux puissants qu'aux humbles. La nouvelle religion aura très vite beaucoup d'adeptes et autant de persécuteurs. Et d'abord le prince Gábor Bethlen, celui-là même qui avait fait élever Péchi au rang de chancelier et qui ordonnera, en 1618, aux sabbatariens de se convertir, jusqu'à Noël, à une religion admise, sous peine des pires sanctions.

En vain. Au contraire, la nouvelle religion va se renforcer de traits qui la rapprocheront encore plus du judaïsme, tout en restant chrétienne, car elle continuera à reprocher aux juifs de ne pas reconnaître la messianité de Jésus. C'est la *Thora* qui constituera, pour les sabbatariens, leur livre de base. Si bien qu'au départ, ils refuseront les fêtes juives non-bibliques comme *Pourim* ou *Hannuka*. Quant au *Shabbat*, il constituera évidemment la pierre d'angle de leur religion.

Des célébrations et des pratiques juives

Dans leur Psautier, réédité à Budapest en 1972, on trouve quarante-quatre psaumes pour le *Shabbat*¹. Un *Shabbat* qu'ils célébraient, comme les juifs, par trois offices quotidiens. Ils s'y préparaient avec des chants de joie, en se purifiant par le bain rituel du *miqveh* et en revêtant des habits de noces pour recevoir la « fiancée Shabbat » selon les termes du *Lekho Dodi*, le cantique d'accueil de la fête du *Shabbat*, vue par le judaïsme telle une fiancée.

1. R. Dán, *Péchi Simon Psalteriumának variánsai*, Magyar Könyvszemle, 1972, 3-4, 287-291.
(Les variantes du Psautier de Simon Péchi.)

Kippour leur apparaîtra comme particulièrement important, un jour où, en plus des prières traditionnelles, dont le *Kol Nidré*, ils ajoutaient (nous traduisons) : « Sois-nous gracieux, mon Dieu, afin que nos âmes se réjouissent ; ne nous étouffe pas dans nos péchés ; que Ton Nom ait pitié de nous, païens repentis. Que ta miséricorde infinie ne tarisse point et puissions-nous en avoir part. Notre âme est étreinte d'amers regrets quand nous comparaissons devant ton Trône sacré. Pour ses péchés, ton peuple te supplie avec des sanglots ; écoute avec tristesse sa demande. As-tu exclu de ta grâce les païens qui se sont tournés vers toi par ta grande miséricorde ? Même si ce n'est pas avec eux que tu as conclu l'alliance de ton amour. Tu as promis que, dans Ta Maison, tu accorderais une place à leurs descendants. À ceux-là aussi, Seigneur, manifeste ta bienveillance ! De ceux qui se convertissent à toi, ne cherche pas qui furent leurs pères. Que ta grandeur ne considère pas les méfaits de leurs nations, car c'est toi qui les as créés. Ils seront remplis de bonté si tu les attires à toi. »¹

Cette prière sabbatarienne montre clairement que, pour l'essentiel, les sabbatariens se définissaient comme des « gentils convertis » qui avaient hérité des juifs la loi éternelle de Dieu. Une loi qu'il fallait *étudier* nuit et jour afin de devenir de dignes « fils d'Abraham », tout cela avec modestie, car nul ne saurait suivre la Loi à la perfection. Parmi ces lois, il fallait observer celles de « pureté » et, surtout, le Shabbat parce qu'il représentait la commémoration de la Création et qu'il apparaissait comme un signe d'identification d'Israël par Dieu et comme nécessaire régénération de l'homme et de l'animal. Le Nouvel An devait se

1. *Ibidem*, p. 603.

célébrer à *Roch Hachana* et non le 1^{er} janvier. Tout ceci pour suivre l'enseignement et l'exemple de Jésus. Ainsi, au *seder* (repas pascal), ils mangeaient la *matza*, leur « pain du Messie », en commémoration de la sortie d'Égypte mais aussi en commémoration du Premier avènement et en gage du Second, c'est-à-dire la Parousie. En bons chrétiens, ils enseignaient qu'il fallait être patients et prêts, pour sa foi, à endurer la souffrance. Aimer son prochain comme soi-même et accomplir ses devoirs civiques comme respecter le pouvoir et les souverains (« Rendez à César... »). Enfin, croire que, à terme, Jérusalem sera rebâtie et que tous les peuples viendront y honorer Dieu. C'est pourquoi, malgré l'exil, Dieu n'avait pas banni Israël de devant sa Face.

Et, contrairement aux Unitariens, ils finiront par renoncer au baptême et à l'Eucharistie. La religion se répandra très vite et aura bientôt plus de vingt mille adeptes rien qu'en Transylvanie, ce qui est considérable pour l'époque. Toléré tant qu'il n'avait pas trop de relents de judaïsme, le sabbatarianisme sera interdit dès que son caractère juif se confirmera. Si bien que, désignés comme « judaïsants », ses adeptes auront à choisir, dès 1635, entre la conversion ou la mort. Simon Péchi en tête, qui avait déjà perdu son rang de chancelier, ces prosélytes se convertiront, généralement au calvinisme. Ou, pour mieux dire, à une sorte de marranisme. Car, en réalité, ils se réfugieront dans le secret. Un secret caractérisé par une série de mesures de protection comme les mariages contractés exclusivement entre eux, l'éducation des enfants réalisée à domicile, la célébration du *Shabbat* à la maison au lieu d'un endroit de culte, l'établissement de chambres cachées pour prier en sécurité, l'organisation des grandes fêtes dans les montagnes et les grottes afin de pouvoir vivre ces moments collectivement.

Ils décideront également de fréquenter les églises, le dimanche, à tour de rôle au sein de chaque famille et, là, de regarder le sol pendant le sermon du prêtre ou du pasteur, et de ne lever les yeux qu'à l'évocation éventuelle de la *Thora* ou de Moïse. Ils useront de croix et de chapelets à l'église mais jamais à domicile. Alternativement, les plus éduqués d'entre eux serviront d'officiant, d'enseignant de la *Thora* ou d'abatteur rituel. Pour une raison d'efficacité. En effet, la loi juive interdisant de se raser la barbe, un dirigeant permanent se serait fait repérer. Tandis qu'en se manifestant en public à tour de rôle, les chefs sabbatariens évitaient la suspicion provoquée par une barbe trop longue.

Face à ceux qui les guettaient, ils affirmeront s'abstenir de porc ou de lapin pour des raisons de santé et refuseront donc les invitations à partager un repas, sauf à se faire remplacer par un membre de la famille non-sabbatarien. Rejetant l'extrême-onction, ils ne solliciteront le prêtre qu'après le décès d'un de leurs proches et n'enverront au cimetière officiel que des cercueils remplis de cailloux, se chargeant eux-mêmes des funérailles selon des rites semblables à ceux du judaïsme.

L'hérésie sabbatarienne

Face à ce qui apparaissait désormais aux autorités religieuses et civiles comme une véritable dérive judaïsante, les sabbatariens seront sommés de revenir de leur hérésie, sous peine de châtiments extrêmes. En 1637, ils seront convoqués dans la ville de Decs où, le 23 avril, allait s'ouvrir la session de l'assemblée chargée de régler leur sort.

L'artisan de leur persécution sera le prince de Transylvanie Georges Rákoczi I^{er}, qui s'attaquera à eux et

aux Unitariens pour des raisons combinant à la fois le politique, le religieux et la cupidité. La situation des Unitariens sera assez vite réglée par voie d'amnistie et donc sans trop de dommage pour eux. Par contre, les sabbatariens, reconnus comme judaïsants et donc négateurs de la divinité de Jésus Christ seront, d'office, exclus de tout compromis. Dès qu'à la manière des inquisiteurs espagnols, les accusateurs auront réussi à prouver que certains ne travaillaient pas le samedi, qu'à Pâque ils mangeaient de la *matza*, qu'il s'abstenaient de la chair d'animaux interdits par la *Thora*, où qu'ils ne recevaient pas la communion, leur sort était scellé. L'un perdait la vie par lapidation, l'autre la liberté et tous ses biens. Des biens confisqués, pour l'essentiel, au bénéfice du prince lui-même.

Les lamentations des sabbatariens vont alors s'élever, exprimées dans leurs prières, que l'histoire nous a conservées. Nous en traduisons ici un long passage parce que leur style exprime, à n'en pas douter, la proximité d'esprit de leurs auteurs avec le judaïsme, son langage et sa culture¹. Voici :

Vois, Seigneur, pour toi on nous conduit comme les brebis à l'abattoir : contre nous, nos persécuteurs ont ouvert leurs bouches comme le lion quand il rugit. Les peuples haïssant et injuriant ta sainteté ont fixé le jour où ils partageraient entre eux nos petits veaux et où, arrachés à nos maisons, ils nous chasseraient, avec nos petits enfants vers des terres étrangères. C'est pourquoi nous te supplions, Ô notre Seigneur, tout-puissant et unique, et que nous nous prosternons devant toi, ô notre juge, unique, grand et omniscient. Prête-nous une oreille miséricordieuse et, dans notre misère, jette sur nous ton regard. Accorde ta grâce à tes pauvres orphelins, car c'est en ta faveur et celle

1. Cité par S. Károly, *A Szombatosok Története Erdélyben (Histoire des sabbatariens en Transylvanie)*, annexe de l'*Histoire des juifs*, op. cit, pp. 612-613.

de ta sainte loi, Seigneur, que, tous les jours, subissant la honte, le rouge nous monte au visage. Que finisse enfin la méchanceté des sans-Dieu qui, dans leur orgueil, persécutent tes malheureux. Très-Haut, toi qui trônes dans les hauteurs ! Aie pitié des désespérés qui souffrent de leurs persécuteurs et de leurs calomniateurs. Sors-nous du gouffre par ta grande miséricorde, car tu t'appelles Dieu de miséricorde. Agis pour nous pour ton grand nom et aies pitié de ton petit troupeau. Agis pour manifester ta vérité ! Agis en faveur de ta sainte Alliance ! Agis pour le petit innocent encore à la mamelle ! Agis en faveur de ces faibles, pour ces mortels qui ne parviennent qu'aujourd'hui à la connaissance de ta vérité et qui sont encore si démunis pour supporter les épreuves ! Agis pour toi-même si ce n'est pour nous ; agis pour toi-même et libère-nous ! Notre Dieu, et Dieu des saints Pères, libère-nous pour ton Nom. Dans notre misère nous crions que vers toi. Libère-nous et réponds aujourd'hui encore à nos prières car toi seul es notre gloire. Réponds-nous, notre Père, réponds-nous ! Réponds-nous, notre Dieu, réponds-nous ! Réponds-nous, notre Libérateur, réponds-nous ! Que ceux qui nous haïssent en soient témoins et rougissent ; que nos ennemis voient et subissent l'ignominie et qu'ils apprennent que notre Dieu est le Seigneur qui est saint, celui qui nous a aidés et qui nous a consolés. Écoute nos lamentations et écoute nos prières. Car toi seul es le Seigneur saint qui écoutes la prière de toutes les bouches. Béni sois-tu, Seigneur Tout-Puissant, toi qui entends les prières.

Il n'aura échappé à aucun familier de la Bible ou de la liturgie synagogale qu'on a là une véritable rhapsodie de citations scripturaires. Ainsi, « On nous conduit comme des brebis » est issu de Ps. 44: 23 ; « Ouvrir la bouche comme un lion » se lit en Ps. 35: 21 et même en Apoc. 10: 3 ; « En terre étrangère » vient de Ps. 37: 4 et Hebr. 11: 9 ; « Jeter le regard » apparaît dans Gen. 4: 4 ; « Le rouge qui monte au visage » se lit en Is. 29: 22 ; « Trôner dans les hauteurs » revient dans Ps. 11: 4 ; « Dieu de miséricorde » est caractéristique d'Ex. 20: 6 ; « Agis pour toi-même » est

une formule de Ps. 57: 3; « Réponds-nous... » vient de Ps. 4: 2; « Toi qui écoutes la prière » se repère dans Prov. 15: 29, etc. Cette analyse n'est évidemment pas exhaustive. D'ailleurs, ces formulations se retrouvent encore au sein de beaucoup d'autres passages des Écritures et spécialement, chez les juifs, dans les prières de *Rosh Hachana* (le Nouvel An) et de *Yom Kippour* (le Jour du Pardon).

À la vue de tout ceci, les autorités seront rapidement convaincues que Simon Péchi judaïsait. Elles décideront donc de son arrestation, la confiscation de tous ses biens et son emprisonnement avec toute sa famille. Une famille qui devra son salut à la seule porte de sortie qui lui était offerte, en l'occurrence son retour à une forme de christianisme acceptée. La famille Péchi, Simon en tête, se convertira au protestantisme, la religion de Rákoczi, son persécuteur. Elle vivra donc, mais dans la précarité, et l'ancien chancelier de Transylvanie mourra dans le dénuement, en 1642. Le Sabbatarianisme en sera ébranlé, mais il ne disparaîtra pourtant pas. En effet, au XVIII^e siècle, ses adeptes seront toujours là, présents, dans quelques onze villes de Transylvanie. Et, bientôt, le siècle suivant marquera une nouvelle étape dans leur course vers le judaïsme.

En effet, pour s'imprégner mieux encore des pratiques d'Israël, ces nouveaux prosélytes iront travailler dans des familles juives. Ils se marieront encore à l'église, mais ils doubleront la cérémonie d'un passage chez le rabbin, si bien que beaucoup d'entre eux accentueront la distance avec le christianisme, notamment en cessant de croire définitivement en la messianité de Jésus.

Arriveront alors les salles de prière orientées vers l'est et les oraisons purement juives, quoique parfois légèrement adaptées. Par exemple, « *Yehi ratson...* » « Béni sois-tu,

Eternel notre Dieu, qui gratifies de ta bonté ton peuple Israël » deviendra: « Béni sois-tu..., qui gratifies de ta bonté tes fidèles qui mènent une vie d'hommes de bien. » En général, le mot « Israël » ne disparaîtra pas des textes, mais se trouvera complété par «... et tes fidèles... » afin que la prière qu'ils prononçaient garde du sens. Ainsi, la bénédiction sur la *Thora* deviendra chez eux: « Béni sois-tu... qui as enseigné tes saintes lois à Israël et à tous tes fidèles ». Il en ira de même de la prière du matin; dans *Ahavat Olam* disant: « Béni sois-tu... qui, dans ton amour, as choisi le peuple d'Israël », ils ajouteront: « Et tous tes fidèles »¹.

L'examen du livre de prière des sabbatariens, qui s'exprimaient en traduction hongroise et non en hébreu, montre quelques simplifications de la liturgie synagogale. Leur seule référence étant la *Thora*, ils avaient banni des textes les prières d'origine talmudique et permis la récitation du *Kaddish* (glorification de Dieu) et de la *Kedusha* (Sanctification) sans *minyan*, c'est-à-dire la présence d'un quorum de dix hommes adultes, alors que les juifs exigent ce minimum de participants.

Le *Kiddush*, bénédiction inaugurale des fêtes, dite sur le pain et le vin, disparaît aussi, ainsi que la *Havdala*, la cérémonie marquant la sortie du *Shabbat*. Par contre, les sabbatariens réciteront très régulièrement la prière dite: « *Sheheyanou* » (« Béni sois-tu... qui nous as conservé la vie jusqu'à ce jour et nous a fait la grâce d'atteindre l'époque de cette fête solennelle ») réservée, chez les juifs, aux inaugurations de fêtes. On comprend la prédilection des sabbatariens pour cette bénédiction. Enfin, le *Moussaf*,

1. Péchi Simon szombatos imadságos Könyve (Le Livre de prière sabbatarien de Simon Péchi), Az izr. Magyar irodalmi tarsulat kiadványai, Budapest, 1914.

la prière supplémentaire des grandes fêtes, issue de la coutume des sacrifices supplémentaires en usage à l'époque du Temple, disparaît des rituels des sabbatariens que le souvenir des holocaustes n'intéressait pas¹.

L'insupportable conversion au judaïsme

En 1867, la Hongrie proclamera la liberté de religion. À partir de ce moment, beaucoup de sabbatariens cesseront de marraniser et commenceront à pratiquer ouvertement. D'autres se convertiront au judaïsme. Dès 1870, ils fonderont la « Congrégation des Prosélytes de Jeshurun » à Bözödujfalu (Bezidul Nu, en roumain), petite ville située près de Gyula Fehérvár (Alba Julia, en roumain). Certains épouseront des juives ou des juifs. Mais, comme ils ne pratiquaient pas la circoncision, les juifs de la région éprouveront quelques réticences à l'égard de ces hommes et femmes, des gens simples, paysans vêtus à la manière des sicules, dont les hommes portaient, dépassant de leurs vêtements, les *arba kanfot*, les franges rituelles, et dont beaucoup arboraient de longues papillotes.

Et pourtant, même en cette fin de XIX^e siècle, leur situation ne sera pas spécialement heureuse. En effet, malgré l'atmosphère de tolérance religieuse qui s'installait, les sabbatariens continueront à être inquiétés. Notamment en raison de la surdité qu'ils manifestaient face aux tentatives de conversion déployées par le clergé catholique. Si bien que, s'enhardissant, dès 1867, ils réclameront d'abord le droit de pratiquer librement leur religion. Ensuite, celui de se convertir tout simplement au judaïsme. En effet, outrés

1. On peut relever ces nuances dans le livre de prières sabbatarien, réédité à Budapest en 1914 par M. Guttman et S. Harmos, sous le titre : *Péchi Simon szombatos imadságos Könyve* (Le Livre de prière sabbatarien de Simon Péchi), op. cit.

par le propos, les autorités ecclésiastiques, requerront du gouvernement qu'il fasse obstacle à pareille offense au catholicisme. Le monde politique répondra en mettant la question des sabbatariens à l'étude. En réaction, quelques-uns d'entre eux se rendront chez les rabbins et se convertiront. Il en résultera un scandale public, la rumeur ayant couru que c'étaient les juifs – pourtant connus comme non-prosélytes – qui avaient acheté leur conversion. Des enquêtes seront aussitôt ouvertes dont les procès-verbaux existent toujours¹. Nous en traduisons ci-dessous quelques pages significatives.

1. A comparu, en personne, le plus capable, et, pour ainsi dire, le chef des sabbatariens: Kovács Pál Samuel, 68 ans. Son frère Daniel était représenté. Il lui a été poliment demandé si ce que l'on racontait sur leur compte était exact, rapporté même par les journaux, à savoir qu'ils étaient devenus juifs. Il répondit sincèrement et très ouvertement que c'était vrai. Qu'il professait, comme on le savait, secrètement, la foi de Moïse, raison pour laquelle ses ancêtres avaient été souvent persécutés. Au point même que certains membres de sa famille avaient été contraints, au siècle passé, à l'exil et à se cacher en Turquie. Mais, grâce à Dieu, puisque, désormais, le juif était élevé au même rang que le Hongrois, on était donc égaux. Le Parlement avait donc permis que le juif, comme n'importe qui, puisse adorer Dieu librement et que, à partir de ses 18 ans, il puisse se convertir à n'importe quelle religion. À quoi, il lui fut répondu: « Père Samuel! L'émancipation des juifs et le libre exercice de leur religion par les juifs est très différent du fait qu'un chrétien, appartenant à une communauté légalement reconnue, puisse passer à une autre. Et, à ce jour, aucune loi ne dit qu'un chrétien ait le droit de se faire juif. »

À quoi, il répondit que, par les journaux, ils avaient pourtant appris que la loi autorisait la libre conversion et que s'il le fallait, ils le prouveraient. Réponse: concernant les appartenances

1. Reproduit dans *A Szombatosok..., op. cit.*, pp. 617-619.

chrétiennes, le ministre des Cultes avait bien introduit une proposition de loi autorisant la libre conversion. Mais il n'y est pas question du droit de se convertir au judaïsme et, de toute façon, la loi n'était pas encore votée. Il répondit que, pour eux, c'était déjà comme un loi et que rien au monde ne les empêcherait de passer au judaïsme. Leurs ancêtres avaient déjà vécu dans cette foi et ils ne la quitteraient pas.

En conclusion, il lui fut demandé comment, à son âge avancé, lui était venue l'idée de se faire circoncire et s'il regrettait le christianisme. Et aussi s'il n'avait pas honte de remplacer sa digne nationalité sicule par celle des juifs, partout rejetés et même parfois haïs et persécutés ? À la première question, il répondit que non seulement il se ferait circoncire avec joie, mais encore que, pour accéder à la Terre Promise, il accepterait même qu'on lui coupe la gorge. À la seconde question, il répondit que non seulement il n'avait pas honte mais qu'il considérait comme sa joie et son honneur d'appartenir à la descendance d'Abraham, car c'était de sa nation que descendrait le Messie. D'ailleurs, cette nation était déjà la plus talentueuse et la plus importante au monde. C'était bien pour cela que le Parlement hongrois l'avait reconnue. D'ailleurs, eux seuls accèderaient dans la Terre Promise, et personne d'autre. C'est comme dit le proverbe : « Que je boive ou non, je passe pour ivrogne ». Jusqu'à ce jour, même quand nous gardions secrète notre religion, on nous insultait comme juifs. Mais, aujourd'hui, nous professons notre religion librement et dans la joie et nous portons dignement le nom de juif. Nous avons même, grâce à Dieu, un beau livre de prière juif en langue hongroise et c'est celui-là que nous utilisons pour accomplir nos devoirs religieux. Moi-même, je ne suis pas encore circoncis, mais, si je vis, bientôt je réaliserai le désir de mon cœur. Deux fois déjà, je me suis présenté chez le révérend, et s'il le faut, j'irai une troisième fois.

Note. Convaincu, à regret, par les déclarations courageuses et droites de Kovács Pál Samuel, je lui ai encore demandé si quelqu'un les avait poussés, s'ils avaient reçu des promesses ou des cadeaux. À quoi il répondit que non. Je l'ai donc renvoyé, l'avertissant de ne pas souiller son christianisme et les nobles noms de Hongrois et de Sicules par des démarches téméraires.

Ensuite, l'enquêteur passa à un autre Sabbatarien :

2. A comparu Nagy Pál, 24 ans, catholique romain, de souche sicule. Trois semaines plus tôt, à sa propre demande, il s'était fait circoncire à Szent György. Déjà il était guéri. Il lui fut demandé qui l'avait attiré à la religion de Moïse. Il répondit que ce n'était personne, qu'il n'avait rien reçu et n'attendait rien parce qu'il s'était converti au judaïsme par pure conviction et qu'à l'occasion de sa circoncision, il avait adopté le nom d'Abraham Joseph.

Suite à ces types de dépositions, le pouvoir fera ouvrir une enquête officielle, principalement à Bözödujfalu. Surtout pour savoir si les prosélytes avaient touché de l'argent. Forcé de constater qu'il n'en était rien et que les conversions étaient sincères et spontanées, le gouvernement finira par renoncer à toute possibilité de poursuite. Il interdira même, comme inacceptable en cette fin de XIX^e siècle, d'exercer des pressions qui viseraient à obtenir le retour des sabbatariens devenus juifs au catholicisme ou au protestantisme.

Reste qu'au miroir de ce que le siècle suivant allait réserver, les avanies vécues jusque-là par les sabbatariens étaient peu de chose. En effet, dès 1940, Hitler ayant rendu des portions de Roumanie à la Hongrie, Besidul Nu rede-viendra Bözödujfalu. Les fascistes hongrois ordonneront la démolition de la synagogue des sabbatariens et obligeront ces derniers à rejoindre l'Église unitarienne. Le temps des persécutions arrivé, les chefs de leurs communautés tenteront d'obtenir pour leurs membres des exemptions des lois raciales qui frappaient les juifs. En 1941, la Hongrie, alliée au nazisme, les exemptera effectivement. Mais, quand l'Allemagne occupera la Hongrie en 1944, Eichmann, ne considérant pas la différence, arrêtera les ex-sabbatariens,

nouveaux Unitariens, et les fera enfermer dans le ghetto de Marosvásár, aujourd'hui Tirgu Mures en Roumanie.

Les chefs de leur communauté obtiendront alors, à Budapest, des certificats d'exemption, que certains seulement accepteront. Les autres, blessés dans leur dignité, refuseront. Presque tous seront gazés à Auschwitz. Après la guerre, les quelques survivants retourneront à Bezidul Nu comme « chrétiens judaïsants ». Et, en 1960, quelques familles émigreront en Israël où elles deviendront juives. Quant à Ceaucescu, il fera raser Bezidul Nu. De nos jours, les restes du reste vivent en Roumanie, comme Unitariens. Mais, à *Shabbat*, leurs femmes allument les bougies, fidèles à leur passé de sabbatariens. La plupart de leurs tombes portent l'indication de *Guer Tzedek* (« prosélyte ») et, souvent, le chandelier à sept branches ou même l'étoile de David.

À l'issue de cette rapide évocation du sabbatarianisme, il reste à se demander s'il s'est agi de marranisme au sens classique du terme. Peut-être pas tout à fait. En effet, et on le sait, étaient considérés comme marranes les juifs convertis de force au christianisme et qui couvraient de secret leur maintien des pratiques du judaïsme. Dans le cas des sabbatariens, la démarche avait suivi la direction inverse. En l'occurrence, le chemin qui avait conduit des chrétiens à penser trouver la véritable expression du monothéisme dans la version qu'en professe le judaïsme. Et partant, la nécessité d'adopter un mode de vie proche des us et coutumes d'Israël. Ceci au point d'accepter aussi la destinée de ce dernier, en cela compris l'inévitable repli dans la

discrétion propre aux minorités persécutées, une discrétion qualifiable surtout de *semi-marranisme*, en raison même des origines du sabbatarianisme¹.

1. Cet article constitue une version remaniée, et augmentée, d'une publication qu'en 2006 nous avons faite sur le même thème, sous le titre: «Le judaïsme des sabbatariens de Transylvanie». Elle a paru dans *Les Églises et le Talmud: ce que les chrétiens savaient du judaïsme (XVI^e-XIX^e siècles)*, collectif sous la direction de Daniel Tollet, édité aux Presses université Paris-Sorbonne, pp. 123-129.

Les protestants français à l'épreuve du marranisme

Patrick Cabanel

Le « marranisme » a accompagné longuement l'histoire du protestantisme français, de ses origines au XIX^e siècle, et d'une certaine manière jusqu'à nos jours, comme le montrent une mémoire encore vive, mais aussi des trouvailles de livres religieux cachés durant des siècles¹. La violence de la persécution, quasi immédiate, a même été telle que les théologiens de la Réforme ont très vite forgé un mot pour stigmatiser ce marranisme contemporain de la nouvelle foi : le *nicodémisme*, du nom de ce disciple du Christ qui venait le voir la nuit, de peur d'être surpris (*Évangile selon Jean*, 3, 2). La promulgation par la monarchie française, à partir de janvier 1562, et jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes, en octobre 1685, d'une série d'édits qui autorisent au minimum la liberté de conscience (celle du culte public est très sévèrement encadrée et, largement, interdite), rend théoriquement inutile une telle attitude,

1. Treize ouvrages trouvés dans le mur d'une boulangerie à Montpellier, en 1948 (Jean Cadier, « Livres huguenots retrouvés à Montpellier en 1948 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français*, [BSHPF], 1950, pp. 165-169); sept, sous l'âtre d'une cheminée, à Castres en 2012. La trouvaille d'une Bible du XVII^e s. dans un mur extérieur, dans la même région, en 1902, a inspiré une nouvelle à une romancière de la mémoire huguenote : Sabine Malplach, *La septième dalle*, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 1928.

au moins dans les régions où les protestants forment une minorité d'une certaine ampleur.

Mais dès après 1685, et pour un siècle, ils doivent réapprendre un double jeu religieux typique du destin de ces minorités infinitésimales (ils représentent 2 % de la population du royaume), écrasées par un État puissant qui noue son destin à celui d'une religion officielle et se laisse aller à la fascination de l'unité des corps et des âmes. S'agit-il exactement d'un marranisme huguenot ? Je l'ai écrit à plusieurs reprises¹, mais la notion demande à être explicitée de manière un peu plus serrée. Cet article se propose donc de mesurer la réalité d'une expérience « marrane » huguenote, puis de poser la question de la durée même de cette expérience, avant de travailler sur des imaginations et des inventions de marranisme, intervenues au cours des XVI^e, puis XIX^e siècles. Au terme du parcours, nous saurons peut-être un peu mieux si l'expérience huguenote français relève d'un marranisme construit comme un idéal-type de l'histoire et de la sociologie des minorités.

Le marranisme dans l'aventure hébraïsante du huguenotisme

Que le protestantisme français ait dû avancer, ou résister, masqué, dans les deux à quatre premières décennies de son existence, c'est ce que trois mots tendraient à prouver : ceux d'évangélisme, d'hésuchisme et de nicodémisme. L'évangélisme pose un problème sur lequel les historiens se passionnent depuis le XIX^e siècle : des hommes comme Guillaume Briçonnet, l'évêque de Meaux, Lefèvre d'Étaples, le grand traducteur de la Bible, et leurs compagnons du

1. Notamment dans *Juifs et protestants en France, les affinités électives XVI^e-XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2004, et *Histoire des protestants en France XVI^e-XXI^e siècles*, Fayard, 2012.

« cercle de Meaux », à la charnière des années 1510-1520, étaient-ils des annonceurs de la Réformation, usant de formulations et de contenus suffisamment ambigus pour ne pas être inquiétés par les pouvoirs religieux et politique, ou seulement des membres de leur Église soucieux de moderniser et d'améliorer l'enseignement et l'encadrement des fidèles? Eux-mêmes n'en avaient peut-être pas une conscience très nette, au moins les premières années: Thierry Wanegffelen a insisté sur ce moment qui n'est pas encore celui d'un double jeu, pour des raisons chronologiques, mais d'une croisée des chemins, avec des gens qui hésitent et qui, semble-t-il, ne voudraient pas avoir à choisir, souhaiteraient conserver ici et prendre là¹. C'est la violence de la répression qui va contraindre chacun à choisir son camp. Une contrainte que cherchent également à exercer les premiers dirigeants du protestantisme à la française, pour partie déjà installés à l'extérieur (Neuchâtel). Du moins est-ce ainsi que l'on peut comprendre la provocation dite des « placards », en 1534-1535, la bien nommée: des mains protestantes anonymes ont « placardé » (affiché) les thèses essentielles de la nouvelle foi, notamment en matière eucharistique, le point sensible.

Désastreuse à court terme, la répression est féroce (Calvin est de ceux qui partent à jamais pour l'exil), mais peut-être fondatrice à moyen et long terme, dans la mesure où elle crée un avant et un après et condamne ce « simultanisme » dont beaucoup auraient voulu se satisfaire, sous ses formes ambiguë (un certain évangélisme) ou dissimulée (un marranisme). Jonathan Reid a consacré des pages empreintes de tristesse à ces années 1540-1550 qui ont vu

1. Th. Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 1997.

disparaître cette « utopie » qu'avait représentée l'évangélisme : les uns ont rejoint l'étranger, à l'image du bouillonnant Farel, les autres sont rentrés dans le rang (parfois jusqu'à devenir évêques!), ou tout au moins se sont tus¹. Silence non pas de lâcheté, mais de dignité, estime Guy Bédouelle à propos de Lefèvre d'Étaples. Verdun-Louis Saunier, lui, a eu cette formule au moment de désigner ce que l'histoire des idées appelle l'hésuchisme, notamment à propos de Rabelais : c'est un évangélisme « taciturne »². Se taire, pour qui ne veut embrasser aucun des deux camps violents qui maintenant se partagent le terrain.

Avec la victoire des catholiques dans le royaume et le départ en exil des *leaders* protestants, dont Farel et Calvin, le drame se noue pour ceux qui restent, et doivent vivre au quotidien une foi ultra-minoritaire, détestée, mortellement dangereuse pour ses adeptes, souvent. Beaucoup, au début, succombent à la tentation du double jeu : pratiquer publiquement tous les commandements, rites et cérémonies de l'Église officielle, et observer en secret, dans la vie domestique, intime, nocturne, les lectures et méditations de la Réformation. Avec un minimum de savoir-faire, de prudence, de chance, aussi, le pari peut être tenu, au moins dans la courte durée. Il peut l'être d'autant plus que la Réformation calviniste a beaucoup contribué à individualiser et intérioriser la religion : la possession d'une Bible ou d'un Évangile, la méditation et la prière personnelles ou familiales, le chant d'un psaume (toutes portes closes),

1. J. A. Reid, *King's sister - Queen of dissent. Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, Leyde, Brill, 2009, t. 2, pp. 550-573.

2. G. Bédouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976; V.L. Saunier, « Le sens du Cymbalum Mundi de Bonaventure Des Périers », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1951, pp. 163-164.

apparaissent presque suffisants. Mais les chefs de la Réforme ne l'entendent pas ainsi : les « Suisses », Zwingli, Bullinger, Bucer, Œcolampade et surtout Viret, et le Français Calvin ont multiplié les traités dénonçant le nicodémisme, dans les années 1540 et 1550. Les deux classiques de Calvin sont le *Petit traité montrant que c'est que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Évangile, quand il est entre les papistes* (1543, nombreuses rééditions et traductions) et *Excuses de Jean Calvin à Messieurs les Nicodémites* (1544). « Jusques à quand clocherez-vous à deux côtés ? Si le Seigneur est Dieu, suivez-le ; ou si c'est Baal, suivez-le », tonne Calvin dans le *Petit traité*.

Alors que, pour un Carlo Ginzburg, le nicodémisme aurait été un phénomène européen, faisant de la (dis) simulation une attitude consciente et structurée, au bénéfice d'une « religion du privé » crypto-protestante, les Réformateurs en ont donné une définition très négative, l'assimilant à une forme de manichéisme : les nicodémites semblent penser que Dieu ne prend en compte que les âmes (qui resteraient libres sous le masque de la dissimulation) et non les corps (qui pourraient être présents, sans péché, à la cérémonie idolâtre de la messe) : or l'âme et le corps, également promis à la résurrection, ne sauraient être séparés. La solution, dès lors ? L'exil, en premier lieu (on a prétendu que Calvin dénonçait d'autant plus le nicodémisme qu'il entendait renforcer la jeune Église de Genève à l'aide des réfugiés sortis de France) ; le martyre, si nécessaire ; à tout le moins, la fermeté, quoique sans provocation inutile¹.

1. Th. Wanegffelen, « Lefèvre nicodémitte ? Qu'est-ce que le nicodémisme ? », dans *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1536)*, Paris, Champion, 1995, pp. 155-180 ; Fr. Higman, « Bucer et les nicodémites », Id., *Lire et découvrir : la circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève, Droz, 1998, pp. 637-650 ; C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Turin, Einaudi, 1970.

Position dure, à laquelle on peut reprocher de parler depuis l'abri de l'exil (le reproche n'a pas été épargné à Calvin, qui a répondu en citant l'exemple de saint Paul). Sur le moment, elle a eu un effet décisif, qui intéresse toute histoire du marranisme : par son refus du compromis et du caché, elle a affaibli numériquement les rangs des protestants français (par exil ou retour à la foi première), mais elle a solidement fondé une différence, en donnant figure et sens à une altérité radicale, alors que le marranisme tend à enrober, voire à étouffer, angles et formes. Mais ce qui s'est avéré socialement efficace ne pouvait avoir de vraie signification qu'en une époque des origines, et alors que l'avenir apparaissait encore ouvert, dans le royaume comme en Europe. Plus tard, une fois le paysage politico-religieux solidement établi, la perpétuation d'une minorité religieuse menacée dans son existence même a dû passer, à l'inverse, par l'orchestration d'un double jeu systématique, et sur plusieurs générations. Le mot « nicodémisme » a disparu du vocabulaire protestant : il était inutile sous l'édit de Nantes, il eût été une faute après la Révocation, lorsque tout l'effort du protestantisme a consisté à ruiner secrètement les conversions obtenues par la violence des soldats en 1685, à défaire la nuit ce que l'enseignement de l'Église « faisait » (mal) le jour, à recopier des sermons et des prières circulant sous le manteau, à cacher les livres interdits (dont les pages de titre auraient été arrachées afin de tromper des soldats illettrés qui ne savaient reconnaître, visuellement, que le mot « Bible », rapporte la mémoire orale...), à former des pasteurs clandestins, à reconstituer une Église « dématérialisée » (ses lieux de culte étaient des granges, des montagnes, des ravins, des grottes... ; ses cimetières, des

caves, des jardins et des prés), à reconstituer un état-civil « parallèle »¹.

Puisant à pleines pages dans l'histoire d'Israël, dont ils lisaient le Livre au moins autant que le Nouveau Testament, les huguenots ont caractérisé cette géographie et cette histoire de « Désert » : un espace en partie réel, mais surtout métaphorique, représentant la face interdite, clandestine, de chacun des « nouveaux convertis », souvent qualifiés, par des curés ou intendants écœurés, d'*opiniâtres* – un beau mot pour dire cette expérience de marranisme que les huguenots pratiquent de 1685 jusqu'à l'édit sur les non-catholiques de 1787, qui leur rend une existence légale et met fin à un siècle de double jeu, certes assoupli à mesure que la tolérance a progressé, à partir des années 1750, mais très strict au début de la période, avec bien souvent un partage des rôles au sein des familles².

La perpétuation ou la reconstitution d'une identité et d'une Église protestantes ont été menées à bien durant ce siècle, en dépit d'obstacles considérables. Je n'insisterai pas ici sur la répression, qui appartient à la légende noire de Louis XIV et de ses successeurs, mais sur les difficultés objectives qui ont surgi des rangs mêmes de la minorité interdite. À deux reprises, en 1688-1689 puis au début

1. Il laissait couples et enfants, pourtant légitimes, dans l'état de concubins et de bâtards au regard de la loi, dès lors que le clergé, titulaire du monopole de l'état-civil, ne parvenait pas ou renonçait à baptiser et marier les « nouveaux convertis ». Cette question du mariage des protestants a suscité un important débat dans les années 1760-1780, marqué par la publication à Londres, dans l'anonymat, de deux mémoires de Malesherbes, et par la promulgation, en 1787, de l'édit sur les non-catholiques, leur offrant un état-civil indépendant du clergé catholique.

2. Ceux qui sont liés à l'héritage et à la propriété, les pères et aînés, accomplissent leurs devoirs catholiques, alors que ceux qui ne pèsent rien socialement (les femmes et les cadets exclus) s'offrent le luxe d'une désobéissance immédiate, et visible. P. Cabanel, *Cadets de Dieu. Vocations et migrations religieuses en Gévaudan, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, CNRS-Éditions, 1997.

des années 1700, le marranisme huguenot a été bousculé et même ravagé par le prophétisme, dans lequel on est en droit de voir sa négation violente, frontale : le *prophétisme*, c'est, si l'on me passe ces mots, la *clamation*, l'*obscénation* de Dieu, au grand jour, dans l'emprise et la transe des corps, l'éclat de la voix, le recours exclusif à la langue sacrée (le français...) dans ce milieu rural occitano-phone, quand tout jusque-là était silence, faux semblant, détournement¹. Le prophétisme conduit même à la violence ouverte, ou guerre des Camisards, de 1702 à 1705 ; au moment des négociations sur la reddition des chefs de la révolte, au printemps 1704, les autorités doivent fermer les yeux sur des cultes géants organisés au vu et au su de tous, près de Nîmes – mais évidemment sans lendemain.

L'autre difficulté « interne » provient, elle, de la diaspora huguenote. Les pasteurs qui se sont exilés en 1685 ont pris en effet le parti inverse de celui d'un Calvin : sans se servir du mot, ils ont loué le « nicodémisme » retrouvé, y voyant la garantie de la perpétuation de l'ordre public dans le royaume et par là l'impossibilité de tout désordre « politique » qui aurait compromis le protestantisme français et ses défenseurs dans les cours et la diplomatie européennes. Ce sont maintenant les dirigeants ecclésiastiques de l'intérieur, notamment le premier d'entre eux, Antoine Court (1696-1760), qui bataillent, face aux intendants du roi comme aux pasteurs de Genève ou des Pays-Bas, pour fonder la légitimité des « assemblées au Désert », c'est-à-dire d'un culte qui pour être interdit et caché, puisque

1. Daniel Vidal a consacré une part de son œuvre à cette rupture prophétique, en regrettant que la remise en ordre « calviniste » ultérieure, par Antoine Court et les siens, ait étouffé cette parole : *L'ablatif absolu. Théorie du prophétisme. Discours camisard*, Paris, Éd. Anthropos, 1977 ; Id., *Le malheur et son prophète. Inspirés et sectaires en Languedoc calviniste (1685-1725)*, Paris, Payot, 1983.

lourdement réprimé, n'en était pas moins public et entendait le faire savoir. C'est ce qu'un fils de pasteur du Désert, lui-même pasteur, Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne, devait rappeler au moment de la rédaction de l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme : « Tout culte est nécessairement un culte de plusieurs. »¹

Le christianisme n'est pas un spiritualisme, il a besoin de lieux et de moments pour qu'une communauté se retrouve et accueille, notamment, les petits enfants baptisés, et reçoive de la main d'un pasteur la communion eucharistique (appelée sainte cène chez les protestants). Le combat que mènent les huguenots du XVIII^e siècle est bien moins en faveur de la liberté de conscience (tout marranisme se l'auto-accorde, en quelque sorte) que de la liberté de culte : voici une minorité confessionnelle qui survit par la pratique généralisée du marranisme, tout en souhaitant s'en défaire et imposer son existence au grand jour. Cette affirmation d'un culte clandestin mais public (il n'entre aucun paradoxe dans cette double caractéristique) avait une fonction concrète : faire exister le christianisme comme Église, et pas seulement comme culte familial ou personnel. Dans une France aussi puissamment catholique, où l'État, la loi, l'espace, le temps publics étaient catholiques, une confession totalement « marranisée », invisible, segmentée à l'infini (l'unité familiale pour l'essentiel, éventuellement quelques visites entre voisins), aurait-elle pu traverser les temps ? Les pasteurs du Désert en ont douté, qui constataient avec mélancolie, dans les régions restées désorganisées depuis 1685 et qu'ils visitaient peu à peu, en missionnaires de

1. N. Weiss, « Les séances des 22 et 23 août 1789 à l'Assemblée nationale », *BSHPF*, 1889, pp. 561-575.

l'intérieur, les effets du désencadrement et de l'analphabétisme religieux (au sens protestant).

Marranisme et durée

À leur manière, les historiens peuvent émettre un même constat. Moins « pastoral », bien sûr ; plus distant. Mais peut-être plus désenchanté et inquiet encore. Car la grande question que pose le marranisme, et dont lui-même est né, est celle de la durée, et par là aussi, celle de sa géopolitique : combien de temps une religion interdite et masquée, quand elle est, à l'origine, celle d'une minorité déjà infime, peut-elle durer ? Combien de générations, si aucun clergé, aucun « culte » (« de plusieurs »), n'animent, ne fédèrent ? Et si aucun rapport n'est possible avec des coreligionnaires, au loin, avec des espaces de refuge et de liberté et, disons le mot, des États de même confession ou du moins de pluralisme garanti, où certains peuvent trouver asile, et d'où peuvent provenir des livres, des idées, de l'argent, des hommes, comme ce fut le cas pour les huguenots avec Genève, Neuchâtel, Lausanne, Strasbourg, Londres, entre autres, au ^{xvi}^e siècle, et toute l'Europe des villes et princes protestants, aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles ? Le marranisme n'est peut-être qu'un sursis, si même il n'est pas l'état de sursis d'une histoire religieuse. Un jour la différence fragile s'efface, le sens des gestes, rites ou formules se perd, puis leur mémoire même. Un jour le « nouveau chrétien » est vraiment devenu chrétien, le « nouveau converti », vraiment catholique.

Une histoire des marranismes ne saurait donc oublier ceux d'entre eux qui ont échoué et se sont évanouis, à force, dans leur exercice même. Ni négliger de s'intéresser

aux marranismes qui n'ont pas eu lieu, si tel est bien le cas. C'est soit faiblesse initiale de la minorité en cause; soit efficacité de l'extrême violence qui lui est imposée, puis durée d'une autre violence, inquisitoriale, c'est-à-dire administrative, avec la patience et le temps très long propres aux administrations; soit cruauté géopolitique, et c'est peut-être ce dernier trait qui est dirimant: dans le continent « orthodoxe » sans faille que représente la chrétienté des XIII^e et XIV^e siècles, il n'existe aucun territoire refuge, aucune échappatoire, aucun État du pape, aucune Amsterdam, aucune Amérique, pour les cathares, par exemple. Leur *solitude géographique* s'est avérée à peu près totale, un drame que n'ont eu à connaître ni les huguenots, bien évidemment, ni les hussites, ni même les juifs. Le seul refuge possible est *intérieur*: soit dans un arrière-pays (Alpes, Cévennes, Pyrénées, Alpujarras...), soit dans le for intérieur, proprement marrane. Mais ce sont des refuges probablement plus fragiles que ceux que des États peuvent offrir. D'où la question du « dernier des cathares », pour revenir à ce paradigme d'une « hérésie » disparue. Une question qui a fasciné nombre d'historiens récents ou plus anciens, l'un d'eux, Napoléon Peyrat (*infra*) ayant feint de rencontrer, en montant au château de Montségur dans les années 1860, la tombe d'un certain Ferrocas, que le curé aurait fait enterrer comme un chien, sous la Restauration¹. Et qui se trouve au cœur, archivistique et historiographique, du dossier de Montaillou,

1. N. Peyrat, *Histoire des Albigeois*, Paris, Lacroix et Verboeckhoven, vol. 3, 1872, pp. 431-432. Sur le mythe de Ferrocas, réapparu dans des romans du XX^e siècle, je prends la liberté de renvoyer à P. Cabanel, « Ferrocas, le dernier des cathares ? Doubles du narrateur et ressorts de l'écriture chez Napoléon Peyrat », *Montségur. La Mémoire et la Rumeur, 1244-1994*, Foix, Conseil général de l'Ariège, 1995, pp. 171-182.

travaillé par Jean Duvernoy, Emmanuel Le Roy Ladurie et René Weis¹.

Quelles ont été les proportions et la durée d'un éventuel marranisme cathare ? Et pourquoi n'a-t-il pas eu la force de parvenir non pas jusqu'à nous, bien sûr, mais au moins à l'orée du xvi^e siècle, pour trouver dans les désordres liés à la Réformation, sinon une nouvelle dissidence au sein de laquelle se réfugier, au moins un peu de desserrement dans la poigne que les dominicains avaient fait peser sur lui ? Anne Brenon donne des éléments de réponse dans sa biographie de Pierre Autier, qui fut bien le « dernier des cathares » : elle montre qu'au lendemain du bûcher de Montségur (225 victimes), en 1244, la répression a effacé du Midi toute trace d'Église cathare organisée, mais que, pendant quelques décennies, « les braises d'une certaine foi cathare brûlaient encore au cœur d'une population croyante relativement nombreuse ». C'est dans ce milieu que Pierre Autier, grand notable d'Aix-les-Thermes, et quelques compagnons, convertis et ordonnés à cette fin, décident de reconstituer une Église cathare, à partir de 1297-1299 – l'activité de l'Inquisition à Montautou est liée à leur reconquête. Mais Autier meurt sur le bûcher en 1310 ; à cette date, il n'y a plus de refuge cathare en Italie, les derniers Bons Hommes (le clergé) ont été éliminés, il subsiste quelques simples croyants, qui sont brûlés comme relaps à la fin des années 1320. Anne Brenon avance que si l'Église cathare est morte, c'est à la fois du fait d'un « contexte d'absolue persécution » et de sa constitution même, trop rigide, mal adaptée à des temps dangereux,

1. J. Duvernoy, éd., *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers*, Paris, Mouton, 1977-1978 ; E. Le Roy Ladurie, *Montautou, village occitan*, Paris, Gallimard, 1975 ; R. Weis, *Les derniers cathares 1290-1329*, Paris, Fayard, 2002.

trop fragile, puisque l'éradication de son maigre clergé a suffi à régler la question, là où des « hérésies » de contexte plus populaire ou démocratique, chez les vaudois et les huguenots, ont pu durer¹.

L'énigme du marranisme échoué des cathares est d'autant plus intéressante, en effet, qu'une « hérésie » surgie à la même époque, bientôt excommuniée mais qui, il est vrai, n'a fait alors l'objet d'aucune « croisade », a su durer, elle : c'est celle des vaudois. Deux savoir-faire de survie ont été ici mis en œuvre, l'un géographique, l'autre social. Sur le premier plan, on relève l'existence d'une sorte d'« internationale » vaudoise qui, à défaut de fournir des refuges étatiques, du moins a offert des espaces de circulation, d'entraide, de refuge, etc. Et surtout, le choix de se retirer dans des zones montagneuses de bout du monde (paradoxe d'une « hérésie » fondée par un riche marchand lyonnais), les hautes vallées alpines (de part et d'autre de l'actuelle frontière entre la France et l'Italie), éloignées des grandes routes de circulation et donc de surveillance et de contrôle : on peut parler de *marranisme géographique*, comme ont pu le pratiquer des musulmans dans l'Espagne de la Reconquista (les Alpujarras), ou des juifs dans le Portugal du *Tras os Montes*². Sur place, les vaudois ont appliqué un marranisme social systématique : officiellement membres de l'Église romaine, ils ont constitué et fait perdurer, des siècles durant, leur propre Église, clandestine, nocturne, itinérante (le ministère des Barbes, c'est-à-dire

1. A. Brenon, *Le dernier des cathares*. Pèire Autier (1245-1310), Paris, Perrin, 2006, « Épilogue. La mort de l'Église ». Voir aussi le parallèle qu'Olivier de Robert (*Le dernier souffle du catharisme*, Nîmes, Lacour, 1998, p. 177) dresse entre Autier et Antoine Court, l'homme de la restauration réussie du protestantisme au XVIII^e siècle.

2. Mais le catharisme présente des traits proches, à preuve le voyage d'Autier et de ses compagnons chez leurs coreligionnaires de Lombardie, à preuve la montagne de Montaiou.

des « oncles », qui pratiquaient des métiers compatibles avec leurs voyages), avec ses Écritures en langue vulgaire, déjà. Eux ont remporté la bataille de la durée : apparus et persécutés au XIII^e siècle, ils sont toujours là au XVI^e, quand l'immense défi jeté à l'Église de Rome par la Réformation vient bouleverser la donne.

Ils auraient pu utiliser ce contexte pour souffler, renforcer leurs structures, peut-être resurgir au grand jour. Mais ils ont fait un choix qui constitue une énigme fascinante, même si, au moins *a posteriori*, bien des éléments théologiques mais aussi sociologiques l'expliquent : en quelques années cruciales, de 1526 à 1532, et après des voyages d'information et rencontres « au sommet », ils choisissent de passer à la Réforme, celle de Farel et bientôt de Calvin. Ils laissent là leur marranisme séculaire, institutionnalisé, mais aussi leur identité propre, et glissent du valdéisme au protestantisme. Ils ne font pas que se rallier ou se donner, du reste : ils « commandent », en mettant dans la balance une somme d'argent considérable, la traduction intégrale en français de la Bible, et accueillent à cette fin, pendant deux ans, jusqu'en 1535, le Picard et parent de Calvin, Pierre Olivétan, qui mène à bonne fin l'entreprise. La Bible en langue française, vitrine et monument de la Réforme genevoise, surgit de l'histoire et des caches vaudoises. Ils lèguent également leur nom aux protestants italiens, toujours appelés, en ce XXI^e siècle, *Valdese* (Vaudois), et dont le berceau historique et le haut lieu sont toujours les « vallées vaudoises » au Nord-Ouest de Turin, autour de la petite ville de Torre Pellice.

Du point de vue qui nous intéresse, la sortie du marranisme et l'entrée des vaudois en Réformation pose des questions non résolues : ont-ils « reconnu » en elle leur

propre théologie, en dépit de très réelles divergences qu'il n'est pas besoin de détailler ici ? Ont-ils déployé une intelligence sociale supérieure, en réglant à jamais la question de leur protection et en choisissant, David séculaire, un Goliath favorable, cette Genève qui lutterait d'égale à égale, pouvaient-ils espérer, avec Rome ? Étaient-ils, en vérité, à bout de souffle, guettés par l'épuisement et l'asphyxie inexorables d'une différence maintenant enkystée dans quelques réduits privés de poids et d'horizon ? Leur principal historien de langue française, Gabriel Audisio, a parlé à leur propos de reconversion, de mutation idéologique, d'abandon, de renonciation à son identité, et même de « détournement de minorité. »¹ Il a rédigé cet avis de décès : « Pour eux, survivre c'était mourir ; accepter de disparaître c'était s'assurer l'avenir. [...] Ils ne purent rejoindre la Réforme qu'en s'y dissolvant, en perdant leur identité. [...] Ils ne purent finalement sauver l'essentiel qu'en se perdant dans le vaste monde protestant »². Les historiens les plus récents préfèrent mettre l'accent sur les échanges entre les deux groupes et sur le legs vaudois à la Réforme, un legs du reste publiquement reconnu, ainsi par Agrippa d'Aubigné dans ses *Tragiques*. Le valdéisme n'en offre pas moins le paradigme d'une minorité sortie du marranisme pour se dissoudre dans une autre « dissidence », et pérenniser ainsi sa propre existence et son défi à l'Église de Rome – au même moment, mais sur une échelle réduite, des juifs sépharades installés dans le Midi, de la Provence à Bordeaux, ont pu passer, eux aussi, à la

1. G. Audisio, « Pourquoi une Bible en français pour les vaudois ? », *Olivétan, traducteur de la Bible*, colloque de Noyon, Paris, Cerf, 1987, pp. 134.

2. G. Audisio, *Les vaudois du Luberon. Une minorité en Provence (1460-1560)*, Gap, Association d'Études Vaudoises et Historiques du Luberon, 1984, pp. 438-439 et 193-197.

Réforme, selon un processus qui n'en est peut-être pas tellement éloigné¹.

Cette question de la durée, les huguenots, à leur tour, ont eu à l'affronter, au xvi^e siècle et surtout après 1685 : et toutes les communautés protestantes n'ont pas tenu la distance, pour ne rien dire évidemment de bien des individus. Il est quasiment des régions entières où le marranisme huguenot a échoué : alors même que la période critique a duré à peine un siècle (de 1685 à 1787), elle s'est avérée trop longue dans des dizaines, peut-être des centaines de lieux. Les acteurs de l'histoire ne savent évidemment pas à quelle date celle-ci va prendre fin, ni même si elle prendra fin un jour, et cette durée annoncée de la nuit est propre à assassiner l'espérance puis l'existence de la minorité. À cet égard, les violences absolues, fondatrices, des massacres urbains du printemps 1562, de la « saison » des Saint-Barthélemy, dix ans plus tard, puis de la Révocation, ont rempli leur rôle en mettant à mort, au-delà des victimes physiques immédiates, la capacité même d'une partie de la communauté à se projeter dans l'avenir, à croire en la légitimité de sa persévérance. C'est à un point tel que tout le monde a oublié, même les historiens (parce qu'ils négligent de rouvrir des chantiers d'érudition locale), des pans entiers de la géographie protestante, là où le marranisme a été trop tôt emporté. Ainsi, pour prendre un seul exemple, l'ouest agenais, jadis haut lieu huguenot, sort-il exsangue du xviii^e siècle : les chiffres de la population protestante, en 1660 puis en 1820, mesurent une disparition pure et

1. Des 42 familles toujours représentées à Montpellier au xvi^e siècle (sur les 67 immigrées d'Espagne à la fin du siècle précédent), 38 sont passées à la Réforme : voir Valérie Leclerc Lafage, *Montpellier au temps des troubles de Religion. Pratiques testamentaires et confessionnalisation (1554-1622)*, Paris, Champion, 2010.

simple, sauf dans quelques buttes témoins, les villes de Castelmoron, Clairac, Lacépède, Nérac et Tonneins. Mais que dire d'Agen (de 600 à 9 protestants), de Casteljalous (de 800 à 7), de Duras (de 600 à 9), de Fieux, Moncrabeau et Andirans (de 3000 à 54), de La Sauvetat du Dropt et Miramont (de 1200 à 0), de Lavardarc et Feugerolles (de 1200 à 55), etc.¹ ? Les uns, notamment de jeunes hommes, et aussi les plus dynamiques ou les plus fidèles (?), sont partis en exil; les autres n'ont pas eu la force et surtout, je le répète, le temps de tenir.

Dans la partie catholique de la Lozère, le noyau huguenot isolé de la terre de Peyre et de Marvejols, pourtant ancienne place de sûreté pour les protestants sous l'édit de Nantes, a totalement disparu, et en outre ses familles dirigeantes sont devenues des pépinières de vocations sacerdotales et religieuses, donnant des prêtres, des jésuites, des carmélites, des clarisses, un vicaire général de Chartres, un archevêque latin de Bagdad... L'Église catholique a organisé, à coup d'enlèvements d'enfants et d'enfermement dans des maisons d'éducation spécialisées, réservées aux fils et filles de l'ancienne élite huguenote², cette substitution qui va bien au-delà de la conversion. Sur place, qu'est-il resté ? Quelques individus, disparus à la fin du XVIII^e siècle tels, vraiment, les « derniers des huguenots »³; un peu de

1. Gr. Hanlon, *Confession and Community in Seventeenth-Century France: Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1993, pp. 258-261.

2. Voir notamment Alain Joblin, *Dieu, le juge et l'enfant. L'enlèvement des enfants protestants en France (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Arras, Artois Presses université, 2010.

3. Inhumation à Saint-Léger de Peyre du dernier, en octobre 1790, « dans le lieu où sa famille a accoutumé de le faire, n'y ayant point de cimetière particulier pour cet effet attendu que c'est la seule famille de notre paroisse qui soit dans ce cas », P. Cabanel, dir., *Itinéraires protestants en Languedoc (XVI^e-XX^e siècle)*, t. 1, Montpellier, Presses du Languedoc, 1998, pp. 64.

toponymie (le cimetière des Igonaux, à Serverette, devenu bien communal, puis alloti en 1848); et parfois le legs éphémère d'une poignée de prénoms protestants, c'est-à-dire hébraïques. Mais un souvenir remarquable : dans les années 1980, la prieure du carmel de Mende, Mère Bonnet de Paillerets, a évoqué devant moi, avec une forme de complicité, son ancêtre protestant, mort non converti au moment de la Révocation et enterré dans le jardin de sa maison, puisque la terre du cimetière catholique lui était interdite.

Plus haut dans le Massif central, plus avant encore dans la profondeur de l'océan du catholicisme, une autre île huguenote, dans le Cantal actuel (La Gazelle, commune de Ségur-les-Villas, au Nord-Ouest de Saint-Flour), a fait l'objet d'une étude de Joël Fouilheron, sous ce titre tellement « marrane » : « La foi gardée ». Gardée aussi longtemps que faire s'est pu, avant de disparaître à jamais : dès 1716, à vrai dire, à l'occasion d'une seconde conversion collective (après celle de 1685) et qui, celle-là, a été sincère et définitive. Mais pendant trente ans, une poignée de familles éloignées de tout ont pratiqué non sans succès ce que Joël Fouilheron qualifie de « schizophrénie spirituelle », de « jeu pirandellien entre le faux et le vrai ». Longtemps après 1716, et jusqu'à nos jours, il est resté quelques traces au sens le plus archéologique (une tradition orale et érudite tenace selon laquelle une grange en forme de vaisseau couvert d'une voûte en berceau brisé était l'ancien temple); un terme de stigmatisation, *uganaut* (huguenot en occitan), pour désigner un esprit fort aux idées contestables; et peut-être, dans la commune d'Auriac-l'Église, une attitude politique qui tranche face à celle de ses voisines, avec l'acceptation de la constitution civile

du clergé, en 1791, et un vote qui a penché longtemps vers la République et la gauche... Ici comme en tant d'autres endroits, le marranisme n'a été qu'un répit, un havre provisoire et précaire, une impasse¹.

Le « nettoyage » confessionnel multiforme dont le protestantisme français a été la victime, de ses origines jusqu'à la fin du XVIII^e siècle (et même jusqu'à la Terreur blanche de 1815) a réduit à néant ces impasses au bout desquelles il n'y a eu que la rentrée dans la norme catholique; puis l'oubli même du chemin suivi. Rappelons toutefois que cette règle n'a pas été universelle et que, dans des régions entières, le marranisme a permis de sauver l'essentiel de la minorité. Rien ne l'a mieux démontré que les fêtes étranges qu'ont connues une série de bourgs protestants au cours de l'été et de l'automne 1788 : répondant aux préconisations de l'édit sur les non-catholiques, des milliers de couples protestants (près de 3 500 pour le seul juge mage de Nîmes, venu en tournée dans les Cévennes) se sont déplacés pour faire enregistrer rétroactivement, par devant le juge, leurs mariages même anciens (l'un d'eux, à Nîmes, remontait à 1738 !), et même ceux que la mort avait brisés, la veuve ou le veuf venant le déclarer, de manière parfois très émouvante². C'était, au sens propre, à la fois sortir du marranisme et en attester la réussite : un peuple avait pu attendre durant 102 ans, dans la fidélité. Mais ni à Marvejols, ni dans le Cantal, ni dans la France des îlots protestants de dissémination...

1. J. Foulheron, « La foi gardée. Destin d'une minorité huguenote dans les Hautes Terres d'Auvergne », *Le Paysan. Actes du colloque d'Aurillac*, Paris, Éd. Christian, 1989, pp. 269-313.

2. Voir notamment P. Angeras, *L'édit de 1787 et son application dans la sénéchaussée de Nîmes*, thèse de droit, Nîmes, Chastanier, 1925; J.-P. Poussou, « Une richesse en friche, les registres de réhabilitation des mariages des non-catholiques : l'exemple des protestants bordelais à la veille de la Révolution », *La France d'Ancien Régime, études réunies en l'honneur de Pierre Goubert*, Toulouse, Privat, 1984, t. II, pp. 597-603.

Le marranisme *a posteriori*

Il reste à marquer que les protestants français ont fait, à deux reprises, un tout autre usage du marranisme – non pas du leur propre, mais de celui qui leur aurait préparé la voie. Pour des groupes en quête de généalogie et de continuité, en effet, comme l'ont été tant d'« hérésies » soumises au procès en délégitimation que leur intente l'Église catholique, le marranisme est un chaînon chronologique et conceptuel indispensable. À vrai dire, c'est souvent l'Église elle-même, grande distributrice d'étiquettes infamantes, qui a prétendu « reconnaître » dans une hérésie nouvelle une hérésie ancienne, le sectateur de la première étant toujours, au moins de manière métaphorique, un relaps – une des fautes les plus graves aux yeux de l'Institution¹. Si la plupart des concernés se défendent avec véhémence d'une accusation aussi dangereuse, il est arrivé, au xvi^e siècle, que d'autres reprennent à leur compte le stigmate et en inversent le sens pour s'en faire un titre. Ainsi les calvinistes ont-ils assumé l'accusation de valdéisme ou de catharisme (à vrai dire confondus, à l'époque), et fait des mouvements du xiii^e siècle l'annonce et la propédeutique de leur Réformation. Quelque chose aurait survécu, précieusement gardé et caché, un ferment évangélique qui a dû se mettre à l'abri de la tourmente persécutrice, des siècles durant, s'enfouir dans des territoires perdus, des peuples de « simples », et attendre des jours meilleurs pour resurgir et s'imposer : la thèse marranisante devient un élément crucial de cette généalogie recomposée, qui envahit l'historiographie protestante au xvi^e siècle, et ne sera plus oubliée.

1. Ainsi un texte contemporain hostile au catharisme, l'*Histoire des Albigeois*, de Pierre des Vaux-de-Cernay est-il traduit du latin et publié à plusieurs reprises, entre 1561 et 1590.

En 1556, le luthérien Flavius Illyricus publie son *Catalogus testium veritatis* (« Catalogue des témoins de la vérité qui avant notre âge se sont opposés aux pontifes romains et aux erreurs du papisme »): les vaudois y occupent une place de choix. Plusieurs synodes calvinistes cherchent, à partir de 1572, à doter le protestantisme français d'une histoire en quelque sorte autorisée des « vaudois appelés albigeois » (*sic*). C'est chose faite en 1618, avec l'*Histoire des vaudois* du pasteur de Nyons en Dauphiné, Jean-Paul Perrin. Quant au grand livre de Jean Crespin, *L'Histoire des martyrs*, sans cesse augmenté et réédité (à Genève) à partir de 1554, il contient dès la version de 1555 une biographie de Wyclif, avant que le successeur de Crespin, Simon Goulart, n'intègre les siècles qui courent de la persécution de Néron au ^{xiv}^e siècle. Parmi bien d'autres textes, voici ce *Manifeste des Habitans des Sevens, Sur leur prise d'armes*, publié à Amsterdam en mars 1703, en pleine guerre des Camisards:

Les peuples des Cévennes ont toujours fait profession de la religion, plusieurs siècles avant la Réformation; au temps des Vaudois et des Albigeois les Cévennes étaient remplies de ces gens-là, et on voit par divers actes qu'ils professaient une même religion que les Réformés d'aujourd'hui. Les grandes croisades des papes excitèrent contre eux quelques persécutions; mais ils demeurèrent toujours fermes dans leur foi, leur zèle se ralluma au commencement de la Réformation, en moins de rien tout ce pays-là se vit réformé, et l'a toujours été depuis. Ce n'est pas une nouvelle religion qu'on veuille y introduire aujourd'hui, mais seulement y maintenir l'ancienne, dont ils sont depuis longtemps en possession¹.

La paix revenue pour les protestants, au ^{xix}^e siècle, ce « marranisme *a posteriori* », rapporté aux ^{xiii}^e-^{xvi}^e siècles,

1. Archives Départementales de la Lozère, G 1007.

ne semble plus présenter le même intérêt, la querelle avec l'Église catholique s'étant évidemment déplacée. Le travail scientifique entrepris par des historiens des religions, du reste membres de la communauté protestante, semble d'abord le condamner. Le Strasbourgeois Charles Schmidt publie en 1849 un monument d'érudition, *l'Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*. C'est en partie le récit d'une déception : « Quelque heureux que nous eussions été de trouver les cathares en accord avec notre foi [...], nous avons dû nous soumettre avant tout à la vérité. » Le premier titulaire de la chaire d'histoire des religions au Collège de France, un autre pasteur, Albert Réville, achève d'enterrer le mythe : « Bien loin d'être la première des hérésies modernes, le catharisme est la dernière des anciennes. »¹

Mais il surgit d'une région de l'Ariège (Le Mas d'Azil), au passé partiellement cathare et au présent protestant, un autre pasteur historien, Napoléon Peyrat (1809-1880) : à l'inverse des précédents, il n'est nullement un tenant de l'histoire critique et « positiviste », mais un romantique, qui se définit comme une Antigone des hérésies vaincues et privées de tombeau et d'histoire. Nous pouvons voir en lui, aujourd'hui, l'un de ces « Pères » qui ont inventé les nations du XIX^e siècle, à la manière du Tchéque Palacky (lui-même issu d'un « marranisme hussite ») ou de Michelet, auquel une amitié lia Peyrat. Toute son œuvre n'est rien d'autre qu'un monument marrane, et qui va bien au-delà de la Réforme et du valdéisme, puisqu'il

1. Citations tirées des articles de Yves Dossat (« Un initiateur : Charles Schmidt ») et Charles-Olivier Carbonell (« Les historiens protestants libéraux ou les illusions d'une histoire scientifique (1870-1914) »), dans le volume 14 des *Cahiers de Fanjeaux, Historiographie du catharisme*, Toulouse, Privat, 1979.

remonte à (saint) Jean, opposé à (saint) Pierre. Peyrat publie en 1855 une *Histoire de Vigilance, esclave, prêtre et réformateur des Pyrénées au v^e siècle* et, en 1860, *Les Réformateurs de la France et de l'Italie au xii^e siècle*. Dès son premier livre, *Histoire des pasteurs du Désert* (une histoire des Camisards, parue en 1842), il saluait le « tragique héroïsme [des peuples du Languedoc] dans leurs trois gigantesques luttes contre Clovis, Montfort et Louis XIV. Ariens, albigeois, protestants, ils ont toujours repoussé le catholicisme qui leur amenait d'abord la barbarie, puis la féodalité, enfin le despotisme, tous trois orthodoxes ». Son dernier ouvrage, en 1880, en partie posthume, une *Histoire des Albigeois*, est dédié au président de la Société de l'histoire du protestantisme français, avec ce superbe entrelacs de marranismes imaginaires, Peyrat y expliquant avoir franchi vers l'amont la « sinistre frontière » de 1500 :

J'y ai découvert la Réformation du xii^e siècle, celle du ix^e, celle du v^e encore, et tout au fond les deux géants, les deux réformateurs, Jehan de Pathmos et Saul de Tarsis, appuyés l'un sur son aigle et l'autre sur son glaive, l'Esprit et l'Amour. Du fond des temps, ces deux patriarches dirigent le perpétuel renouvellement, l'incessante évolution de l'Église du Christ. Une série de réformations étouffées dans le sang précède la Réformation triomphante, comme une longue avenue de sphinx ensevelis sous les sables conduit aux temples de Memphis.¹

La descendance intellectuelle de Peyrat est riche : d'une certaine manière, il a imposé sa vision d'une généalogie souterraine, clandestine, des courants évangéliques persécutés par l'Église catholique. Une vision très largement

1. N. Peyrat, *Histoire des Albigeois, La Civilisation romane*, Paris, Fischbacher, 1880, pp. II et V.

partagée, dans les rangs protestants, depuis le xvi^e siècle, et toujours très répandue aujourd'hui¹.

J'ajouterai que ce Méridional exilé à Saint-Germain-en-Laye est le contemporain de deux Montpelliérains, Joseph Salvador et Charles Renouvier, tous deux liés par évolution personnelle ou familiale au protestantisme², le premier d'origine juive marrane avérée, le second de manière très hypothétique (du fait de son nom : renouvier, pour relaps ?³). Renouvier a publié en 1876 un roman philosophique étonnant, *Uchronie*, dont j'ai tenté de montrer ailleurs qu'il offrait un bel exemple de « marranisme textuel » inventé au xix^e siècle par un philosophe désireux de peser sur le cours de l'histoire nationale (voire de l'inverser)⁴. *Uchronia* est un manuscrit censé avoir été rédigé par un dominicain défroqué, brûlé vif à Rome en 1601, et qui raconte l'histoire d'un Occident dans lequel le christianisme n'aurait pas triomphé. Le texte serait passé secrètement de main en main dans une famille huguenote installée en Hollande ou dans la ville d'Orange ; il est enrichi d'appendices successifs par plu-

1. Un héritier de Peyrat, le pasteur Michel Jas, tente de démontrer la justesse de la démonstration : *Braies cathares, filiation secrète à l'heure de la Réforme*, Toulouse, Loubatières, 1992 ; Id., *Cathares et protestants. Familles rebelles et histoire du Midi*, Sète, Nouvelles Presses du Languedoc, 2011. De manière plus générale, lire Jean Carbonnier, « De l'idée que le protestantisme s'est faite de ses rapports avec le catharisme, ou des adoptions d'ancêtres en histoire », *BSHPF*, 1955, pp. 72-87, et Yves Krumenacker, « La Réforme protestante à la recherche de ses ancêtres (XVI^e-XX^e siècle) », Pierre Ragon, dir., *Les Génomies imaginaires. Ancêtres, lignages et communautés idéales (XVI^e-XX^e siècle)*, Rouen, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007, pp. 21-32.

2. Renouvier s'est converti. Salvador, dont le frère a épousé une femme de la petite noblesse protestante cévenole, a été enterré dans le cimetière protestant du Vigan (Gard).

3. M. Méry, *La critique du christianisme chez Renouvier, tome 1, 1815-1889*, 2e éd., Gap, Ophrys, 1963.

4. P. Cabanel, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Rennes, PUR, 2003, pp. 33-39.

sieurs de ses membres, avant d'être confié anonymement à un inconnu qui le publie dans la *Revue philosophique et religieuse* en 1857 (l'inconnu signant Renouvier lors de l'édition en ouvrage en 1876...). « Le livre, comme [son dernier dépositaire] l'appelle, lui venait de son père, et il le destinait à ses enfants, comme une nourriture de famille qui les fortifierait en secret ». Le dépositaire de 1715 se demandait si, même après de grands bouleversements (comprendre 1789), il serait opportun de publier le manuscrit, « car le sage devra se tenir longtemps à l'écart »¹. Pour Renouvier, ainsi, qui allait devenir le maître de philosophie de la République laïque, de son école et de sa morale, toute l'histoire pouvait se lire comme un récit marrane, transporté et légué par des huguenots persécutés ou exilés de part et d'autre des drames de 1572 et 1685 : c'est la liberté même qui se serait faite marrane avant de pouvoir surgir au grand jour du XIX^e siècle.

* * * * *

J'ai tenté de montrer combien le « marranisme » a accompagné l'histoire des protestants français, mais aussi, dans ses réussites comme ses échecs, celles des vaudois et des cathares. Un marranisme bien réel, mais aussi proprement imaginé. J'ai hésité entre l'usage et le non-usage des guillemets au moment d'appliquer à d'autres minorités religieuses cette notion de marranisme, et pris

1. Ch. Renouvier, *Uchronie, Corpus des Œuvres de philosophie en langue française*, Paris, Fayard, 1988 [1976], pp. 11 et 462.

le risque de la considérer comme extensible au-delà des catégories de l'histoire juive, comme cela est maintenant acquis pour celles de *diaspora* ou de *haine de soi*. Il me paraît opératoire, en effet, de faire du marranisme un idéal-type et de l'utiliser comme outil au moment de peser telle ou telle expérience historique, spécialement la survie de minorités religieuses. Mais il n'est pas certain que cet idéal-type soit pour l'heure exactement défini. Le marranisme implique-t-il une fidélité religieuse circonscrite au cercle familial, ou peut-il comprendre la reconstitution d'un culte et d'un clergé secrets ? En d'autres termes, la mise en place et la perpétuation d'un appareil ecclésiastique clandestin relèvent-elles toujours du marranisme ? Autre question à poser : lorsqu'il existe des relations réelles, suivies, avec des États favorables ou tout au moins des communautés étrangères jouissant de plus de liberté, se trouve-t-on dans une situation de marranisme, ou dans des formes d'internationale – ce qui n'est pas contradictoire ? Troisième question : la durée, jusqu'au grand jour d'une liberté retrouvée (les années 1530 des vaudois, l'Amsterdam des sépharades, l'été 1788 des huguenots), est-elle une condition nécessaire, ou peut-on inclure des marranismes qui ont échoué et se sont littéralement perdus, voire peuvent nous apparaître comme hypothétiques ? Cathares, vaudois, juifs, huguenots, hussites, morisques, d'autres encore, ne remplissent pas tous les mêmes conditions. Mais le concept général de marranisme permet de décrire l'essentiel d'une résistance, et même d'une existence, pour beaucoup de groupes religieux minoritaires dans l'histoire médiévale et moderne de l'Europe. Subsidiairement, il peut expliquer que se soient développées entre plusieurs de ces groupes des « affinités

électives »¹, particulièrement efficaces au cours de la Shoah – efficaces, du moins, dans la mesure où, contrairement à d'autres Empires ou Églises, séculaires, le *Reich* nazi n'a pas eu le temps, lui, d'aller au bout de son projet et de l'effacement des traces de ce projet.

1. P. Cabanel, *Juifs et protestants*, op. cit.; Id., « Protestantismes minoritaires, affinités judéo-protestantes et sauvetage des juifs », Jacques Sémelin, Claire Andrieu, Sarah Gensburger, dir., *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*, Paris, Sciences Po. Les Presses, 2008, pp. 445-456. De telles affinités ont joué un rôle évident entre protestants français et tchèques, du XIX^e s. aux années 1940 : l'un des grands historiens de la Bohême et de la nation tchèque a été le huguenot nîmois Ernest Denis (1849-1921) – P. Cabanel, « Frantisek Palacky, Ernest Denis, Thomas Garrique Masaryk : le protestantisme dans le récit historique et dans l'idée nationale tchèques au XIX^e siècle », *Slavica Occitania*, Toulouse, n° 5, 1997, pp. 81-117.

Un marranisme inversé ?

La revendication de la judéité par les convertis au catholicisme

Frédéric Gugelot

Une plaque a été posée dans la cathédrale Notre-Dame de Paris, à la demande du cardinal Lustiger, après son décès, avec le texte suivant :

Je suis né juif. J'ai reçu le nom de mon grand-père paternel, Aron. Devenu chrétien par la foi et le baptême, je suis demeuré juif comme le demeuraient les Apôtres. J'ai pour saints patrons Aron le Grand Prêtre, saint Jean l'Apôtre, sainte Marie pleine de grâce. Nommé 139^e archevêque de Paris par Sa Sainteté le pape Jean-Paul II, j'ai été intronisé dans cette cathédrale le 27 février 1981, puis j'y ai exercé tout mon ministère. Passants, priez pour moi.

Aron Lustiger revendique donc au-delà de la mort sa condition de juif bien que baptisé. Cette revendication pose évidemment difficulté. Peut-elle être interprétée comme un marranisme inversé, qui permettrait à un catholique d'être juif ? Fruit de la conversion forcée, le marranisme est l'exercice dissimulé du judaïsme au sein du christianisme, la tentative de maintenir son appartenance identitaire sous une pratique religieuse autre. Or, au xx^e siècle, des juifs convertis au catholicisme revendiquent publiquement leur judéité, c'est-à-dire la conservation de leur condition de juif

au delà de la rupture induite par le baptême. Jusque-là, la conversion est vécue et souvent pensée comme une rupture complète avec l'identité d'origine. Elle est définie comme acquisition d'une nouvelle affiliation religieuse au détriment de l'ancienne. Elle induit la reconnaissance d'un nouveau système de normes qui donne sens à la vie du converti.

Si la conversion au catholicisme est un mouvement intime de l'âme qui engage l'individu envers Dieu puis envers la communauté des croyants, l'adhésion au judaïsme apparaît comme étant plus qu'une affiliation religieuse, elle représente aussi une identité et une appartenance à une communauté ethno-religieuse. Rompre avec le judaïsme n'est pas seulement une rupture avec un système de normes religieuses, elle est aussi abandon d'une « nation », d'une communauté.

Or si certains conservent leur conversion secrètes – dans le milieu de Maritain, attentif à la conversion de personnes d'origine juive, la pratique est courante –, d'autres insistent publiquement sur le maintien d'une identité juive¹. Cette forme de marranisme inversé est largement explicable par le fait qu'au cours du siècle, les conditions de définition de la judéité muent. Mais dans le profond bouleversement des définitions identitaires que connaît le siècle, y a-t-il place pour une revendication d'une identité – affiliation composite entre catholicisme et judaïsme ?

Une affiliation mixte

Au début du siècle, les convertis d'origine juive obéissent au modèle ancien de conversion. Ils désirent l'intégration

1. J. Maritain, *L'impossible antisémitisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994. Voir Ph. Chenaux, « Léon Bloy et sa postérité », dans Annette Becker, Danielle Delmaire et Frédéric Gugelot (dir.), *Chrétiens et juifs : entre ignorance, hostilité et rapprochement*, Villeneuve d'Ascq, UL3-Travaux et recherches, 2002, pp. 47-58.

complète jusqu'à la disparition de leur ancienne identité¹. Pour eux, l'affiliation au catholicisme est un rejet du judaïsme, et de son particularisme. Ainsi le converti Marc Boason : « J'estime que même après la guerre, même après avoir payé l'impôt du sang, il reste au juif français un grand devoir à remplir – il faut qu'il rompe délibérément avec son passé juif [...] il faut qu'il se déjudaïse, qu'il cesse d'être juif. »² Cette position se fonde sur un transfert de messianisme du judaïsme à la France. Pierre Hirsch note au même moment : « Toute la France est catholique, depuis celle des fées et des vierges guerrières jusqu'à celle de Jacques Bonhomme et de la Madelon. Quand elle agit, elle fait le geste de Dieu... »³ L'intégration est complète, l'affiliation au catholicisme est un aspect d'un nationalisme virulent.

Ces juifs barrésiens ne cessent pas pour autant d'être hantés par leur héritage juif. Les déchirements sont nombreux. Le parcours spirituel de Paul Loewengard l'illustre bien⁴. Jeune poète lyonnais, il est un « juif, déraciné, élevé dans un milieu libre-penseur, complètement hors du judaïsme »⁵. Son cheminement débute par une redécouverte de sa judéité à l'occasion de l'affaire Dreyfus : « C'est que, par elle, j'ai pris conscience de mon peuple, je

1. Ph. Landau, *Les juifs de France et la grande guerre*, Paris, CNRS Éditions, 1999.

2. M. Boasson, *Au soir d'un monde. Lettres de guerre*, Paris, Plon, 1926, lettre du 3 août 1915, p. 35.

3. P. Hirsch, *De Moïse à Jésus. Confession d'un juif*, Paris, La Renaissance du Livre, 1933, p. 131.

4. Fr. Gugelot, « Conversions et errances spirituelles : un exemple début de siècle », dans Frédérique Desbuissons, Frédéric Gugelot et Marie-Claude Genet-Delacroix (dir.), *Les conversions comme formes et figures de la métamorphose. Mutations et transferts culturels*, L'Harmattan, 2002, pp. 55-66.

5. P. Loewengard, « Une évolution religieuse. La dernière étape d'un poète », *Gil Blas*, 25 juin 1914.

me suis senti Israélite et j'ai marché vers la Synagogue »¹. Il s'engage à la Ligue des droits de l'homme et participe aux principales fêtes religieuses en 1898 et 1899. Il affirme, reprenant l'expression de Barrès, « je me racine moi aussi dans "ma terre et mes morts" »². Sa perception du judaïsme est néanmoins celle d'une culture plus que d'une foi. Il se rattache à une tradition, un héritage. Mais n'étant pas juif de conviction, il s'interroge très vite sur son identité de juif de condition : « Israélite par le sang, l'ancstralité, les morts lointains qui parlaient en moi, j'étais bien français par ma naissance d'abord et surtout par mon instruction, mes goûts, ce verbe en lequel je m'exprimais et où s'incarne l'âme de la France. »³ Outré des dérives politiciennes du camp dreyfusard, il bascule totalement dans le camp nationaliste et se convertit au catholicisme le 8 décembre 1908.

Il recherche alors comment concilier ce cheminement et son origine. Il note que si l'Église « me séduisit et m'enivra, puis-je affirmer, par sa majestueuse beauté d'abord, ensuite parce que je la croyais l'Israël véritable, l'héritière de Jérusalem »⁴. Il va énumérer les raisons d'être juif et montrer que, converti au catholicisme, il le reste. L'Église lui apparaît à la fois comme une tradition, un ordre et la maison des morts. Il partage, comme d'autres convertis, l'attrait d'une institution qui donne sens à une quête d'ordre : « L'autorité de l'Église et de ses enseignements, l'inégalité nécessaire, la hiérarchie, base d'harmonie individuelle et d'ordre politique sont des lois fondamentales

1. P. Loewengard, *La splendeur catholique*, Paris, Perrin, 1910, p. 87.

2. P. Loewengard, *Ibid.*, p. 89.

3. P. Loewengard, « Une évolution religieuse... », *op. cit.*

4. P. Loewengard, *Ibid.*, p. 3.

qu'on ne peut changer »¹, d'autant que « la tradition est sage, la tradition est saine parce qu'elle est la loi immanente, la discipline interne qui soutient un organisme physique, moral ou social »². Mais, pour lui, son cheminement est aussi l'accomplissement de sa judéité sous une autre forme. D'où ce transfert, tradition et mort, vers une autre affiliation.

Il affirme ainsi une spécificité juive du désir de Dieu : « Il faut croire que quelque chose de l'antique ferveur de mes ancêtres vibrait encore dans ma conscience, puisque, des mon enfance, tout ce qui fut religieux m'attirait. »³ Il développe sa perception en rappelant : « Et maintenant dans l'Église catholique, apostolique et romaine, c'est toi, Jérusalem ma bien-aimée, ma patrie, la terre de mes morts, qui vis d'une vie éternelle dans ces Saints des Saints : les tabernacles ! Comme les apôtres et les premiers chrétiens, je ne renie pas ma race. »⁴ Dans sa quête d'un enracinement, Paul Loewengard a rencontré l'Église qui fusionne son passé juif et sa passion nationaliste. Sa conversion n'est pas une trahison à ses yeux puisqu'elle est d'origine juive comme lui. Issu d'un groupe dont les deux cadres de survie sont la communauté et l'autorité de la tradition, où appartenance religieuse et appartenance nationale ne cessent de s'interpeller, Paul Loewengard apparaît plus sensible à la fusion des deux éléments.

Cette judéité de l'Église est un motif supplémentaire de la conversion : « Mais alors je voulais savoir la place que le catholicisme fait à la religion juive, au peuple élu de

1. P. Loewengard, *La splendeur*, op. cit., p. 41.

2. P. Loewengard, *Ibid.*, p. 45.

3. P. Loewengard, « Une évolution religieuse... », op. cit., p. 3.

4. P. Loewengard, *La splendeur*, op. cit., p. 244.

Dieu. Et là où j'aurais craint de trouver lutte et opposition, je ne vis à ma grande joie qu'unité, continuité, harmonie parfaite. », note Raïssa Maritain¹. Hantés par le doute, en quête de sens, ces chercheurs de Dieu insistent sur les références juives du christianisme : « En face du miracle de l'Église universelle. il y a le miracle du peuple jeté dans l'universel [...] L'Église ! les juifs ! eux seuls éternels au milieu de l'écroulement des nations ! »² Il s'agit bien de cumuler alors les deux affiliations en une seule. La conversion apparaît de plus comme une redéfinition de la mémoire, un transfert du judaïsme au catholicisme qui rejoint les enseignements traditionnels de l'Église. Jean-Marie Lustiger ne dit pas autre chose quand il avoue : « Là, j'ai eu l'intuition que ce que je pensais de la condition juive trouvait dans la figure du Messie son sens et un certain aboutissement. »³

Ce rattachement aux traces juives du catholicisme permet de contrer l'accusation de trahison renvoyée par le judaïsme. La conversion serait motivée par la « haine de soi » : « Tu deviens “un parmi d'autres” et tu fais preuve d'une magnifique authenticité en agissant. [...] Et comme ce qui est chrétien est encore si nouveau pour toi, tu t'appliques tant à le mettre en avant. Mais peu importe : maintenant au moins tu es à l'abri. Vraiment ? C'est ton cadavre qui est à l'abri. Tu es mort. C'est de ton conflit interne que tu es mort. Pour accéder à la célébrité et au bonheur tu as marché dans le chemin du suicide. Alors qu'au plus

1. R. Maritain, « Récit de ma conversion », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 7-8, septembre 1983, p. 77.

2. P. Loewengard, *La splendeur...*, op. cit., p. 200.

3. Entretien de 2005 pour l'INA et la Fondation pour la Mémoire de la Shoah, cité par Henri Tincq, Jean-Marie Lustiger, *Le cardinal prophète*, Paris, Grasset, 2012, p. 37.

profond de ton âme pleurent les milliers de morts, or les morts sont bien plus puissants que tout ton bonheur et toute ta gloire. »¹ Loewengard a rejeté cet argument du poids des morts. Les convertis d'origine juive insistent sur la force de la judéité dans leurs parcours vers la foi d'abord puis la foi catholique. Ainsi ils sont nombreux à évoquer à l'exemple de René Schwob que « l'exigence que Dieu a mis au cœur des juifs n'est pas capable de s'arrêter à quelque moyen terme [...] Si la spéculation me mena au baptême, c'est donc qu'au fond de moi veillait le besoin étouffé de ma race »².

François Helft ne dit pas autre chose quand dans le récit de son cheminement, il note : « Il est vrai que si je n'étais pas né juif je n'aurais pas connu semblablement, je pense, le besoin de situer mon existence par rapport à Dieu. »³ Jean-Marie Lustiger note qu'il avait « reçu le sens de Dieu » de sa naissance juive. Il ajoute qu'au moment où il découvre le christianisme, « c'était comme si je savais déjà ce que j'étais en train de découvrir. Je ne parle pas des coutumes, des rites, des pratiques, mais du contenu du christianisme. Il m'était comme d'avance connu »⁴. Ils rejettent une religion juive réduite pour eux à une judéité de condition, et non de conviction.

D'autant que « [...] le judaïsme n'est plus une religion », lance Schwob⁵. Pour se dédouaner, les convertis mettent en avant l'échec de la transmission au sein du judaïsme. Ils insistent sur l'absence d'héritage spirituel dans leur

1. Th. Lessing, *La haine de soi. Le refus d'être juif*, Paris, Berg, 1990 (1930), p. 47.

2. R. Schwob, *Moi juif*, Paris, Plon, Le Roseau d'Or, 1928, p. 368.

3. Fr. Helft, *Le gué du Yabboq*. Éd. du Dialogue, 1968, p. 30.

4. J.-M. Lustiger, *Le choix de Dieu*, Paris, Éd. de Fallois, 1987, pp. 168-171.

5. R. Schwob, *op. cit.*, p. 111.

enfance. Tous affirment que le judaïsme, qu'ils ont quitté, n'était plus qu'une identité sans foi ni élan spirituel. Leur soif spirituelle s'épanche ailleurs. « La majeure partie des juifs modernes en Occident qui ne croient plus au Talmud, à la Bible, délaissent les pratiques surannées de la synagogue et vivent dans une indifférence religieuse absolue »¹, écrit le converti Albert Lopez. Il ajoute un peu plus loin qu'il « rejette les pratiques sans âme du judaïsme »². René Schwob résume la position des convertis : « Israël a passé la main. »³ Ces chercheurs de Dieu quête une foi. La religion juive ne répond pas à leur attente alors que le catholicisme, héritier du judaïsme, apparaît comme une foi vivante. Le judaïsme comme religion est donc nécessairement rejeté avec la conversion.

La souche juive du christianisme

L'attachement à la racine juive s'exprime aussi par la recherche dans leur nouvelle foi des éléments spécifiques juifs. Ainsi la figure de la Vierge Marie permet d'insister sur l'origine juive du christianisme. Elle joue d'ailleurs un rôle central dans le parcours de nombre d'entre d'eux. L'abbé Lémann, lui aussi juif converti, explique à son fils Paul Loewengard : « Le second trésor que vous trouverez en entrant dans l'Église, c'est une Mère, la Vierge Marie. Déjà, comme fils d'Israël, vous pouviez lui dire ma Sœur puisque la Sainte Vierge est une israélite. Maintenant vous pouvez lui dire : ma Sœur et ma Mère. »⁴ D'où souvent le choix comme prénom de baptême de Jean-Marie :

1. Alb. Lopez, *La lumière d'Israël*, Paris, L. Conard, 1923, p. 202.

2. *Ibid.*, p. 121.

3. R. Schwob, *op. cit.*, p. 347.

4. P. Loewengard, *La splendeur*, *op. cit.*, p. 275.

Jean est le disciple préféré du Christ et c'est à lui que Jésus, avant de mourir, confie sa mère, Marie, c'est-à-dire Israël. Ce nouveau prénom marque donc la rupture instauratrice d'une nouvelle affiliation tout en préservant des liens très forts avec les origines.

Cette judéité de l'Église est un argument apologétique fort. La conversion ne peut être alors assimilée à une trahison. Jean-Jacques Bernard le revendique : « Je suis sûr qu'aucun des nombreux juifs partis de l'incroyance et venus au Christ d'un cœur sincère ne voudra me démentir. Ceux-là avaient simplement rejeté de leurs épaules le manteau usé de leurs pères. Le judaïsme était devenu pour eux un mot vide de sens. Mais quand un élan spirituel leur a ouvert les portes de l'Église ou celles des Temples, qu'ont-ils découvert au sein même du christianisme ? Leur judaïsme ! [...] à ceux que l'eau du baptême a faits Chrétiens, il est impossible de parler de religions ennemies, car leur conversion n'a été qu'une synthèse, et ceux qui se croyaient détachés, l'eau du baptême les a faits juifs en même temps. »¹

Jean-Marie Lustiger ne dit pas autre chose : « C'est dans le christianisme que j'ai découvert ce contenu biblique et juif qui ne m'avait pas été donné comme enfant juif. C'est ainsi que, dans le cours de mon existence, j'ai estimé que je devenais juif parce qu'en embrassant le christianisme je découvrais enfin les valeurs du judaïsme, bien loin de les renier, j'ai vu Abraham et David dans les vitraux de Chartres. »²

Il n'y a alors qu'un pas à faire pour revendiquer une fusion des deux religions. Gérard et Denise Ziegel

1. J.-J. Bernard, « Judaïsme et christianisme », *Le Figaro*, 31 octobre 1946.

2. J.-M. Lustiger, « Le christianisme est indissolublement lié au judaïsme », *Tribune juive*, 4 septembre 1983, p. 103.

n'hésitent pas à revendiquer le terme de judéo-chrétien : « Je ne sens ni un “juif mais” ni un “catholique mais” ; je suis un catholique juif, héritier et témoin à ce double titre du plus grand message que l'humanité ait jamais reçu, ce message dont ont vécu et vivent toujours des milliards de croyants [...] Quand je m'affronte amicalement [...] avec des catholiques de plus vieille souche [...], à certains moments je ne peux m'empêcher de penser : “Sur ces patriarches, ces prophètes, ces apôtres, vous en savez autant ou beaucoup plus que moi. Mais juif, je les connais et les comprends, mes lointains cousins, de façon indémontrable mais vitalement éprouvée”.¹ » Or cette revendication se heurte à un changement de définition de l'être juif.

À partir des années 1980, le bouleversement des référents du judaïsme change les données de la revendication. Car même si la dimension nationale attachée à l'État d'Israël et la dimension mémorielle autour de la Shoah apparaissent comme des référents émancipés de tout caractère religieux, la réinterprétation du judaïsme en terme religieux redevient dominante et rend impossible cette affiliation composite². Or les convertis issus du judaïsme avaient espéré qu'une affiliation détachée de l'inscription religieuse devienne possible.

La relation à Israël est devenue un dénominateur commun des expressions identitaires du judaïsme. La défense de l'État d'Israël est un des pôles de cristallisation de l'identité juive. Certains convertis d'origine juive participent d'ailleurs à la construction du pays et s'inscrivent dans un courant de chrétiens sionistes à l'exemple de Bruno Hussar, né

1. G. et D. Ziegel, *Nous avons cru à l'amour*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 115.

2. D. Schnapper, Ch. Bordes-Benayoun et Fr. Raphaël, *La condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*, Paris, PUF, 2009.

en 1911 au Caire de parents juifs non observants et mort en 1996. Il opte pour la religion catholique à Paris à l'âge de vingt-deux ans et devient dominicain. Il participe aux travaux de Vatican II sur *Nostra Aetate*. En 1953, il s'est installé à Haïfa et fonde un village, Neve Shalom, pour accueillir des familles israéliennes et palestiniennes avec d'autres convertis d'origine juive comme Rina Geftman¹. Cette « Église de la racine » opte même pour une liturgie « hébraïque ». Mais les convertis ne peuvent bénéficier du droit au retour, preuve que pour Israël, la conversion entraîne la perte de sa judéité.

La revitalisation de la mémoire de la Shoah se révèle aussi un obstacle. L'extermination des juifs d'Europe interpelle la conscience chrétienne et s'inscrit durablement dans le nouveau regard sur le peuple juif que l'Église élabore dans la deuxième moitié du ^{xx}e siècle. À partir des années 1980, l'attention portée aux figures de Maximilien Kolbe, canonisé en 1982 et d'Édith Stein, béatifiée en 1987, canonisée en 1998, prouvent cette volonté d'inscrire la Shoah dans la pensée chrétienne. Jean-Marie Lustiger cristallise les débats quand, par deux fois, en 1980-1981, au moment où il devient archevêque de Paris, puis en 1987, lors de la parution du *Choix de Dieu*, il revendique sa judéité². Il est un bel exemple de l'ambiguïté de cette revendication et des difficultés et débats qu'elle occasionne : « À mes yeux devenir chrétien ne signifie pas renier la condition juive. Ni de près ni de loin. Je ne l'ai pas fuie quand il y avait l'étoile jaune et les camps de concentration ; je ne vois pas pourquoi on me l'arracherait aujourd'hui. »³ À plusieurs

1. R. Geftman, *Guetteurs d'aurore*, Paris, Cerf, 1985.

2. M. Fourcade, « Le moment Lustiger », *Nova et Vetera*, n° 3, juillet-septembre 2011.

3. J.-M. Lustiger, *Osez croire. Osez vivre*, Paris, Gallimard, 1986, texte de 1983, p. 107.

reprises, d'autres expressions évoquent la même idée : « C'est comme si le crucifix s'était mis à porter l'étoile jaune »¹.

La fidélité

Cette revendication d'une affiliation – identité composite n'est pas de sa part une position nouvelle. Il précise sa conception dans une interview de 1982 : « Le problème de l'identité juive n'est pas seulement celui de l'identité juive au point de vue juridique, mais celui de la fidélité juive. »² C'est donc au nom de cette fidélité revendiquée, malgré sa conversion au catholicisme, qu'il aspire à composer une identité juive et une foi chrétienne. La promotion de Lustiger comme évêque puis archevêque fait de lui une figure symbolique et donc un enjeu. Très présent dans les médias, il devient un interlocuteur incontournable au moment où l'extermination des juifs d'Europe revient en force dans l'actualité. Chacun s'interpelle à travers la presse. L'ancien grand rabbin de Paris, Meyer Jais, parle de « deux fois inconciliables »³ dans *Le Monde*.

Le débat rebondit lors de l'installation du nouveau grand rabbin de France, René-Samuel Sirat, le 5 avril 1981. Celui-ci profite de la tribune ainsi offerte pour condamner cette revendication : « On ne saurait sans abus de langage parler de religion judéo-chrétienne. On est juif ou on est chrétien. »⁴ D'autant que depuis le début des années 1980, la priorité du Consistoire central de France n'est plus de représenter la judaïcité française trop diverse

1. J.-M. Lustiger, *Ibid.*, p. 101 et *Le choix de Dieu...*, *op. cit.*, p. 13.

2. J.-M. Lustiger, « Puisqu'il le faut... », *Le Débat*, mai 1982, p. 172.

3. C'est le titre de l'article. *Le Monde*, 24 février 1981.

4. J. Potin, « Peut-on être à la fois juif et chrétien ? », *La Croix*, 11 avril 1981.

mais de proposer une conception normée du judaïsme¹. La parution en décembre 1987 du *Choix de Dieu* suivie de deux émissions de télévision en janvier 1988 relance le débat. Lustiger réclame la reconnaissance de sa judéité à un moment où la papauté, consciente de la place que l'extermination des juifs d'Europe occupe dans l'histoire, l'historiographie et la mémoire du continent, découvre qu'à travers les destins tragiques de convertis ou de parents de convertis, elle se retrouve associée à cette histoire.

Élie Wiesel répond à M^{gr} Lustiger : « Comment ne pas lui rappeler ce qu'il doit savoir, notamment que, aux yeux de la tradition rabbinique, un homme ne peut être à la fois juif et chrétien. [...] En Espagne, en Pologne, en Ukraine, en France, en Allemagne, pendant les croisades et durant les pogromes, nos ancêtres voyaient dans la chrétienté une religion hostile, étrangère, ennemie. [...] Non, un juif ne pouvait embrasser la croix sans, en même temps, se séparer de son peuple. [...] Quand à moi, je maintiens à croire que, pour un juif, le salut n'est possible qu'à l'intérieur de sa judaïté. »² Une fois de plus, la tradition et le passé de persécution justifient la frontière étanche entre les deux religions. Que celui qui s'exprime symbolise la mémoire de la Shoah donne plus de force aux propos, il mobilise l'argument religieux, puis l'antisémitisme et enfin l'argument mémoriel pour rejeter l'attribution d'une double affiliation.

Car ce qui sépare les deux religions n'est pas seulement théologique. Au moment où le surinvestissement dans la mémoire apparaît comme une compensation au vide

1. S. Tank, *op. cit.*, p. 513.

2. E. Wiesel, « Le pari de Jean-Marie Lustiger », *Le Monde*, 4 décembre 1987.

laissé par l'abandon des formes traditionnelles de la vie juive, et devient un « devoir sacré » (RéGINE Azria) de la condition juive, il n'est pas possible d'accepter que l'Église revendique la figure de l'exterminé. La suite du pontificat de Jean-Paul II change profondément la donne comme le prouvent la reconnaissance de l'État d'Israël en 1993, les déclarations de repentance dont celle du catholicisme français en 1997 et le voyage du pape en Israël en 2000¹.

L'anniversaire de la déclaration *Nostra Aetate*, adoptée au Concile Vatican II le 28 octobre 1965, permet au cardinal Lustiger de dévoiler l'évolution de sa position. Il signe un article de synthèse dans *Le Monde* du 28 octobre 2005, intitulée « L'œuvre assignée aux juifs et aux chrétiens ». Il évoque l'idée d'un fonds culturel commun, la civilisation « judéo-chrétienne », une « Weltanschauung » judéo-chrétienne qu'il résume en deux points : « juifs et chrétiens exercent ensemble une responsabilité à l'égard de la civilisation et de l'ensemble des hommes » et « juifs et chrétiens portent ensemble la charge de la révélation biblique ».

Cette mission commune n'établit pas pour autant une possibilité de fusion. Il parle plus loin de « l'urgence de l'appel reçu aux origines oblige les frères séparés, le frère aîné et le puîné, à répondre chacun pour sa part, à la mission qui lui est assignée ». La distinction est rétablie. Le grand rabbin de Rome, Riccardo di Segni, a réagi, non à l'article d'ailleurs mais au choix du cardinal Lustiger pour exprimer le point de vue catholique lors des cérémonies de commémoration de la déclaration en la boycottant. C'est l'identité de converti du judaïsme qui est mis en avant pour justifier son geste. Le 6 et 7 novembre 2005, dans un

1. J. Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif. Un autre regard*, Paris, Calmann-Lévy, 2003.

article du *Monde*, intitulé « Quarante années qui ont tout changé », le président du CRIF, Roger Cukierman, veut « rendre hommage à l'Église de France, qui, par le passé, a initié les voies du dialogue ». Il dresse alors une liste des personnalités qui ont œuvré à ce dialogue, liste qui s'achève avec le nom du cardinal Lustiger, seul converti cité.

La position exprimée par Lustiger a profondément changé. Son discours du 30 octobre 2005 pour le quarantième anniversaire, prononcé à Vienne en Autriche le prouve amplement : « juifs et chrétiens ont en partage à la fois une racine commune et un conflit. Mais ce conflit, aux yeux mêmes des chrétiens, s'inscrit dans l'attente que l'histoire humaine s'accomplisse selon la volonté de Dieu ; ce qui est aussi l'horizon familier de la pensée juive. La théorie de la substitution supprime le conflit en supprimant l'attente, puisqu'elle élimine les juifs en leur substituant l'Église et en s'appropriant à jamais l'héritage qui, du coup, est trahi. »

Ce discours, intitulé « Nos frères aînés », reprenant une citation de Jean-Paul II, marque la fin de l'idée de substitution. Lustiger n'est plus qu'un chrétien, appartenant à une civilisation qui puise aux mêmes sources que le judaïsme. Même si l'image du frère et son déploiement à travers l'exemple d'Abel et de Caïn, de Jacob et d'Esau, de Joseph et de son frère, dresse une typologie qui lie étroitement les deux religions. Aucun mot ne distille le moindre doute sur l'affiliation de M^{gr} Lustiger et sur l'abandon de l'idée que l'Église a repris le flambeau du judaïsme. Dans son dernier livre, *La Promesse*, paru en 2002, il apparaît comme un ardent défenseur de la réconciliation entre juifs et chrétiens. Il réaffirme que le christianisme « accomplit » la vocation d'Israël mais il rejette l'idée de « substitution ».

À ce titre, le choix du christianisme n'est pas un reniement. Néanmoins au moment de sa mort, le rabbin Josy Eisenberg rappelle que « Lustiger était un prince de l'Église, mais il n'était plus juif. »¹

* * * * *

L'épisode Lustiger montre que la conversion au catholicisme ne peut pas être une des formes de la quête d'être juif au ^{xx}e siècle. Les convertis ne peuvent mêler les héritages spirituels, l'affiliation chrétienne et la possibilité d'être juif. Car si ce type de conversion n'est pas comme celle vers le judaïsme un « marqueur de frontière "ethnico-religieuse" entre juifs et non-juifs et un marqueur de frontière idéologique entre les différentes tendances du judaïsme contemporain » comme peut l'être la conversion au judaïsme, la conversion au catholicisme est incompatible avec la conservation d'une affiliation juive. Il ne peut être question de marranisme inversé. D'autant que « plus l'origine juive perdait sa signification religieuse nationale et socio-économique, plus la judéité devenait obsédante »². Dans le vaste bricolage de la Modernité, celui-ci n'est donc pas possible, d'autant que l'institution chrétienne ne permet plus l'expression d'un christianisme juif, même si cette quête témoigne de la force de la perception ethnique du judaïsme et exprime une indéniable nostalgie d'être juif – jusque chez les convertis au catholicisme.

1. J. Eisenberg, *Le Figaro*, 8 septembre 2007.

2. H. Arendt, *Sur l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 186.

Marcel Proust et la vocation du narrateur

Un marranisme littéraire

Perrine Simon-Nahum

*[...] si j'écrivais un roman, je tâcherais de différencier
les musiques successives des jours*
Proust, *Chroniques*, 107.

« Enfin je trouve un lecteur qui devine que mon livre est un ouvrage dogmatique et une construction » écrit Proust à Jacques Rivière à propos d'*Un Amour de Swann*¹. Il y revient dans une lettre à René Blum : « Je ne sais pas si je vous ai dit que ce livre était un roman. Du moins, c'est encore du roman que cela s'écarte le moins. Il y a un monsieur qui raconte et dit "Je". »² Conscient de la tentation à laquelle beaucoup pourtant ont depuis succombé de lire son roman comme une transposition autobiographique, Proust n'a pas fait mystère de la grille de lecture avec laquelle il voulait voir son lecteur aborder la *Recherche*. Celle-ci est contenue dans le livre même. Il la développe dans *Le Temps retrouvé*, affirmant son désir de voir le lecteur devenir à son tour auteur, lorsqu'achevant le cycle

1. Cf. M. Proust, *Correspondance*, Paris, Éd. Plon, t. XII, 1984, lettre du 7 février 1913.

2. *Ibid.*, pp. 91-92.

de la *Recherche* il aura effectué pour son propre compte le parcours proustien. Il faut donc y revenir pour convenir qu'elle doit s'appliquer de la même façon aux nombreuses figures de juifs présentes dans le roman. Ainsi le thème des « religiosités cachées » doit-il s'entendre non comme une interrogation sur le judaïsme de Proust, mais bien plutôt comme une étude sur la manière dont les expressions de ce judaïsme deviennent, plus encore que la matière de son roman, l'un des fondements de son art. Il faut les aborder d'un point de vue littéraire.

***La Recherche du Temps perdu,* un miroir intérieur**

Pas plus qu'on ne saurait réduire *La Recherche* au tableau de la société mondaine de la fin du XIX^e siècle, on ne doit chercher à y voir une radiographie de la bourgeoisie juive de l'époque. Deux motifs s'opposent à cela : tout d'abord un mouvement interne à l'œuvre de Proust dont témoigne le travail d'effacement qui se produit entre *Jean Santeuil* et la *Recherche* concernant l'événement lié par excellence au judaïsme de la fin du XIX^e siècle, à savoir l'Affaire Dreyfus. La seconde raison croise condition sociale et ordre littéraire, à un niveau plus profond encore. Elle s'inscrit au cœur de l'art de Proust et tient à la manière dont il soumet l'identité de ses personnages à d'innombrables diffractions. Là où son propos se distingue en effet d'une simple enquête psychologique tient dans la façon dont il montre comment les jugements extérieurs interviennent dans la construction de nous-mêmes. Il ne s'agit pas pour lui de décrire le désarroi de l'homme moderne, thème qu'on voit émerger dans les romans de l'époque, mais de montrer comment les individus qui font société se définissent

par ce qu'ils croient deviner du regard des autres, qu'ils cherchent à le prévenir ou à y répondre. C'est ce travail que révèle le traitement de l'Affaire Dreyfus, qui passe du statut d'événement historique à celui d'épisode au miroir duquel se définissent les principaux protagonistes de la *Recherche*. Ainsi s'explique le fait que la présence des juifs dans *La Recherche* ne soit jamais affaire de religion – le mot judaïsme n'est prononcé qu'une seule fois dans tout le roman – mais d'une religiosité dont nous verrons que, cachée ou explicite, elle traduit la part prépondérante que prend chez Proust la littérature pour éclairer la vie.

De Jean Santeuil à la Recherche du temps perdu : l'effacement de l'Affaire Dreyfus

Marcel Proust prit une part active à l'Affaire Dreyfus dès le déclenchement de celle-ci ; c'est que nous conte *Jean Santeuil* qui apparaît, contrairement à la *Recherche*, comme un roman autobiographique. Le récit qu'il donne de l'Affaire se concentre sur le déroulement du procès Zola auquel Jean, le personnage principal, assiste chaque jour. « C'est qu'en effet, depuis un mois que sa vie était changée, que le matin il partait de bonne heure pour arriver à la Cour d'assises au procès Zola, emportant à peine quelques sandwiches et un peu de café dans une gourde et y restant, à jeun, excité, passionné, jusqu'à cinq heures, le soir quand il revenait dans Paris au milieu des gens qui n'étaient pas dans cet état physique, si doux, de ceux dont la vie est brusquement modifiée par une excitation spéciale, il éprouvait bien de la tristesse et de l'isolement à sentir cette vie excitante tout à coup finie.¹ » On peut

1. Cf. M. Proust, *Jean Santeuil*, Paris, Éd. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1971, p. 620.

penser que Proust, chargé en septembre 1898 de recueillir des soutiens à Picquart, puis se lançant en décembre dans la quête de signatures en faveur de Zola éprouva un même sentiment d'exaltation.

L’Affaire Dreyfus se résume ici autour de l’affrontement de deux hommes, tous deux hommes d’action : le général de Boisdeffre, chef d’État-Major général, et le lieutenant-colonel Picquart. Décrit comme un cavalier qui viendrait juste de mettre pied à terre, allant droit au but, et dont le tempérament de soldat ressortit alors même qu’il témoigne en civil, Picquart est le héros incontesté. La dimension de l’homme dépasse non seulement son habit civil mais déborde même son uniforme militaire. Semblable à ces « dieux qui prenaient des formes d’hommes », il apparaît en justicier porteur des valeurs de l’humanité face à l’armée décrite sous les traits du commandement et de l’obéissance¹. Ce qui pousse Picquart à se mettre en porte-à-faux avec l’armée, son milieu naturel, appartient en effet à l’ordre du social, à une lecture de l’histoire. Certes, Picquart se range dans la catégorie de ceux qui rejettent le formalisme dont le résultat est de fondre l’acteur dans l’action, et que Proust assimile, de façon sans doute identificatoire, à la signature d’un manifeste², mais aussi aux lois qui régissent les relations mondaines : le snobisme, la médisance et l’étiquette. Le véritable engagement n’est pas celui qui se mesure à l’aune des résultats obtenus, mais bien plutôt l’acte qui révèle la dimension personnelle du sujet qui s’y implique.

À travers Picquart c’est un type d’esprit que Proust cherche à peindre, esprit « philosophique » que la présence

1. *Ibid.*, p. 654.

2. *Ibid.*, pp. 627-628.

des juges n'empêche pas de suivre sa pensée. Lors de sa déposition, Jean repère la singularité d'une intelligence, les tournures qui lui appartiennent en propre. Pourtant la description de Picquart, aussi enthousiaste soit-elle, comporte encore quelque chose d'extérieur du point de vue de l'écriture. Il s'agit d'un portrait moral. Ce qui est dans l'histoire attribué au héros est progressivement pensé dans les *Essais et articles* contemporains à l'aune du poète. L'heure n'est pas venue où Proust se désintéressera de la réalité, mais on comprend à le lire combien son dépassement devient une condition indispensable de la création esthétique. Le poète doit savoir déceler dans les événements dont il est le témoin quelque chose qui n'a de prix qu'à ses yeux, un « enchantement » propre. L'affaire Dreyfus paraît soudain aller à l'encontre de cette vocation littéraire¹. Relater des choses justes ne suffit pas à faire œuvre. Il y faut quelque chose de plus. C'est à cette transposition de l'Affaire Dreyfus en objet littéraire que Proust va travailler entre 1898 et 1913.

L'Affaire s'obscurcit

De l'écriture de *Jean Santeuil* (1897-1899) dans lequel on pourrait lire le roman de la mémoire volontaire, aux derniers tomes de la *Recherche*, l'Affaire Dreyfus semble en quelque sorte s'effacer. Dans ce « roman de l'Inconscient »² qu'est la *Recherche*, l'Affaire Dreyfus est désormais élevée au rang de thème littéraire, comme un révélateur qui viendrait s'ajouter, élément supplémentaire, à la ligne émotionnelle des personnages. Il y aura eu entretemps les gammes, « le Salon de S.A. la Princesse Mathilde »,

1. Cf. M. Proust, *Essais et articles*, Paris, Éd. Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1971, p. 413.

2. *Ibid.*, p. 558.

paru dans *Le Figaro* du 25 février 1903 et qui inaugure la série des « Salons parisiens », les portraits d'amis ou de relations et surtout les articles sur Ruskin. L'importance pour le romancier à s'exposer à la mémoire involontaire, délaissant toute remémoration volontaire, explique la distance qu'il prend par rapport à l'Affaire d'un point de vue historique. Véritable métamorphose qui se fait jour dans le récit de la matinée de M^{me} de Villeparisis dans *Le Côté de Guermantes*¹ et qu'illustrent la conversation de Bloch avec M. de Norpois, l'ambassadeur ami de M^{me} de Villeparisis mais également la manière dont les protagonistes prennent position sur l'Affaire les uns après les autres.

L'impossibilité dans laquelle se trouve Bloch de déterminer le camp auquel appartient son interlocuteur tout comme sa surprise devant le refus que lui oppose le duc d'Argencourt de discuter de l'Affaire avec lui en raison de son judaïsme, auxquels répond en écho la plainte du duc de Guermantes au sujet de son neveu, au prétexte qu'on n'est pas dreyfusard « quand on s'appelle le marquis de Saint-Loup »² rappellent la diversité des facteurs qui interviennent dans les prises de position de chacun. L'origine sociale n'y a pour certains qu'une part réduite, et les rares fois où elle pourrait paraître déterminante, elle se trouve contrariée par des éléments psychologiques plus importants. Ainsi nous est-il difficile de déterminer les motifs qui poussent tel ou tel personnage de la *Recherche* à se ranger dans le camp des dreyfusards ou à défendre au contraire la culpabilité du capitaine. Certes, la duchesse de Guermantes

1. Cf. E. Wada, « L'Affaire Dreyfus dans le salon de Madame de Villeparisis », dans *Proust face à l'héritage du XIX^e siècle. Tradition et métaphore*, N. Mauriac Dyer, K. Yoshikawa, P. -E. Robert éd., Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, 2012, pp. 74-84.

2. Cf. M. Proust, *Le Côté de Guermantes I*, Paris, Éd. Gallimard, "Folio", 1988, p. 226.

apparaît « naturellement » antidreyfusarde mais son neveu Saint-Loup, ami du Narrateur, compte, on l'a dit, parmi les plus ardents dreyfusards. À ses camarades officiers qui s'étonnent de son dreyfusisme, Proust fait répondre par le Narrateur : « C'est, dis-je, [...] que l'influence du milieu n'a pas l'importance qu'on croit... »¹. L'Affaire elle-même qui, dans *Jean Santeuil*, était décrite comme un déni de justice traçant une frontière tranchée entre les bons et les méchants, devient soudainement difficilement déchiffrable pour les contemporains.

Ce que nous comprenons du dialogue entre Bloch et Monsieur de Norpois c'est que ce dernier lui-même n'a pas une vision claire de l'Affaire, alors qu'il bénéficie des informations que lui fournit sa fréquentation des hautes sphères politiques. Non que Proust ait jamais mis en cause l'innocence de Dreyfus ni renié quoi que ce soit de son engagement de jeunesse. Mais les formes politiques et publiques de l'engagement n'apparaissent plus aussi déterminantes au peintre de l'intériorité qu'il est devenu. Détachée de l'événement historique, l'affaire Dreyfus devient l'un des jalons à l'aune desquels se façonne une vie et perd ainsi son caractère univoque. Proust le laisse entendre dans la lettre qu'il adresse à M^{me} Straus, au moment de la réhabilitation du capitaine Dreyfus. « Pour aucun de nous ne va sonner une heure où nos chagrins seront changés en ivresse, nos déceptions en réalisations inespérées, et nos tortures en triomphes délicieux. Je serai de plus en plus malade, les êtres que j'ai perdus me manqueront de plus en plus, tout ce que j'avais pu rêver de ma vie me sera de plus en plus inaccessible. Mais pour Dreyfus et pour Picquart il n'en est pas ainsi. »

1. Cf. M. Proust, *Le Côté de Guermantes I*, op. cit., p. 111.

Et il poursuit : « La vie a été pour eux “providentielle” à la façon des contes de fées et des romans feuilletons. C’est que nos tristesses reposaient sur des vérités, des vérités physiologiques, des vérités humaines et sentimentales. Pour eux les peines reposaient sur des erreurs ? Bienheureux ceux qui sont victimes d’erreurs judiciaires. »¹

Il ne suffit pas d’être juif pour être dreyfusard, pas plus que le fait d’être noble ne vous range dans le camp des antidreyfusards. L’Affaire fait plus que bousculer les frontières sociales, elle annonce leur renversement en montrant que celles-ci appartiennent à une réalité qui n’est pas seule à régir le monde. Anti-dreyfusards par atavisme et par convenance, le prince et la princesse de Guermantes se révéleront l’un à l’autre des dreyfusards de la première heure. Ce qui importe c’est la forme de sensibilité que fait apparaître l’Affaire ou qu’elle favorise. Si les différences existent, elles ne se traduisent pas en termes sociaux, mais selon une distribution des sensibilités dont le romancier cherche à percer l’énigme en même temps qu’il la construit.

Proust, un nouveau marrane ?

Le sentiment d’opacité qui gagne l’événement historique se renforce dès lors qu’on aborde la question du rôle que joue le judaïsme dans la *Recherche*. Du héros proustien, Jean-Yves Tadié dit qu’il est « à la fois ce qu’il est et ce qu’il cache ». L’art du romancier consiste dès lors « à soulever les masques »². Le vocabulaire du masque, du secret et de la révélation revient d’ailleurs fréquem-

1. Cf. M. Proust, *Correspondance*, Éd. Plon, t. VI, 1980, Lettre à Mme Straus du 21 juillet 1906, p. 199.

2. Cf. J.-Y. Tadié, *Proust et le roman. Essai sur les formes techniques du roman dans À la Recherche du Temps Perdu*, Paris, Éd. Gallimard, “Tel”, 2003, p. 107.

ment sous la plume de ce grand lecteur de Proust. Il n'est en effet aucun des personnages de la *Recherche*, même le plus caricatural, dont le caractère puisse être résumé en un trait. Même Françoise, figure peut-être la plus nettement authentifiée de la *Recherche*, apparaît au Narrateur comme une énigme : « Et ainsi ce fut elle qui la première me donna l'idée qu'une personne n'est pas, comme j'avais cru, claire et immobile devant nous avec ses qualités, ses défauts, ses projets, ses intentions à notre égard [...] mais est une ombre où nous ne pouvons jamais pénétrer, pour laquelle il n'existe pas de connaissance directe, au sujet de quoi nous nous faisons des croyances nombreuses à l'aide de paroles et même d'actions, lesquelles les unes et les autres ne nous donnent que des renseignements insuffisants et d'ailleurs contradictoires, une ombre où nous pouvons tour à tour imaginer avec autant de vraisemblance que brillent la haine et l'amour. »¹ Cette construction du personnage sur laquelle la *Recherche* déroule ses variations à l'infini est là pour nous indiquer le propos du roman : l'enquête du Narrateur sur son moi intérieur, la manière dont l'identité reflète les états successifs de nos émotions². Et s'il revient au Narrateur de percer au grand jour « l'hypocrisie, le mensonge, les vices dissimulés »³, celui-ci n'acquiert de certitude sur son propre moi que lorsque s'accomplit dans le *Temps retrouvé*, la synthèse des événements de sa vie, le rendant ainsi maître, mais pour un moment, lui aussi éphémère, du *Temps*. L'identité est avec le *Temps* le sujet de la *Recherche*.

1. Cf. M. Proust, *Le Côté de Guermantes I*, op. cit., p. 61.

2. Cf. J.-Y. Tadié, op. cit., p. 76.

3. *Ibid.*, p. 107.

Swann, le premier

Il n'est donc pas indifférent que cette réflexion sur l'identité introduite dès le premier volume le soit à propos d'un juif, Charles Swann, dont le Narrateur souligne la dualité. Le Swann de Combray est aussi l'ami du prince de Galles et le modèle que se choisit le Narrateur pour sa propre construction. De ces trois identités, aucune ne permet d'appréhender le personnage dans sa totalité, à la manière des éclats d'un miroir dont l'assemblage ne donnerait qu'une image tronquée. « Pendant bien des années, où pourtant, surtout avant son mariage, M. Swann, le fils, vint souvent les voir à Combray, ma grand-tante et mes grands-parents, ne soupçonnèrent pas qu'il ne vivait plus du tout dans la société qu'avait fréquentée sa famille et que sous l'espèce d'incognito que lui faisait chez nous le nom de Swann, ils hébergeaient [...] un des membres les plus élégants du Jockey Club, ami préféré du comte de Paris et du Prince de Galles, un des hommes les plus choyés de la haute société du faubourg Saint-Germain. »¹ Ce passage, l'un des plus connus du roman, doit être lu à la lumière du développement qui suit et annonce la problématique de la *Recherche* : la porosité des milieux sociaux et le fait qu'ils se définissent moins en fonction des lois héréditaires ou de la profession mais par la manière dont chacun s'y sent chez lui.

Car plus que l'ascension sociale, le Narrateur met en avant le talent particulier de Swann à s'adapter à chacun de ses interlocuteurs, de sorte qu'il ne se révèle jamais entièrement. Le thème du masque est immédiatement

1. Cf. M. Proust, *Du côté de chez Swann, Oeuvres complètes*, t. I, Paris, Éd. Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1987, p. 15.

rejoint ici par celui du secret: « Mais si l'on avait dit à ma grand-tante que ce Swann qui, en tant que fils de Swann était parfaitement “qualifié” pour être reçu par toute la “belle bourgeoisie” [...] avait comme en cachette, une vie toute différente, cela eût paru aussi extraordinaire à ma tante qu'aurait pu l'être pour une dame plus lettrée la pensée d'être personnellement liée avec Aristée, dont elle aurait compris qu'il allait, après avoir causé avec elle, plonger au sein des royaumes de Thétis, dans un empire soustrait aux yeux des mortels. »¹ Ce secret est autant le fait de Swann lui-même que du regard que lui portent les habitants de Combray. Ainsi « notre personnalité sociale est une création de la pensée des autres » et l'acte qui consiste à connaître quelqu'un « un acte intellectuel »². À cette première construction s'en superpose immédiatement une seconde, révélant l'architecture diatonique de la *Recherche* mais également la manière dont les destins dépendent moins de causes extérieures que des impressions exercées sur des caractères. La visite de Swann qui prive le Narrateur de la présence de sa mère au coucher, le condamnant à souffrir d'une sensibilité malade et toujours contrariée, est au départ de la remémoration du temps et de l'évocation de la mémoire.

Judaïsme et inversion

Juif, dreyfusard, opérant un retour vers ses origines à mesure qu'il sent la mort approcher, Swann ne résume qu'en partie l'indétermination qui affecte les principaux personnages. Une autre forme existe dans la *Recherche*

1. *Ibid.*, p. 17.

2. *Ibid.*, p. 19.

qui désigne comme marginaux ceux dont l'identité recèle un lourd secret. Le parallèle établi par Proust dans la première partie de *Sodome et Gomorrhe* entre les invertis et les dreyfusards n'a d'autre objet que de mettre en scène l'existence de ce secret et la manière dont il affecte l'identité de ceux qui s'inscrivent dans l'une ou l'autre de ces catégories. S'il existe une forme de religiosité cachée dans la *Recherche*, c'est ici qu'il faut la chercher : dans les motifs secrets et intimes qui créent une dissonance propre à chacun des personnages, les place en porte-à-faux vis-à-vis de l'opinion commune et en font les héros de cette épopée du moi intérieur. Proust s'attache à faire sentir ce que nous révèle d'un être des détails infimes, des attachements secrets, qu'il soit inverti ou dreyfusard, mais aussi ce qui nous est dit de la société qui l'entoure.

Or ce jeu d'aller-et-retours, qui désigne les métamorphoses d'une personne et non son évolution, selon qu'elle est seule ou en société, rappelle une des traditions du judaïsme, celles des marranes, juifs convertis par force dans l'Espagne et le Portugal du ^{xv}^e siècle et qui conservaient en secret leur attachement aux pratiques juives. Si le mot n'est jamais employé par Proust, les procédés qui y renvoient, traçant un triangle entre l'Affaire Dreyfus, le judaïsme et l'inversion, font du marranisme l'un des schémas de lecture possibles de la *Recherche*, le chemin par lequel on accède à la vérité d'un personnage au point que certains exégètes ont placé son œuvre sous ce signe. On trouve distribuée entre les différentes figures juives de la *Recherche* toute la gamme des positions marranes, du « judaïsant » qui continue de pratiquer son judaïsme, aux vrais chrétiens qui l'ont tout à fait renié, en passant par ceux qui adoptent le christianisme par intérêt social tout

en demeurant attachés au judaïsme, voire même ceux qui se proclament chrétiens à l'extérieur tout en conservant à l'intérieur quelques rites juifs. D'autres enfin mêlent les deux religions à moins qu'ils ne deviennent indifférents aux deux. Une chose néanmoins leur est commune : les distorsions et le malaise identitaire qui les affectent¹.

Si Proust est souvent revenu sur ses origines juives comme dans la célèbre lettre à Robert de Montesquiou du 19 mai 1896, il n'a pas pour autant renié le catholicisme dans lequel il a été baptisé². On sait néanmoins que l'influence maternelle fut prépondérante. S'il y a tension chez lui au point d'affecter son moi profond, celle-ci traduit sans doute moins une confrontation entre les deux religions – bien qu'il se dise agnostique, Proust possède une très bonne connaissance des deux rites – que le sentiment de trahir doublement sa mère. Le marranisme renverrait ainsi davantage à l'homosexualité qu'au judaïsme. Associé à la maladie dont il souffre, l'asthme, et dont il mourra, et à la nervosité qui l'accompagne, l'homosexualité est vécue comme une double faute par rapport à la mère : d'une part dans l'écart qu'elle produit par rapport à la société, d'autre part dans la mise en danger de la vie de l'enfant et l'interruption de la lignée qui en découle. On voit qu'ici les motifs s'entremêlent, l'homosexualité se confondant dans l'écriture avec le judaïsme pour désigner la race maudite, à une époque où Oscar Wilde est condamné à la prison. Robert de Saint-Loup n'est pas seulement ce jeune noble qui, aux yeux des dreyfusards, s'encanaille en prenant le

1. Cf. Y. Yovel, *L'Aventure marrane. Judaïsme et modernité*. Paris, Éd. du Seuil, 2011, p. 117.

2. « Si je suis catholique comme mon père et mon frère, par contre, ma mère est juive ». Cf. M. Proust, *Correspondance*, Paris, Éd. Plon, t. II, 1978, p. 66.

parti de Dreyfus¹. Il est aussi celui qui finit par révéler son homosexualité au Narrateur après l'avoir longtemps dissimulée. Commentant la rencontre de Jupien et du baron de Charlus dans le célèbre passage où il perçoit la véritable nature – féminine – de ce dernier, Proust insiste sur l'ostracisme dont souffrent les homosexuels et trace un parallèle avec celui que connurent les juifs après l'Affaire Dreyfus :

Il appartenait à la race de ces êtres moins contradictoires qu'ils n'en ont l'air, dont l'idéal est viril, justement parce que leur tempérament est féminin, et qui sont dans la vie pareils, en apparence seulement, aux autres hommes; [...] Race sur qui pèse une malédiction et qui doit vivre dans le mensonge et le parjure, puisqu'elle sait tenu pour punissable et honteux, pour inavouable, son désir, ce qui fait pour toute créature la plus grande douceur de vivre; qui doit renier son Dieu puisque, même chrétiens, quand à la barre du tribunal ils comparaissent comme accusés, il leur faut, devant le Christ et en son nom, se défendre comme d'une calomnie de ce qui est leur vie même, fils sans mère, à laquelle ils sont obligés de mentir même à l'heure de lui fermer les yeux; amis sans amitiés, malgré toutes celles que leur charme fréquemment reconnu inspire et que leur cœur souvent bon ressentirait, mais peut-on appeler amitiés ces relations qui ne végètent qu'à la faveur d'un mensonge et d'où le premier élan de confiance et de sincérité qu'ils seraient tentés d'avoir les ferait rejeter avec dégoût, à moins qu'ils n'aient à faire à un esprit impartial, voire sympathique, mais qui alors, égaré à leur endroit par une psychologie de convention, fera découler du vice confessé l'affection même qui lui est la plus étrangère, de même que certains juges supposent et excusent plus facilement l'assassinat chez les invertis et la trahison chez les Juifs pour des raisons tirées du péché originel et de la fatalité de la race?²

Tout est dit, ici, des religiosités cachées chez Proust, qui entrelace le thème de l'inversion et l'appartenance

1. Cf. M. Proust, *Le Côté de Guermantes*, II, op. cit., p. 414.

2. Cf. M. Proust, *Sodome et Gomorrhe*, Paris, Éd. Gallimard, "Folio", 1989, pp. 16-17.

au judaïsme et renvoie au marranisme à la fois dans la nécessité du mensonge et l'obligation de se cacher, même des siens, mais également à travers l'évocation du tribunal, lequel rappelle à la fois celui devant lequel les nouveaux convertis devaient répondre de la sincérité de leurs sentiments, que ceux qui condamnèrent Dreyfus au motif que sa qualité de juif le désignait naturellement comme traître. Le fait que le Narrateur soit amoureux des femmes ne trompe personne, même si cela a son importance dans le jeu des identités évanescences auquel joue Proust et qui parfois lui échappe. Le personnage de Bloch, dont Jean-Yves Tadié fait le porte-parole de Proust dans le salon de M^{me} de Villeparisis¹, et chez lequel l'expression d'une humeur est la traduction de son contraire, renvoie de la même façon à une conduite marrane. Si on peut rapprocher la *Recherche* d'une réflexion sur le marranisme, c'est moins par le thème du secret qui fut levé immédiatement après la mort de ses parents, que dans cette mise en question de l'identité ou plutôt sur le jeu dont est l'objet l'écart qui s'installe entre différentes identités.

Proust n'est d'ailleurs pas le seul à l'époque à s'intéresser au marranisme. Le thème se répand dans une frange de la bourgeoisie intellectuelle juive à laquelle il appartient, et bénéficie des travaux menés par les savants de la science du judaïsme dans la mesure où il permet sous couvert de travaux scientifiques de mettre en cause l'Église et de faire un parallèle entre les persécutions dont furent victimes les juifs au xv^e siècle et celles qu'ils eurent à subir à partir des années 1880. Salomon Reinach publie en 1902 à compte d'auteur sa traduction de *l'Histoire de l'Inquisition* écrite

1. Cf. J.-Y. Tadié, *Proust*, Paris, Éd. Gallimard, « Biographies », 1996, p. 370, note 3.

par l'historien américain Henri Charles Lea tandis que la *Revue des Études Juives*, fondée en 1880 par ceux qui se retrouveront quinze ans plus tard sous la bannière dreyfusarde, à l'image du grand rabbin de France Zadoc Kahn, publie de nombreuses études sur les accusations de meurtre rituel et les attaques qui visèrent les juifs dans la France et l'Europe médiévale. S'il partage avec les savants le sentiment qu'il y a dans l'histoire du marranisme un drame propre à la condition juive et que ressuscite l'Affaire Dreyfus, c'est encore une fois en écrivain que Proust s'empare de ce thème. Le parallèle entre juifs et invertis suggéré dans *Sodome et Gomorrhe* et la construction du personnage d'Albertine dans le Cahier 46, dont la rédaction en 1915 marque le moment où *Sodome et Gomorrhe* se particularise non seulement comme un volume mais comme une partie identifiable dans l'œuvre, décrivent les mondes clos que forment ceux de l'homosexualité masculine et féminine comme le lieu où les relations entre hommes tout comme celles entre femmes permettent d'accéder à la vérité des êtres¹.

Pourtant l'indétermination est ici poussée à l'extrême. Que signifie « en être », cette expression qui trouble au plus haut point le baron de Charlus et laisse supposer dans la lettre que l'actrice Léa adresse à Morel un monde de secrets qui échappe au baron lui-même ? On pourrait y voir le signe d'une appartenance. Or, « en être » dit deux fois son contraire. D'une part l'expression renvoie à l'exclusion sociale dont souffrent précisément ceux qui « en sont ». D'autre part les invertis qu'elle désigne ne peuvent s'y rejoindre, parce qu'ils se partagent entre Sodome et Gomorrhe, mais aussi parce que le monde de Sodome est,

1. Cf. J. André, « De Baudelaire à Vigny : la constitution de Sodome et Gomorrhe II d'après la cahier 46 », *Proust face à l'héritage du XIX^e siècle*, op. cit., pp. 39-50, p. 49.

à la différence de Gomorrhe, un lieu d'où toute fraternité est absente. Ainsi le Narrateur est-il doublement exclu – à la différence de Proust –, étranger à Sodome et soupçonnant Albertine d'appartenir à Gomorrhe, réduit à imaginer la sororité qu'elle y a partagée. En ce sens le marranisme mérite bien le qualificatif d'« aventure » que lui adjoint le philosophe Yirmiyahu Yovel, aventure historique chez ce dernier, aventure de l'âme chez Proust, qui traverse non seulement les différents états du Temps et de la mémoire mais désigne cette odyssée qu'est notre vie dans un monde, d'où aucun danger n'est exclu, pas même celui de nous perdre nous-mêmes.

Si Proust s'inspire du modèle marrane dans sa description de l'homosexualité, s'il redouble ce modèle dans la distance qu'il crée entre le Narrateur et lui-même, introduisant une forme de culpabilité, il s'en inspire également à un troisième niveau. Le point de vue auquel il se place est celui de l'écart que travaille la condition de marrane et dans lequel Yirmiyahu Yovel situe le lieu d'où émerge la figure de l'individu moderne. Cet écart qui vaut, si l'on se place dans la perspective des juifs ou des homosexuels, est également pensé par Proust du point de vue de la société dans laquelle ceux-ci aspirent à se fondre. De la même façon que la société espagnole dans son zèle missionnaire conduisant à la conversion du plus grand nombre se trouva dans l'obligation d'inventer le mythe de la pureté du sang établi par les lois successives en 1449, 1467 et 1550 pour distinguer les vrais chrétiens des nouveaux *conversos*, les salons doivent en permanence définir de nouveaux critères de distinction et si M^{me} Verdurin prend la place et le titre de duchesse de Guermantes, son salon n'en répond pas moins à des règles aussi strictes qu'exclusives.

L'impossibilité de l'environnement chrétien à assimiler l'Autre juif ou à le rejeter tout à fait joue pour chaque personnage de la *Recherche*, juif, dreyfusard, homosexuel ou les trois à la fois et tenant pourtant son rang social. L'ambivalence est ici à son comble. Si la position de Proust peut être rapprochée d'une réflexion moderne sur le phénomène marrane, c'est donc aussi dans la mesure où il tient compte de l'ambivalence existant des deux côtés de la frontière établie et de la manière dont la société majoritaire se redéfinit en fonction de ceux qu'elle maintient en ses marges. Elle interdit de lire dans la *Recherche* un quelconque manichéisme. Les principaux protagonistes sont doublement étrangers, « Autres de surcroît [...] cet Autre de l'Autre traditionnel » sans pour autant se trouver « ramener au moi de la société »¹. Nul étonnement à voir alors chez les personnages de la *Recherche* comme chez les marranes historiques la multiplication des identités décrédibiliser les formes de reconnaissance sociale et la conscience intérieure se substituer aux codes mondains. L'espoir propre aux *conversos* s'incarne en une tristesse spécifique aux marranes pour prendre plus tard la forme de la désillusion proustienne.

Un marranisme littéraire

« La phrase où Proust distingue de l'imagination romanesque la puissance d'un fait réel a l'air, et sans doute exactement le statut, d'un pastiche de la langue de bois, brute et politique, qu'il lisait dans les journaux. Qu'y a-t-il chez lui qui ne s'appuie pas sur la reproduction des façons de parler ? »² Cette remarque du philologue Jean Bollack qui

1. Cf. Y. Yovel, *op. cit.*, p. 147.

2. Cf. J. Bollack, *Au jour le jour*, «X 230», Paris, Éd. des PUF, 2013, p. 47.

ancre Proust dans son projet esthétique est là pour nous rappeler que tout dans la *Recherche* doit être lu à l'aune de la littérature, l'interrogation sur le moi intérieur qui croise le judaïsme plus encore que le reste. Le *Contre Sainte-Beuve* nous mettait déjà en garde : « Le défaut de Jacques Blanche critique, comme de Sainte-Beuve, c'est d'expliquer le Fantin ou le Manet véritables, celui que l'on ne trouve que dans leur œuvre, à l'aide de l'homme périssable, pareil à ses contemporains, pétri de défauts auquel une âme originale était enchaînée, et contre lequel elle protestait. »¹ S'il y a un marranisme chez Proust, ce n'est pas au sens premier du terme. Proust n'est pas un juif qui se cache, pas plus qu'il ne cherche à s'identifier à une quelconque dimension juive. S'il est question de marranisme, c'est en réalité d'un marranisme littéraire qu'il s'agit. La « religiosité cachée » dans l'œuvre de Proust se révèle à qui s'intéresse au projet littéraire de la *Recherche*. L'objet est moins le roman que le récit d'une vocation, moins la description d'une société que la naissance de l'écriture.

La disparition de l'intrigue

Dans un récent article Pierre Bergounioux rend compte d'une double inversion dont la *Recherche* est à son avis le lieu : « À la recherche du temps perdu s'apparente, et jusque dans son ampleur océanique, au tableau de la vie de cour que nous a laissé le "petit duc au style bouillant et dur". Mais l'objet a changé de signe. Le monde que décrit Proust sonne creux. Ce sont des vies pour rien qu'on mène dans les salons ou les allées ratissées du bois de Boulogne. Les créateurs exceptés, la société proustienne se sera

1. Cf. M. Proust, *Contre Sainte-Beuve*, op. cit., p. 577.

bornée à passer, à vieillir, à mourir et l'auteur est conscient de ce néant. [...] C'est pourquoi l'intérêt de son œuvre a migré du côté du sujet, des catégories conditionnelles *a priori* de toute expérience possible, de la donation de sens, du principe même de réalité, dont Einstein a établi la relativité. Le moment est historique, sans précédent. »¹ Cette mise en cause de la réalité, cette extinction de l'intrigue que nous trouvons dans la *Recherche* est également soulignée par le philosophe Marc de Launay qui montre comment Proust inaugure un nouveau moment dans l'histoire de la relation entre le récit romanesque et la philosophie². On en trouve le dessein corroboré par Proust lui-même : « [...] même si je n'avais pas le loisir de préparer, chose déjà bien plus importante, les cent masques qu'il convient d'attacher à un même visage, ne fût-ce que selon les yeux qui le voient et le sens où ils en lisent leurs traits [...], même enfin si je n'entreprenais pas, ce dont ma liaison avec Albertine suffisait pourtant à me montrer que sans cela tout est factice et mensonger, de représenter certaines personnes non pas au-dehors mais au-dedans de nous où leurs moindres actes peuvent amener des troubles mortels, et de faire varier aussi la lumière du ciel moral [...], si je ne pouvais apporter ces changements et bien d'autres (dont la nécessité, si on veut peindre le réel, a pu apparaître au cours du récit) dans la transcription d'un univers qui était à redessiner tout entier, du moins ne manquerais-je pas d'y décrire l'homme comme ayant la longueur non de son corps mais de ses années, comme devant, tâche de plus en

1. Cf. P. Bergougnioux, « Et maintenant ? », *D'après Proust*, sous la direction de Ph. Forest et St. Audeguy, *La NRF*, n° 603-604, mars 2013, pp. 28-39, pp. 34-35.

2. Lors d'un séminaire tenu à l'ENS au cours de l'année 2012-2013.

plus énorme et qui finit par le vaincre, les traîner avec lui quand il se déplace »¹.

Le marranisme littéraire : la vocation du Narrateur

Comme le dit Jean-Yves Tadié, si la *Recherche* gomme toute intrigue au sens événementiel du terme, c'est pour en faire apparaître une plus essentielle : celle de la vocation, lui conférant un sens religieux dans la mesure où elle éclaire les différents épisodes d'une lumière complètement nouvelle². *La Recherche* n'est pas un roman psychologique. De la même façon que s'effacent les faits historiques, les événements quotidiens ne sont pas décrits pour eux-mêmes, mais sont vus à travers la lecture qu'en font les principaux protagonistes. Or le processus d'apparition de l'art, celui qui conduit le Narrateur à la réalisation de sa destinée n'est ni direct, ni explicite : il est en partie caché et passe par la médiation de Ruskin. Ce que Proust trouve dans la lecture de Ruskin est à la fois la juste distance de l'esthète mais également le façonnement de l'écriture. L'artiste se situe selon Proust comme chez Ruskin du côté de celui qui, en même temps qu'il accepte une certaine solitude, repoétise le monde en se rendant davantage sensible à la Nature qu'aux hommes³. Ainsi peut-il trouver le chemin de l'inspiration. Les études sur Ruskin sont là pour nous montrer que si la société et les salons peuplent la *Recherche*, l'œuvre ne saurait être élaborée à partir de leur contemplation, et encore moins de leur fréquentation.

1. Cf. M. Proust, *Le Temps retrouvé*, Paris, Éd. Gallimard, "Folio", 1990, p. 351.

2. Cf. J.-Y. Tadié, *op. cit.*, p. 331.

3. Cf. M. Proust, « Charlotte Broicher, John Ruskin und seine Werke. Puritaner, Künstler, Kritiker; John Ruskin, Moderne Maler » dans *Essais et articles*, *op. cit.*, pp. 478-481.

Ainsi donc, à la manière de ce que l'on pourrait appeler un « marranisme littéraire », le génie créateur de Proust ne s'exerce pas dans le sujet qu'il prétend se donner. Ce qui fascine Proust dans l'œuvre de Ruskin est sa capacité « à voir distinctement là où les autres ne voient qu'indistinctement »¹, comme il le dit dans le portrait qu'il dresse de Robert de Montesquiou. Ce qui séduit Proust dans sa capacité à nommer précisément une espèce de fleur ou à décrire de façon exhaustive des merveilles vénitiennes, ce qui le fascine n'est pas l'acuité scientifique mais la capacité à individualiser toute chose, à marquer sa spécificité, à ne jamais permettre qu'on confonde une pierre et une autre car aucune n'est absolument pareille. Il est donc une fois de plus question d'identité, mais d'une identité esthétique cette fois.

Dans cette approche de la littérature, Venise, première ville à avoir instauré un ghetto, joue ici le rôle de guide. Celui qui veut apprendre à connaître les beautés de la ville doit donc renoncer dans un premier temps à la facilité qui consiste à s'abandonner à ses émotions premières. Proust en énonce la loi qui vaut également pour l'écriture : « Il en est de la beauté comme du bonheur [...], et elle s'évanouit, comme lui, en un ennui morne si on la poursuit uniquement. »²

* * * * *

On voit se dégager ici le mécanisme qui domine la *Recherche*, celui qui, de la même manière que la mémoire

1. Cf. M. Proust, « Un professeur de beauté », *ibid.*, pp. 506-520, p. 514.

2. Cf. M. Proust, « John Ruskin, Les Pierres de Venise », *ibid.*, pp. 520-523, p. 521.

involontaire, révèle la beauté de l'art alors qu'on ne s'y attend pas. « Pèlerins passionnés des pierres qui furent d'abord des pensées et qui le redeviennent pour nous, quelles admirables prédications au bord des eaux nous écoutons le Maître nous dire ! Au couleurs des ciels de Venise, des mosaïques de Saint-Marc, s'ajouteront les couleurs nouvelles, plus prestigieuses encore parce que ce sont les nuances mêmes d'une imagination merveilleuse, les couleurs de Ruskin, que sa prose, comme une nef enchantée, porte à travers le monde ! »¹ Le marranisme littéraire définit ainsi la relation par laquelle la réalité s'embellit de la littérature et la littérature opère une métamorphose qui en fait un acte créateur, non pas dans un rapport direct mais dans une relation où le décalage, l'écart permet la révélation.

Ruskin nous met ainsi sur la voie. On ne doit chercher à lire dans la *Recherche* le portrait de l'aristocratie de la fin du XIX^e siècle pas plus que le judaïsme décrit par Proust ne renvoie à la réalité d'une bourgeoisie désireuse d'investir les salons. Certes, l'image du kaléidoscope social qui fait basculer les juifs des sommets de la société à ses rangs les plus bas semble faire référence au temps historique. Mais c'est aussitôt pour le délaisser. C'est le temps vécu de l'intérieur qui intéresse Proust, celui qui opère des distorsions et singularise l'expérience de chacun. Ainsi n'est-ce pas son expérience que l'écrivain cherche à imposer. Comme les marranes, il sait que celle-ci est unique et qu'elle ne saurait se communiquer. Comme Ruskin, en bon artisan, il nous prend par la main pour nous apprendre à regarder et à trouver dans ce monde la beauté qui est la nôtre.

1. *Ibid.*, p. 522.

La rêverie marrane de Jacques Derrida

Martine Leibovici

Dire « je suis juif », [...] c'est bien difficile et vertigineux. On ne peut tenter de le penser qu'après l'avoir dit, donc d'une certaine manière sans savoir encore ce que l'on fait là, le faire venant avant le savoir et lui restant ici, plus que jamais, hétérogène¹

Les photos tirées du film *Les derniers marranes*² que Frédéric Brenner montra à Jacques Derrida pour qu'il les commente, arrivèrent au bon moment dans sa vie: « J'ai de plus en plus souvent, déclara-t-il, ces dernières années, joué, mais sérieusement, à me présenter comme un marrane... »³ « Je suis une sorte de marrane de la culture catholique française », annonça-t-il pour la première fois dans *Circonfession*⁴. Du *Monolinguisme de l'autre* à *Abraham, l'autre*, en passant par *La contre-allée* ou *Tourner les mots*,

1. J. Derrida, « Abraham, l'autre », dans *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, dir. J. Cohen et R. Zagury-Orly, Paris, Galilée, 2003, p. 36. Les italiques sont dans le texte.

2. Ce film a été réalisé en 1990 par Frédéric Brenner et Stan Neumann, à Belmonte, petit village du Nord-Est du Portugal où une centaine de personnes continuait de pratiquer les rites marranes. Les photos se trouvent dans l'ouvrage en deux volumes de Frédéric Brenner: *Diaspora: Terres natales de l'exil*, Paris, Éd. de la Martinière, 2003.

3. J. Derrida, dans *Diaspora: Terres natales de l'exil. Voix*, *ibid.*, p. 65.

4. J. Derrida, « Circonfession », dans G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, 1991, p. 160.

on rencontre de nombreuses occurrences de ce genre de formulation dans ses textes. À chaque fois « marrane » vient qualifier un « je » au sein de séquences à teneur auto-biographique, d'écriture de sa propre vie. Ce qualificatif n'est d'ailleurs pas le seul, il y aurait aussi : je suis « le seul franco-maghrébin »¹ ou « je suis le dernier des juifs »². Dans ces invraisemblables énoncés, il ne s'agit pas du « je » universel du philosophe mais du « je » de celui qui signe Jacques Derrida, tout en s'attribuant un qualificatif que d'autres pourraient assumer en même temps que lui (*marrane, franco-maghrébin, juif*). Il faut préciser cependant d'emblée que chez un philosophe tel que lui, ce genre de déclaration n'est pas une affirmation d'identité qui conférerait au Je les caractéristiques stables d'un groupe éventuellement nommé « marrane ». Ici, la qualification de « marrane » est restreinte aussitôt qu'énoncée (« une sorte de marrane »), toute avancée vers une certitude ou une affirmation s'accompagne de réserves instillant le doute. Le fait même de n'appliquer qu'à un seul « je » les qualificatifs *franco-maghrébin* ou *juif*, rend la formulation de Derrida d'emblée bizarre, car elle ne peut que conduire le lecteur à se récrier : il n'est quand même pas le seul franco-maghrébin et il y a encore – Dieu merci – de nombreux juifs après lui !

Une telle déstabilisation des identités s'inscrit, d'après Régine Robin, dans une « crise générale de l'assimilationnisme et (un) déclin de l'universalisme », renforcés par les innombrables « identités à trait d'union » caractéristiques

1. J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996, p. 29. Les italiques sont dans le texte.

2. J. Derrida, « Un témoignage donné », dans *Questions au judaïsme. Entretiens avec Elizabeth Weber*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 79. « Le dernier des juifs, que suis-je », « Circonfession », *op. cit.*, p. 145.

de la réalité contemporaine des sociétés multiculturelles. Dans ce contexte certains en viennent à prétendre que les individus pourraient se choisir des identités autoproduites comme s'ils vivaient « dans une synthèse ou un syncrétisme précaire, sans aucune assignation »¹. La constellation où nous entraîne Derrida lorsqu'il se qualifie de marrane n'est pas de cet ordre et elle est, précise Régine Robin, bien plus énigmatique. « Je suis une sorte de marrane » est une formulation qui concentre les paradoxes. Parmi eux, le fait qu'il s'agit d'un simulacre, d'un jeu, d'une rêverie, voire d'une fiction, tout en engageant quelque chose de sérieux : le mot « marrane » ne raconte pas n'importe quelle histoire, mais, dans le cas de Derrida, celle des juifs ayant trouvé asile en terre arabe d'Afrique du Nord, après avoir pratiqué leur judaïsme en secret sur les terres d'Espagne ou du Portugal. Ce qualificatif a quelque affinité avec celui qui se l'attribue, lequel n'est pas vis-à-vis de lui comme le serait un comédien pouvant endosser n'importe quel rôle. La figure du marrane autour de laquelle Derrida brode lui permet d'explorer, dans le style si particulier de sa philosophie, un champ inépuisable d'ambiguïtés, elle est prise dans un nœud complexes de réseaux de pensée, tout en procédant d'un geste de reconnaissance d'« une obscure et incertaine expérience de l'héritage », de quelque chose qui a laissé sa trace en lui et que l'on appelle « judaïsme »².

Plus qu'une identité, le marrane ferait office, pour Derrida, de figure « *d'identification* »³, l'une des façons

1. R. Robin, « Le monolinguisme de l'autre ou de l'un: les écrits autobiographiques de Jacques Derrida », dans Jean-François Chianteretto, *Écriture de soi et narcissisme*, ERES/Actualités de la psychanalyse, 2002, pp. 43-44.

2. « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 40.

3. *Le monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 53. Les italiques sont dans le texte.

qu'il aurait trouvée de surmonter quelques-uns des embarras suscités en lui par la question du sens à donner au qualificatif « juif », lorsque, « répondant à l'appellation », il tient à se « présenter » comme tel. Signer et contresigner « un énoncé du type : "Moi, je suis juif" », c'est faire quelque chose « sans savoir encore ce que l'on fait là »¹. Une fois prononcée, cette expression demande encore à être pensée, c'est-à-dire déconstruite, sans que la déconstruction vienne annuler l'acte même de la déclaration : elle ne conduira jamais Derrida à y renoncer. Parler d'identification plus que d'identité permet d'insister sur un mouvement : s'identifier c'est toujours s'identifier à un autre que soi. Ce à quoi le sujet s'identifie n'est cependant pas comme un modèle figé auquel se conformer afin de perpétuer une tradition de comportements ou de rôles au sein d'une communauté donnée. Pour reprendre une formulation d'Hannah Arendt, on peut dire qu'ici le fil de la tradition a été rompu. Aussi l'identification marrane a-t-elle quelque chose de délibéré, elle relève d'une espèce de décision tout en se dessinant à partir d'inscriptions, de traces laissées en soi, dont le sujet reconnaît l'insistance. Mais si la figure du marrane est une figure d'identification pour quelqu'un, elle est aussi une figure au sens d'une forme de discours, c'est-à-dire d'une forme de pensée qui la fait dériver vers une universalité : « La figure du marrane, du crypto-judaïque » peut devenir figure du « crypto-X en général »².

1. « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 36, 38.

2. J. Derrida, *Apories. Mourir - s'attendre « aux limites de la vérité »*, Paris, Galilée, 1996, p. 135.

Déconstruire l'identité à soi: l'intenable, bien que nécessaire, « moi, je suis juif »

Être franco-maghrébin, l'être "comme moi", ce n'est pas, pas surtout, surtout pas, un surcroît ou une richesse d'identités, d'attributs ou de noms. Cela trahirait, plutôt, d'abord, un trouble de l'identité.¹

Lorsque Derrida utilise en 1996 l'expression *trouble de l'identité* pour prévenir l'interprétation identitaire que l'on serait tenté de donner à une affirmation comme « être franco-maghrébin », il ne fait que poursuivre la ligne réflexive qui est la sienne depuis ses premières publications à propos de la notion même d'identité. Être identique à soi, ce serait être tel que, faisant retour sur soi, l'on se saisirait comme étant le même. Il ne s'agirait pas d'un raisonnement, mais d'une « auto-affection », d'une présence à soi, d'une saisie directe de soi par soi. Mais, remarque Derrida, le mot identité n'a de sens que comme identité à. Dès lors parler de rapport à soi, c'est d'emblée produire « le même comme rapport à soi dans la différence d'avec soi », le même ne pouvant se dire qu'à la condition de cette distance, aussi minime et inaperçue soit-elle. Ou encore: « La présence du présent est pensée à partir du pli du retour »², il n'y a pas d'identité à soi sans une fissure au sein de la présence. Cette fissure n'est-elle cependant pas abolie dans l'expérience du « s'entendre parler » ? Alors que me regarder dans un miroir suppose l'extériorité d'un dispositif, j'entends, sans distance, ma propre voix résonner quand je parle. Mais même dans ce cas la présence pure est inaccessible, indéfiniment différée (la différence, l'écart est une *différance*): non seulement

1. *Le monolinguisme de l'autre*, op. cit., p. 32.

2. J. Derrida, *La voix et le phénomène* (1967), Paris, Vrin, 1976, pp. 92, 76.

parler c'est déployer une temporalité, mais parler suppose encore un locuteur traversé, marqué par l'extériorité du langage lui-même : le « s'entendre parler n'est pas l'intériorité d'un dedans clos sur soi, il est l'ouverture irréductible dans le dedans, l'œil et le monde dans la parole »¹.

Supposons, malgré tout, qu'une identité soit possible, alors la distinction entre elle et une autre serait comme une frontière, une séparation les répartissant de part et d'autre. Or Derrida force les passages, brouille la clarté des oppositions, se débat dans ce qu'il appelle une « aporétologie ou aporétographie ». Une aporie est une impasse, l'expérience d'une limite ou d'une frontière infranchissable entre des contenus ou des concepts, « selon la barre d'une logique oppositionnelle »². La démarche déconstructrice consiste alors à produire l'écart au sein de l'identité des contenus ou à critiquer, forcer le « champ clos » des oppositions traditionnelles et hiérarchisées (écriture/parole, *praxis/theoria*, inconscient/conscient, matière/forme, homme/animal, etc.), en mettant ce champ en rapport avec « l'extériorité absolue du dehors » qu'il refoule³.

Mais si l'identité à soi de l'*ipse* est déjà impossible, il est *a fortiori* inenvisageable que l'énoncé « moi, je suis juif » qu'il s'agit de penser après l'avoir prononcé en revienne à une tranquille revendication d'identité juive. Dans le cas de Derrida, l'exercice de pensée ne peut pas s'appuyer sur des connaissances préalables. Il souligne souvent sa « non-appartenance de fait à la culture juive », son « ignorance de l'hébreu »⁴, son « incompetence et (son)

1. *Ibid.*, p. 96.

2. *Apories*, *op. cit.*, pp. 35, 39.

3. J. Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, « Points », 1972, p. 11.

4. « Un témoignage donné », *op. cit.*, p. 79

inculture »¹. L'explicitation se fera selon deux lignes distinctes mais liées : l'une est déconstructive, et l'autre narrative.

La ligne déconstructive consiste à établir le caractère intenable d'un quelconque « moi, je suis juif ». Sans jamais se référer lui non plus ni à la culture juive, ni à la langue hébraïque, Sartre avait bien tenté de donner une consistance à cette formulation, en distinguant le juif inauthentique du juif authentique, l'authenticité renvoyant, selon Derrida, à la « souveraine ipséité de ce qui est sûr de soi et de son pouvoir être soi », à la belle liberté d'un se choisir soi-même². Derrida n'a pas grand mal à ébranler la distinction authentique/inauthentique, du point de vue même des présupposés théoriques de Sartre. Mais critiquer Sartre n'est pas son affaire. Il lui sera toujours reconnaissant d'avoir publié les *Réflexions sur la question juive* dès 1946. Si Derrida repart de la distinction authentique/inauthentique pour en montrer le caractère intenable, impossible du point de vue d'une logique de type aristotélicien, c'est pour faire apparaître une autre logique, puissante et surprenante, à laquelle n'échappe aucun de ceux qui professent un « moi, je suis juif », la logique exemplariste de l'élection en tant que logique de non-identité à soi.

En effet, une fois abandonnée la distinction authentique/inauthentique, et pour autant que l'on revienne à la signification minimale généralement attribuée au mot « juif », celui-ci ne peut être prononcé sans que lui soit immédiatement associée l'ancestrale idée d'élection : « Le judaïsme est un trait absolument singulier que tous les hommes et

1. « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 14.

2. *Ibid.*, p. 33.

toutes les femmes ne partagent pas, mais se représente lui-même en tant que judaïsme comme la figure de l'universel humain »¹. Il ne s'agit pas ici de ce que les non-juifs ont en tête lorsqu'ils pensent aux juifs comme le peuple élu, mais de l'auto-représentation du judaïsme par lui-même. Or Derrida remarque que la logique de l'élection se déploie selon un « paradoxe logique » : l'identité qu'elle est censée conférer (nous et pas les autres) est une non-identité à soi, puisque en l'occurrence dire « je suis ceci » c'est en même temps dire « je suis ceci et l'universel », sans qu'une phrase n'annule l'autre. Quoi que prétendent ceux qui « croient savoir, qui savent peut-être, je ne sais pas ! s'exclame Derrida, ce que c'est qu'être juif »², non seulement la logique exemplariste inscrit une « faille (dans) toute présence identitaire »³, mais encore on la retrouve « à l'œuvre dans tout nationalisme »⁴, elle « vaut de peuple à peuple, de sexe à sexe, de nation à nation, etc. »⁵

Mais si la non-identité à soi est au cœur de l'être-juif, s'agirait-il d'en accentuer la dislocation et de contrer ceux qui prétendent à la certitude d'une identité juive ou qui « se réclament d'un nom juif, d'une naissance juive, d'une terre, d'un sol juif, etc. », en s'engageant dans une « surenchère sans fond » dont la forme pourrait être : « Plus on dit "mon identité à moi consiste à ne pas être identique à moi-même, à être étranger, le non-coïncidant avec soi", etc., plus on est juif ! » ? Faire de la non-identité

1. « Un témoignage donné », *op. cit.*, pp. 75-76.

2. *Ibid.* p. 77.

3. Gérard Bensoussan, « Le dernier, le reste... (Derrida et Rosenzweig) », dans *Judéités*, *op. cit.*, p. 45.

4. « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 21.

5. « Un témoignage donné », *op. cit.*, p. 76.

à soi une revendication, c'est s'exposer au risque d'être à nouveau piégé par l'exemplarisme qui convertit cette non-identité en affirmation identitaire: « Chacun (veut) être le meilleur exemple de l'identité comme non-identité à soi, et, par conséquent, un juif exemplaire »¹. Cette phrase s'adresse à ceux qui, par méfiance irréductible envers toute qualification de soi, refuseraient de se dire juifs, à l'instar des « identités post-modernes, évoquées par Régine Robin, flottantes, indécises, indéterminées », ne se revendiquant d'aucune citoyenneté spécifique, ne cherchant « pas d'enracinements stables mais des liens communautaires minimaux »². On peut imaginer le discours accompagnant une telle fluctuation, érigeant la non-identité en norme, creusant la démultiplication et l'impossible unification de soi, tout en encourageant une sorte de narcissisme (ou même de snobisme) de la non-identité dont l'exemple ne serait autre que soi-même, renvoyant ainsi ceux pour qui la nomination spécifique continue d'importer à une sorte de dangereux obscurantisme à tendance nationaliste.

Inutile de préciser qu'il ne s'agit pas pour Derrida de valoriser ici un quelconque enracinement stable, ni un surcroît de lien communautaire, mais de leur faire seulement remarquer que, croyant dépasser la judeité en s'érigeant en exemple de non-identité à soi, ils ne font que reproduire ce à quoi ils s'efforcent d'échapper. Alors, pour indiquer la contrainte que produit la logique exemplariste sur quiconque assume de se dire juif, et sur lui en premier, Derrida invente une formule polysémique et ironique qui assume le nom juif, en reprend même la logique exemplariste tout

1. « Un témoignage donné », *op. cit.* pp. 76-77.

2. R. Robin, « Écriture de soi et narcissisme », *op. cit.*, p. 44.

en exhibant l'impossible identité à soi qu'elle engage. « Je suis le dernier des juifs », ose écrire Derrida, le dernier, c'est-à-dire le plus indigne, le plus parjure, le moins fidèle, mais aussi celui après qui il n'y en a pas d'autre et en qui se concentre la responsabilité de la fidélité, de l'héritage, « *comme si* c'était celui qui désavoue le plus, et semble trahir les dogmes de l'appartenance communautaire, religieuse, voire celle du peuple, de la religion et de l'État, etc., *comme si* celui-là seul représentait l'exigence hyperbolique de cela même qu'il semble trahir en parjurant ». Si cette formule reste foncièrement fidèle à la « force de rupture déracinante et universalisante avec le lieu, avec le local, avec le familial, le communautaire, le national, etc. » de l'élection, Derrida fait immédiatement saillir la « tentation narcissique et exemplariste » qu'elle recèle de par sa formulation hyperbolique même (en étant le moins, je suis le plus)¹. Il s'agirait alors de la poser tout en s'y opposant. Le trouble de l'identité est à son comble.

Une figure imaginaire d'identification

Il faut noter que chez Derrida la déconstruction intellectuelle de l'identité est comme déjà à l'œuvre dans « l'expérience de ce qu'on appelle l'être-juif », puisque c'est cette expérience même « qui exemplairement déconstruit (la) distinction » entre le juif authentique et le juif inauthentique². Le mot « expérience » renvoie généralement à l'idée d'un vécu, d'un éprouvé au contact d'une extériorité inscrivant directement son enseignement dans l'esprit, « rencontre d'une présence irréductible, perception d'une

1. « Abraham, l'autre », *op. cit.*, pp. 21-22. Les italiques sont dans le texte.

2. « Abraham, l'autre », *ibid.*, p. 37. Mes italiques.

phénoménalité »¹ qu'il s'agirait de décrire pour en restituer le sens universel. Ayant déconstruit l'idée même de présence, Derrida utilise le mot expérience dans sa signification de « passage, traversée, endurance, épreuve du franchissement, mais aussi peut-être [...] traversée sans ligne et sans frontière indivisible »². À l'expérience ainsi comprise, pour autant que soit nommé celui qui en fait l'épreuve, ne correspond pas l'énonciation d'une vérité universelle, mais un processus d'« anamnèse autobiographique »³, d'une histoire que l'on raconte, que l'on se raconte, et qui viendrait expliciter à son tour le caractère aporétique du « moi, je suis juif ». Ainsi le repérage des apories de l'identité à soi se produit à partir d'une auto-analyse livrée sous forme de bribes de récits dispersés, réitérés d'un texte à l'autre et renvoyant à des situations historiques empiriques, à des « contexte(s) toujours très déterminé(s), de(s) critères *externes*, qu'ils soient "quantitatifs" (ou) "politico-symboliques" »⁴. Ici, le trouble de l'identité n'est pas creusé du côté des apories de la logique exemplariste. Ce sont plutôt ces apories elles-mêmes qui sont mises en rapport avec l'extériorité d'un dehors, qui ne fait pas l'objet d'une enquête historique mais s'énonce dans un registre autobiographique où les séquences de récit de soi explorent le monde en même temps que le soi. Une telle exploration aura un autre effet : faisant retour sur certains « motifs » récurrents dans sa pensée – « la messianité sans messianisme, [...] l'inconditionnalité du don, du

1. J. Derrida, « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, « Points », 1979, p. 225.

2. *Apories*, *op. cit.*, p. 35.

3. *Le monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 39.

4. *Ibid.*, p. 23. Les italiques sont dans le texte.

pardon, du témoignage, de l'hospitalité, etc. » –, Derrida leur trouve un rapport d'« affinité avec l'expérience qui reste singulièrement la (sienne) et avec un destin scellé dès l'enfance d'un petit juif français doublé d'un petit juif indigène d'Algérie »¹. L'affinité met en relation des domaines hétérogènes sans qu'aucun ne se subordonne à l'autre. La force qui les rapproche est une attirance réciproque, une sympathie, fondée sur une correspondance de formes. C'est ainsi qu'un type d'expérience peut entrer en affinité avec – et non déterminer – des « motifs » récurrents dans une pensée, formes qui se répètent tout en donnant lieu à des variantes, comme il s'en produit en littérature ou en musique.

Si l'opposition juif authentique/juif inauthentique est intenable, c'est qu'elle ne correspond à aucune expérience faite par des juifs, les juifs d'Algérie de la génération de Derrida en particulier, nés citoyens français, depuis le décret Crémieux de 1870, redevenus, en tant que groupe, « indigènes » en 1940, du fait « des seuls Français »², puis à nouveau français en 1943 seulement, alors que les Alliés avaient débarqué en Algérie dès 1942. Dans un tel contexte, inséparable de l'histoire de la domination coloniale, un juif d'Algérie s'interrogeant sur son identité ne peut accéder qu'à une identité troublée, accumulant les « ni, ni » : ni français, ni pas français, ni arabe, ni pas arabe, ou encore, comme l'écrit malicieusement Hélène Cixous, juif, il ne peut pas « ne pas l'être et ne pas ne pas l'être »³. Du point de vue culturel, les « jeunes juifs indigènes » étaient, dès avant le retrait de la citoyenneté française, « étrangers à

1. « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 29.

2. *Le monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 35.

3. H. Cixous, « Ce corps étranjuif », dans *Judéités*, *op. cit.*, p. 65.

la culture juive »¹, tant le décret Crémieux avait provoqué une « “assimilation” sans précédent : profonde, rapide, zélée, spectaculaire. En deux générations »².

Dans le souvenir de Derrida, les rituels lui semblent sclérosés, formels, retranscrits en langage chrétien lorsqu’au lieu de *brit mila* on parle de baptême et de communion au lieu de *bar mitsva*. À la différence des juifs d’Europe de l’Est, il n’y a même pas de langue juive intime où se ressourcer, le ladino étant très peu pratiqué dans l’Algérie urbaine où vivait la majorité de la population juive. C’est pourquoi, lorsque le jeune Derrida, frappé par l’exclusion du lycée français Ben Aknoun dictée par le statut des juifs de 1940, est contraint de rejoindre une école nommée « l’Alliance » en compagnie des autres enfants et enseignants juifs, et la même année l’école juive où il « fallait apprendre et passer ses examens en vue de la *bar mitzva* (la “communion”, comme on disait) », il sera reconduit à une « communauté » qui n’avait aucun sens pour lui : en réponse, sans le dire à ses parents, il sèchera les deux écoles à la fois, préférant aller observer « les “Alliés” faire la queue devant les bordels, la Lune, le Sphinx »³. Cette expérience laissera des traces, elle ruinera chez lui toute « confiance élémentaire en toute communauté, en toute grégarité fusionnelle de quelque nature qu’elle soit », celle qui unit « les attroupements antisémites » en premier lieu. Mais, face à ces derniers, pas de refuge dans une « solidarité réactive, aussi fusionnelle, et parfois non moins grégaire » de son entourage juif. Derrida établit lui-même une corrélation entre « cette destinée ou cette destinerrance »

1. *Le monolinguisme de l’autre*, op. cit., p. 88

2. *Ibid.*, p. 37.

3. « Circonfession », op. cit., p. 164.

et la déconstruction : pour celui qui est passé par cette expérience, les « distinctions sont impossibles et illégitimes »¹.

Le statut de ces énoncés autobiographiques est très singulier. Certes l'identité est intenable, mais « notre question, peut écrire Derrida, c'est toujours l'identité »². Entendre ici : l'identité ne peut faire l'objet que d'une question, qui, une fois posée, peut donner lieu à récit, à une histoire, une « anamnèse autobiographique » précisément. Lorsque quelqu'un s'engage dans cette voie, ce n'est pas l'identité qu'elle « présuppose mais un processus interminable, indéfiniment phantasmatique d'identification »³. Phantasmatique parce que le récit a nécessairement lieu après coup et que l'histoire que Derrida raconte, qu'il se raconte, a quelque chose d'une « petite fable »⁴, ce qui ne veut dire ni qu'il s'agit d'un mensonge, ni qu'on pourrait s'en passer. Or ce qui caractérisait la situation des « juifs indigènes » d'Algérie, les jeunes en particulier, était justement une difficulté d'accéder à des « modèles d'identification » : les normes et les valeurs forgées en France « catholique » – ce mot désignant tous ceux qui n'étaient ni juifs, ni berbères, ni arabes – leur étaient étrangères, tout comme celles des Arabes ou des Berbères, alors même qu'ils « restaient de surcroît pour la plupart d'entre eux, étrangers à la culture juive ».⁵

Le recours au récit de soi vient alors répondre et à ce déficit d'identification et au caractère intenable de

1. « Abraham, l'autre », *op. cit.*, pp. 23, 25.

2. *Le monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 31.

3. *Ibid.* p. 53.

4. *Ibid.*, p. 31.

5. *Ibid.* pp. 87-88.

l'identité à soi, dans la mesure précisément où il permet de dire les tensions, les ambiguïtés et les apories¹. Lorsque la figure du marrane arrive avec une phrase comme « je suis une sorte de marrane », elle constituera une des façons pour celui qui parle de s'identifier, « au double sens du “s'identifier soi-même” et du “s'identifier-à-l'autre” ». Si cette identification relève en grande partie de l'imaginaire, elle n'est pas tout à fait arbitraire : intervenant dans le cadre d'une « quête d'histoire et de filiation »², elle correspond aussi aux situations dont Derrida fait le récit, aussi différentes soient-elles du contexte issu de l'Inquisition au xv^e siècle. Le récit ne déploie pas un modèle subjectif préexistant³, c'est son déploiement même, dans ses différentes versions, qui permet de reconnaître, d'identifier une forme de subjectivité que Derrida va justement désigner comme marrane. Il ne s'agit pas d'un concept, mais d'une figure, ni transcendante (elle évoque une situation historique donnée), ni purement empirique, dans la mesure où cette figure est dégagée de façon à ce que d'autres situations éloignées dans le temps et l'espace puissent s'y inscrire.

1. « Seule l'autobiographie parvient à signifier cette ambivalence, mais l'autobiographie en tant qu'elle serait un genre de la philosophie, du dialogue philosophique, en tant qu'elle peut ourdir, dans la trame de la philosophie, des motifs qui lui sont étrangers (...). Une telle écriture procède forcément de ce qu'elle ignore, elle se dispose à partir des résistances multiples de l'auto-exposition, de ses autres imprenables, de ses 'restes' qui font de l'autobiographie une hétérobiographie. Le genre ainsi déterminé est donc tout le contraire d'un enregistrement mémoriel de soi et de son même : l'hétérobiographie derridienne est un mode de la philosophie, elle jette contre l'obstacle qu'elle oblige à penser » (Gérard Bensoussan, « Le dernier, le reste... (Derrida et Rosenzweig) », dans *Judéités...*, op. cit., pp. 57-58. Sur la question de l'autobiographie, je me permets de renvoyer à Martine Leibovici, *Autobiographies de transfuges. Karl Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djebar*, Éd. Le Manuscrit, 2013.

2. *Le monolinguisme de l'autre*, op. cit., pp. 87, 22.

3. Comme le suppose la version de l'identité narrative proposée par Alasdair MacIntyre dans *Après la vertu. Étude de théorie morale*, trad. Laurent Bury, Paris, PUF, 1997.

Figure d'identification intervenant dans la quête autobiographique, Derrida re-projettera la figure marrane sur certains motifs de sa pensée, constatant là encore une « affinité » entre ceux-ci et la singularité de son expérience.

Pourquoi marrane ?

Si je suis tombé amoureux (du mot marrane) qui est devenu comme une sorte d'obsession qui réapparaît dans tous mes textes ces dernières années, c'est parce qu'il renvoie à ces origines supposées judéo-espagnoles, mais aussi parce qu'il dit quelque chose d'une culture du secret et naturellement la question du secret m'a toujours beaucoup occupé indépendamment de ma question juive.¹

Chez Derrida, tout commence toujours par la rencontre d'un mot, ici le mot « marrane » lui-même, très différente de la rencontre avec le mot « juif ». Derrida témoigne d'une sorte de scène primitive, d'une expérience commune à plus d'un enfant juif : « Le mot "juif", je ne crois pas l'avoir d'abord entendu dans ma famille [...]. Je crois l'avoir entendu à l'école d'El Biar et déjà chargé de ce qu'on pourrait appeler [...] une injure, [...] à la fois une insulte, une blessure et une injustice. [...] Avant d'y comprendre quoi que ce soit, j'ai reçu ce mot comme un coup, comme une dénonciation, une délégitimation avant tout droit. »² Comme tous les mots, « juif » arrive de l'extérieur, mais il est chargé de menace, comparable à une « flèche blessante »³. Le mot « marrane » en revanche, rencontré bien plus tardivement, loin des traumatismes de l'enfance, suscite l'amour. Il contient une

1. Extrait du film de Safaa Fathy, *D'ailleurs, Derrida* (2000), DVD Éd. Montparnasse, 2008.

2. « Abraham, l'autre », *op. cit.*, pp. 21-22.

3. *Ibid.*

force de séduction, un pouvoir évocateur, car il renvoie, dès qu'il est prononcé, au monde de l'origine supposée de la famille maternelle de Derrida, judéo-espagnole ou portugaise selon les textes, qui évoque la splendeur andalouse anéantie par l'Inquisition.

Il ne s'agit pas ici de procéder à une enquête généalogique, l'origine est toujours « supposée », elle a un caractère imaginaire, presque onirique, surtout quand Derrida y pense à l'occasion de déplacements dans les synagogues et les mosquées désertées de Tolède ou encore à Istanbul où, parti à la recherche des exilés, il découvre « une très vieille communauté sépharade »¹. En réalité, il n'y a plus de marranes, ceux de Belmonte sont bien les derniers. Chez Derrida, le marrane est aussi un spectre, un revenant. Tout en interrogeant la présomption d'appartenance identitaire exclusive, Derrida ne se prétend pas né de personne, il ne refuse pas d'être fils de, la dimension de filiation compte pour lui². Et si l'identification marrane convient, c'est aussi parce que « comme certains “marranes” j'aurais commencé, écrit-il, par oublier, par croire avoir simplement oublié ma propre filiation »³. Le caractère imaginaire de l'identification marrane vient aussi de ce qu'elle passe par les attributions de ressemblance qui, comme dans toutes les familles, circulent dans la famille de Derrida : « Tu penses, se dit-il, à ce jeune homme, ancêtre du côté de ta mère, dont la cousine te dit qu'un jour, au matin du siècle dernier, il arriva du Portugal, je

1. J. Derrida, C. Malabou, *Jacques Derrida. La contre-allée*, Paris, La Quinzaine-Louis Vuitton, 2009, p. 21.

2. « Je n'ai jamais, au grand jamais, dissimulé ma filiation juive, et j'ai toujours eu à l'honneur de le revendiquer », « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 16.

3. Jacques Derrida. *La contre-allée*, *op. cit.*, p. 23.

suis sûre que tu lui ressembles, tu ressembles de plus en plus à ta mère. »¹

Dans cette affaire, la question de la filiation ne se pose pas seulement à partir d'un regard vers l'avant de soi, mais encore vers l'après. Si Derrida se nomme le « dernier des juifs », c'est aussi parce que sa génération est la première à avoir interrompu une certaine continuité de la filiation : par « l'impossibilité assurée dès le départ du mariage endogame et finalement (par) la non-circoncision de (ses) fils »². Mais – allusion au caractère patriarcal de la famille juive d'Algérie –, une rupture, une « infidélité du petit-fils » s'est produite par rapport à ses « pères français et (ses) grands-pères étrangers » : il traite « tout autrement que les dits pères ou grands-pères, la femme, la question de la femme, de la mère, de la fille et de la sœur, et donc du frère »³. L'identification marrane de Derrida : une infidélité par rapport aux pères, mais une fidélité à la lignée de la mère, répétant ainsi une caractéristique du marranisme historique qui, dans le secret familial, transmettait les restes de judaïsme par les rites incombant d'abord aux femmes. Mis devant une photo prise par Frédéric Brenner à Mea Shearim, intitulée *Pourim*, Derrida l'associe d'emblée au prénom caché de sa mère, Esther, celui de « la première marrane, l'archétype », ainsi qu'à des souvenirs gourmands du « Purim de (son) enfance algérienne ». Plus loin, devant une photo de marranes de Belmonte où l'on voit une femme allumer les bougies de shabbat dans un placard, comme si le danger de se faire prendre était encore là, c'est le souvenir des « rites de la lumière, dès le vendredi

1. « Circonfession », *op. cit.*, pp. 232-234.

2. *Ibid.*, p. 92.

3. « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 32.

soir à El Biar » qui lui revient : « À l'instant où, toutes les précautions étant prises ma mère ayant allumé la veilleuse dont la petite flamme surnageait à la surface d'un verre d'huile, il fallait soudain ne plus toucher au feu, ne plus allumer une allumette, surtout pas pour fumer, ni mettre le doigt sur un interrupteur. »¹

Mais le mot marrane évoque aussi une certaine structure existentielle qui rend indécise la distinction entre intérieur et extérieur, entre ce que chacun est au dedans de soi et ce qu'il montre aux autres. En période d'inquisition, le marrane est celui qui donne le change à l'extérieur, a toutes les apparences du chrétien, pour conserver à l'intérieur des demeures, une fidélité au judaïsme. En même temps, tous les historiens du marranisme l'ont montré, le vêtement chrétien ne laisse pas l'intériorité juive indemne : cela se révèle en particulier lorsque les marranes ayant réussi à fuir l'Espagne ou le Portugal peuvent enfin se réaffirmer comme juifs en Italie, aux Pays-Bas ou en Angleterre. Là, au lieu de retrouver une identité préservée, le moi intime juif supposé enfin émerger au grand jour se révèle, d'après Yirmiyahu Yovel, très profondément marqué, imprégné « par tout un univers de symboles, d'attitudes, d'images catholiques du monde »², de sorte que le retour au judaïsme est souvent vécu comme le retour à une identité étrangère.

Le cas le plus tragique est celui d'Uriel da Costa, dont le destin manifeste un schisme spécifique à l'expérience marrane, au moment où le marrane peut revenir au judaïsme : « Où qu'il aille le marrane est déplacé et "nouveau venu" : "nouveau juif" ou "nouveau chrétien" il lui est impossible

1. J. Derrida, dans *Diaspora : Terres natales de l'exil*. Voix, op. cit., pp. 21 & 67.

2. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, trad. E. Beaumatin et J. Lagrée, Paris, Seuil, 1991, p. 49.

de vivre simplement ou naturellement son appartenance à un contexte culturel donné ; à la fois dedans et dehors. »¹ Dans certains récits de Derrida on retrouve une espèce de marranisme inversé, où c'est le judaïsme qui est en position d'extériorité, ce qu'il faut faire semblant d'être. Pendant un an, nous l'avons vu, il a séché les cours de préparation à la « communion » donnés à l'école juive de la rue Maupas à Alger, il a donc « feint d'apprendre l'hébreu pour le lire sans comprendre », parce qu'il avait été « expulsé de la citoyenneté française [...] mis dehors ». Cette extériorité l'a pénétré : « Je suis, écrit Derrida, devenu le dehors, moi », comme si c'était le judaïsme, qui dans ces circonstances, était devenu l'apparence, le mensonge. Et s'il conclue ce passage par une citation en latin de saint Augustin qui, s'adressant à Dieu, rappelle comment il n'a pas « été d'abord formé à (ses) saintes Lettres », c'est pour signifier que le marrane auquel il s'identifie serait l'un de ceux « qui ne se disent même pas juifs dans le secret de leur cœur »². À la figure marrane ne correspond pas exactement l'expérience d'une double culture. Comme l'écrit Marc Goldschmitt : « Ce double jeu des marranes ne signifie pas [...] une double appartenance, mais plutôt une double étrangeté [...]. Le marrane représente justement celui qui ne deviendra jamais un juif, un chrétien ou un arabe, non-absolu, en quelque sorte incomplet, inachevé et dissocié de lui-même [...]. Cette étrangeté multiple déloge le marrane de toutes les cultures qu'il approche et dans lesquelles il vit. »³ Le chrétien, le non-juif, est au cœur du juif, il n'y a pas de pureté

1. *Ibid.*, p. 75.

2. « Circonfession », *op. cit.*, pp. 266-268 & p. 160.

3. M. Goldschmitt, « Cosmopolitique du marrane absolu », dans Mustapha Chérif (dir.), *Derrida à Alger. Un regard sur le monde*, Actes Sud/[barzakh], 2008, pp. 143-144.

préservée à l'intérieur. L'intériorité est transie d'extériorité. Le « *Jewgreek is greekjew* »¹ de Joyce concluait le premier texte que Derrida consacra, dès 1964, à Emmanuel Levinas.

Dans ces conditions, la « culture du secret » qu'évoque le mot « marrane » dans la perspective de Derrida, ne saurait se présenter comme un dialogue, même intérieur, entre deux cultures ou plus. L'idée du dialogue interculturel suppose que chacun des interlocuteurs sache ce qu'il en est de sa propre culture, se sache lui appartenir et identifie l'autre comme une identité étrangère qu'il faudrait rencontrer, à laquelle il faudrait se confronter. Si Derrida peut écrire qu'il ne se dit même pas juif dans le secret de son cœur, c'est parce qu'en son for intérieur il est de ces marranes qui « doutent de tout »². Que reste-t-il alors de marrane, et même que reste-t-il de juif, quand on ne lit pas l'hébreu, qu'on parle en « chrétien latin français »³ et qu'on se sent étranger à toute communauté voire qu'on s'en méfie ? Peu de choses si ce n'est précisément la préoccupation persistante à propos d'un secret dont on serait le porteur ou le messenger, sans pouvoir le déchiffrer, sans que l'on sache même de quoi il est fait. « Je sens, écrit Derrida, que je le transporte (comme un enfant dans le ventre, j'entends son cœur) mais je n'y comprends rien, à ce secret. »⁴ L'image de l'enfant dans le ventre suggère que le secret est à l'intérieur de soi, tout en indiquant que le soi est traversé par une dimension qu'il ne contient pas. Le marrane « porte un secret plus grand que lui et auquel il n'a pas lui-même accès »⁵.

1. J. Derrida, « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 228.

2. « Circonfession », op. cit., p. 160.

3. « Circonfession », op. cit., p. 57.

4. *La contre-allée*, op. cit., p. 21.

5. J. Derrida, Safaa Fethy, *Tourner les mots. Au bord d'un film*, Paris, Galilée, 2000, p. 19.

On peut rapprocher ce texte de la discussion engagée par Derrida avec Yosef Hayim Yerushalmi qui distingue la judéité – dont le propre correspondrait à « l'unicité absolue dans l'expérience de la promesse (l'avenir) et l'injonction à la mémoire (le passé) » – du judaïsme, en tant que culture, religion ou communauté historique. D'Hannah Arendt à Albert Memmi, la distinction judéité/judaïsme est très présente chez ceux qui réfléchissent à la condition juive moderne. Pour Derrida, dès que l'on tente de donner une signification à la judéité, on ne peut qu'être reconduit au judaïsme. Il est impossible à son avis d'envisager les deux pôles « de la promesse et de l'élection propres au judaïsme » sans s'y référer, et donc de maintenir la distinction entre judéité et judaïsme. Cependant la figure marrane est là pour indiquer que ce judaïsme est illisible, qu'il est à peine reconnaissable, mais qu'à partir du moment où « le nom ou l'attribut "juif" » est prononcé, il engage un « héritage [...] ineffaçable », qui ne tient pas à une supposée judéité mais bien à une « donnée du judaïsme »¹.

Cette marque n'a pas été choisie, voulue, elle vient de l'autre, en l'occurrence plus des pères que des mères, elle s'appuie sur des éléments symboliques dont la transmission ne concerne que les fils, que ce soit le nom propre, la circoncision ou la possession du *talith*. Comme l'écrit Régine Robin, il ne s'agit pas chez Derrida d'identité post-moderne flottante aux multiples aspects : « Le juif marrane d'aujourd'hui ne peut se défaire du symbolique. »² Dans un autre texte, elle rapproche cette position marrane des interrogations de Derrida quant à la diffi-

1. « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 40.

2. R. Robin, « Le monolinguisme de l'autre ou de l'un... », *op. cit.*, p. 44.

culté présente chez Freud à percer le mystère de « l'archive transgénérationnelle »¹. Sans doute est-ce ce transgénérationnel assumé qui pousse Derrida à déclarer sans hésiter « moi, je suis juif », à charge ensuite pour lui d'en penser la signification.

Mais la pensée de Derrida s'avance plus loin dans la direction de ce secret « plus grand que soi » dont le soi est porteur, qu'il a reçu sans le choisir, dans une relation foncièrement dissymétrique, mais dont il doit répondre, quand bien même ce serait en s'en affranchissant, en le désavouant – en cela le secret garde le marrane autant que le marrane le garde. Que pour le marrane le message soit illisible, souligne d'autant plus la structure de cette relation dont Derrida admet qu'il en fut marqué sans l'intervention de sa volonté et dont il reconnaît l'incidence sur « tous les discours (qu'il a) cru devoir signer ». Comme si la mémoire avait perduré « d'un événement qui, si menacé d'amnésie qu'il demeure, resterait une histoire de don de la loi et figurerait l'ultime référence à la chose juive [...] dont on hérite encore dans une judéité prétendument sans judaïsme »². Derrida « passe à juste titre pour athée », mais nous livre un secret « de polichinelle » : « La constance de Dieu dans (sa) vie », le mot Dieu n'indiquant « ni voix [...] ni loi transcendante ou *shechina* immanente »³, mais ce qui donne lieu à la nomination elle-même sans être soi-même un lieu ni pouvoir être directement nommé. Derrida ne

1. J. Derrida, *Mal d'archives*, cité par R. Robin, « Freud en héritage : une identité postjuidaïque ou marrane ? », dans « Sigmund Freud », *Revue germanique internationale*, 14 (2000), p. 182. « Le marrane, conclut-elle, serait alors, celui qui dans les temps de la désaffiliation généralisée cherche à tâtons une nouvelle forme-sujet dont le symbolique serait encore à transmettre ou à réinventer, alors que le postjuif en aurait déjà fait son deuil » (p. 183).

2. « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 40.

3. « Circonfession », *op. cit.*, pp. 146-147.

peut s'en approcher qu'avec des formules négatives. Sans doute s'agit-il ici d'une question qui concerne l'origine : le théologique monothéiste y répond en termes de création *ex nihilo*. Derrida la reformule en direction d'un temps qui n'en est pas un et d'un espace qui n'en est pas un non plus, tout en conditionnant la possibilité que s'ouvrent un avenir inconnu ou une attente de justice.

Il ne s'agit pas d'un passé effectivement advenu, cette question ne nous parvient qu'à partir de textes dont l'interprétation nous conduit à penser une possibilité sur laquelle veiller, sans qu'elle puisse faire l'objet d'une quelconque certitude savante. Derrida cherche à l'appréhender tant à partir de ce que les Grecs appelaient *khôra*, que de l'événement judaïque du don de la loi. *Khôra* est un lieu, une localité qui n'est « ni l'Être, ni le Bien, ni Dieu, ni l'Homme, ni l'Histoire », elle « n'est rien (rien d'étant ou de présent) », sauf un « tout autre sans visage »¹. Derrida l'interprète comme une retenue, un espacement à partir duquel un événement peut arriver. Elle est « anhumaine et athéologique »², athée, comme lui. Il décèle pourtant une « affinité profonde » entre *khôra* et « une certaine nomination du Dieu des juifs. Il est aussi le Lieu »³. Pour le Zohar, le Lieu (*maqom*) – l'un des noms de Dieu – n'est ni dans l'espace ni dans le temps, il est inconnaissable et inaccessible et il correspond au Point unique d'où émane

1. J. Derrida, *Foi et savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Paris, Seuil, « Points », 2001, p. 35. *Khôra* est le nom que Platon donne à cet étrange troisième genre d'être, ce en quoi apparaissent les qualités qui viennent différencier les êtres et leur donner ainsi naissance, il est « une certaine espèce invisible et sans forme qui reçoit tout et participe de l'intelligible d'une manière très embarrassante et difficile à entendre » (Platon, *Timée*, 51a, trad. A. Rivaud, Paris, Les Belles lettres, 1970, p. 170).

2. « Abraham, l'autre », *op. cit.*, p. 41.

3. *Ibid.*

toute manifestation, tout être¹. L'un des paradoxes les plus surprenants auquel nous conduit Derrida est l'idée selon laquelle il n'y a pas de contradiction à évoquer le Dieu Un, sans cesser d'être athée.

* * * * *

Certains lieux parfaitement terrestres se prêtent pourtant plus que d'autres à la rêverie marrane. Dans le film de Safaa Fathy, Derrida est filmé à Tolède dans la synagogue Santa Maria la Blanca, dont l'architecture est celle d'une mosquée qui lui évoque la synagogue d'Alger où son père l'amenait avec son frère les jours de grandes fêtes. Cette synagogue était elle-même une ancienne mosquée, qu'elle est redevenue après la décolonisation, tout comme les synagogues et les mosquées de Tolède sont devenues des églises après l'inquisition. Derrida rappelle bien que ces revirements sont liés à des violences, à des expulsions et des expropriations. Mais, s'en tenant à la persistance du lieu lui-même, il donne un sens supplémentaire à cette histoire qui nous entraîne maintenant vers un réseau de formulations éthico-politiques. Que des lieux bâtis par certains puissent être réappropriés, détournés par d'autres fragilise toute prétention à se considérer comme propriétaire exclusif des lieux : aucune installation nouvelle n'échappe au fantôme des anciens propriétaires, chaque nouveau culte a été hanté par la mémoire de l'autre. Pourtant, ces différentes prières, chantées en tant de

1. Cf. Myriam Chemouny, « Voyage vers le Lieu dans la mystique juive », conférence du 25 août 2011, Seizième rencontres d'Aubrac, en ligne : http://fr.slideshare.net/ArchivesALIA/voyage-vers-le-lieu?utm_source=slideshow03&utm_medium=ssemail&utm_campaign=share_slideshow_loggedout.

langues différentes ne s'adressaient-elles pas, dit Derrida, au Dieu Un, unique ?

Commentant ces séquences dans un ouvrage ultérieur, spectateur de lui-même acteur, il s'étonne du « sourire à (lui)-même indéchiffrable » qui accompagne les mots « Dieu un, unique » qu'il prononce, tout en constituant cette scène du film en métaphore d'affrontements très actuels : « Ces frères belligérants, juifs, Chrétiens, Musulmans, ils ne savent même pas ce que leur inconscient leur donne, ils ne mesurent plus ce que leur Père leur prête en héritage »¹. Dans le film, Derrida avait rappelé de mémoire la parole de Dieu aux juifs : ceci n'est pas votre terre, ceci est ma terre, ce lieu vous est prêté². Tout habitant est un hôte reçu chez lui, le propriétaire est un locataire. Je ne suis jamais quelque part qu'à la condition d'avoir été accueilli par l'autre, la première loi est celle de l'hospitalité. Le marrane habite bien quelque part « chez l'habitant ou chez l'occupant », il y séjourne à sa manière : « Sans dire *non* mais sans s'identifier à l'appartenance. »³ Il serait celui par qui est gardée la mémoire que les lieux ne sont que prêtés, par qui se transmettrait une force déracinante, retenant quiconque de céder à l'illusion de l'enracinement ou de la propriété. Iaveh pourrait être l'un des noms de cette force, celle dont Jacob s'est souvenu au réveil de son songe : « En vérité Iaveh est en ce lieu (*maqom*) et je ne le savais pas. [...] Que ce lieu est terrible ! »⁴

1. *Tourner les mots*, op. cit., p. 99.

2. « Levinas (cite) ce verset (25,23) du Lévitique dans « L'étrangeté à l'être » dans *Humanisme de l'autre homme*, p. 97 : « Nulle terre ne sera aliénée irrévocablement, car la terre est à moi, car vous n'êtes que des étrangers, domiciliés chez moi. » (J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 80).

3. *Apories*, op. cit., p. 140.

4. Genèse XXVIII, 12-19, cité par Derrida, dans *Tourner les mots*, op. cit., p. 99.

André Suarès, un juif ambigu

Du dilemme historique des marranes modernes

Norman Simms

*Il pensait qu'il pensait qu'il était juif, alors qu'il
savait qu'il savait qu'il savait qu'il ne l'était pas*
James Joyce, *Ulysse*

Sa vie durant, le marrane demeure ambigu. Il n'est pas sûr de savoir qui il est, ni quelle est sa véritable identité. Il lui arrive de faire allégeance formelle à l'Église, puis à la Synagogue, avant de faire le chemin inverse. Ce passage peut être accompli au cours d'une seule génération, ou encore dans le souvenir vivant de la famille élargie. Cette ambiguïté crée comme un frisson de vivre dans les marges, de jouer des tours aux diverses institutions ecclésiastiques, civiles et nationales. Mais l'ambiguïté peut devenir une composante centrale de la manière dont un individu, une maisonnée ou une petite communauté se définit et se valorise. Il est possible que cette ambiguïté devienne un jour une caractéristique de la modernité dans toutes les cultures européennes. Mais durant de nombreuses années, le marrane n'a bénéficié d'aucun cadre

légal ni d'aucune crédibilité grâce auxquels les personnes se trouvant dans cette situation auraient pu trouver une protection.

Parmi les juifs prémodernes aucun, ou peu s'en faut, pour autant qu'il ait été intellectuellement conscient des malaises qu'il éprouvait, ne parlerait de lui-même ou des autres dans les termes que nous venons d'employer — hormis lorsque ces individus, comme je l'ai montré dans mes livres sur les marranes et les crypto-juifs, ont appris par une douloureuse expérience personnelle et familiale à construire des récits complexes pour se défendre contre l'Inquisition. Durant la période moderne, tout particulièrement dans les pays où l'intégration apparente se fit davantage sous la forme d'un phénomène intériorisé servant à gérer les tensions entre les circonstances juridiques de tolérance et les manifestations secrètes et murmurées de haines anciennes, les âmes sensibles recoururent aux divers médias de l'art et des discours savants pour élaborer des stratégies de vie, maintenant à la fois le silence ancien d'une soumission apparente et la nécessité d'exprimer (certes de manière oblique et ironique) les souffrances que définissait le soi. C'est pourquoi André Suarès peut écrire, sans pour autant sembler formuler quelque principe en faveur d'une existence juive dans un monde hostile, et certainement pas pour attirer l'attention sur sa propre souffrance personnelle : « La forme, en art, est le langage de la parole intérieure. Le modèle révèle le sentiment du bel objet qui veut vivre, et ses passions muettes. Les volumes en expriment l'énergie » (*Voyage du Condottière* [1931], I « Vers Venise » (Paris : Granit, [1984] p. 72). D'autre part, toujours chez Suarès qui sera notre exemple principal ici, bien qu'il ne parle que

rarement des juifs dans ses écrits hormis quelques pamphlets polémiques dans lesquels il s'engage dans les débats de son époque, comme l'Affaire Dreyfus ou la montée en puissance de l'antisémitisme nazi, lorsqu'il revient sur quelque exemple de fanatisme religieux (que les israelites sont avarés, manipulateurs et mesquins dans leurs relations avec le monde des Gentils) ou qu'il exprime une vraie compassion et une compréhension pour son propre peuple — par exemple: «C'est un peuple souffrant» (*Voyage du Condottière*, p. 84) —, on y voit la marque du marrane. C'est précisément cette combinaison d'éléments contradictoires — indifférence et compassion, implicite élaboré et dimension explicite, dédain ou déni et identification — qui caractérise le marrane. Il ne s'agit toutefois pas d'une forme européenne et commune d'angoisse ou de nausée face à la modernité, mais de quelque chose de plus spécifique, pour autant que les artistes parlent et se décrivent dans leurs créations comme chrétien et juif de manière simultanée, alternative et indirecte en recourant à la métaphore, à l'allégorie ou à une prétendue objectivité. Désorientés, ignorants de nombreuses données historiques, et souvent sujets à des troubles psychologiques, des hommes comme André Suarès ou Aby Warburg peuvent projeter leur propre paranoïa, leur schizophrénie ou leur mélancolie dans les descriptions des anciens Hébreux, de Jésus et ses disciples, des saints médiévaux et des pécheurs rabbiniques, ou des Grecs préchrétiens, des hérétiques de la Renaissance, des Indiens Pueblo ou des Africains adorateurs de fétiches. Parfois cette situation est reconnue, comme dans le cas où le narrateur de Suarès voit dans un tableau florentin «une caricature juive» qui est aussi «[u]n halluciné» («Fiorenza» *Voyage du*

Condottière, p. 275) : une caricature juive ou une vision hallucinée.

La conversion est-elle possible ?

Je me voyais avec distance, de loin, comme si cet autre être niché en moi trompait le regard des spectateurs. Parfois, un rire amer surgissait en moi parce qu'ils ne pouvaient pas me voir, moi l'invisible, moi l'inviolable ; ils ne pouvaient pas voir cet autre moi que j'avais, et alors même que je le voyais torturé et rampant, eux le voyaient honnête et vrai¹

La raison pour laquelle la plupart des juifs au siècle dernier ne croyaient pas qu'une conversion sérieuse au christianisme fût possible, ou très probable, est résumée dans ces mots écrits par Salomon Reinach dans son *Orpheus*, une œuvre parue au début du xx^e siècle, extrêmement populaire et controversée :

Les Juifs ne font pas de prosélytes, mais on fait beaucoup de prosélytes parmi eux. Ceux qui rejoignent le christianisme sont soit de rusés parvenus qui se soumettent à plusieurs reprises au rite du baptême, soit de pauvres mais dynamiques adolescents, empêchés par des lois injustes ou par des préjugés, de fréquenter les écoles et de gagner leur pain ; soit encore ce sont des riches qui ne croient en rien et qui achètent par le baptême le privilège d'une hospitalité lisse dans un monde de bon ton. Leurs enfants sont généralement antisémites.²

On peut trouver une variante encore plus cynique et perverse de cette attitude dans le personnage du D^r Heinrich Bodenheimer du roman *Der Krieg geht weiter* écrit en yiddish par Sholem Asch et paru dans les années 1930.

1. K. Arth. Abraham, « The Testament of a Martyr » dans *The Jewish Caravan: Great Stories of Twenty-Five Centuries*, ed. Leon W. Schwartz (New York: Farrar & Rinehart, 1935), p. 262.

2. S. Reinach, *Orpheus: histoire générale des religions*, paru en France en 1909, souvent révisé, augmenté et réimprimé, chap. VII, section 85.

Bodenheimer est un intellectuel juif-allemand qui se plaît à écrire des essais et des pamphlets sur les vertus du christianisme, seules à même d'instaurer la paix universelle. Il est d'avis que le judaïsme, depuis la destruction du Temple, est devenu une nuisance inutile dans le monde :

Et pourtant, le Dr Bodenheimer refusait d'être baptisé ! Sans doute ceci était-il dû en partie à son respect pour la tradition familiale, à la crainte inspirée par son défunt père ainsi qu'à sa réticence à aller contre les sentiments de sa mère. Mais il y avait encore d'autres raisons qui expliquaient sa fidélité à la foi de ses ancêtres. Il ne fallait pas qu'on en vienne à penser qu'un certain Dr Bodenheimer avait demandé à être baptisé afin d'avantager sa carrière ! Malgré sa grande érudition, on ne lui avait pas proposé de chaire universitaire, bien que certains cercles chrétiens, dans lesquels ses écrits étaient tenus en haute estime, aient subtilement suggéré qu'il pourrait aisément en obtenir une, si seulement il demandait à être baptisé.¹

La réticence de Bodenheimer à se convertir au christianisme, en raison du respect de la mémoire de son père et des sentiments de sa mère encore en vie est un motif récurrent encore aujourd'hui : les personnes nées de l'autre côté de l'Holocauste souhaitent encore plus vivement sauvegarder la foi de leurs ancêtres. Mais une fierté personnelle s'y trouve engagée aussi bien, à commencer par le fait que Bodenheimer refuse d'être vu comme quelqu'un d'asservi aux expédients des ambitions professionnelles. Le raisonnement qui suit élève sa prise de position à la perversité d'un juif qui se hait soi-même, encore que le narrateur prétende que ce motif soit inconscient :

Il y avait encore une autre considération qui le motivait, bien qu'il l'ignorât : que deviendrait le professeur Bodenheimer s'il

1. Sholem Asch (Szalom Asz, שאל אש), *The War Goes On*, trad. Willa et Edwin Muir (New York, NY: G.P. Putnam's Sons, 1936, p. 103) ; l'édition parue en Angleterre est intitulée *The Calf of Paper*. Le roman fut d'abord publié en yiddish avec pour titre *Der Krieg geht weiter*.

consentait à être baptisé ? Il ne serait qu'un Juif converti de plus ! Un parmi une multitude, une goutte dans l'océan. En tant que Juif non baptisé, il proclamait que le christianisme était le seul refuge d'une civilisation vouée à l'échec ; en tant que Juif non baptisé, il proclamait que le christianisme était le pouvoir moral le plus important du monde, et il affirmait que quiconque demeurait hors de son giron demeurait exclu de la société humaine.¹

Ce paragraphe ponctué des répétitions du mot *baptême*, faisant par là-même l'impasse sur tout synonyme, et constellé de nombreux points d'exclamations, expose l'ironie de l'hérétique, auto-justificatrice et auto-congratulante. Il révèle que le narrateur reprend à son compte la propre voix de Bodenheimer, rendant ainsi explicite ce qu'il tient caché à lui-même au fond de lui. Cela est rendu de manière encore plus emphatique dans le mot mis en italique de la phrase suivante :

Ainsi parla un Juif non baptisé ! Il y avait là quelque chose d'original et inédit pour toi ; avoir le courage de le faire n'était pas à la portée de tout le monde !²

Bien qu'il s'adresse à soi-même dans son monologue intérieur, le toi mentionné désigne le monde entier, y compris les intellectuels allemands chrétiens qu'il veut impressionner, de même que les juifs dont il sait que ses vantardises les feront rougir ; et le tout premier juif auquel il s'adresse ici est lui-même.

1. S. Asch, *The War Goes On*, op. cit., p. 103.

2. S. Asch, *The War Goes On*, op. cit., p. 103.

Le marranisme : au-delà de la crise séfarade historique

*...il fallait perpétuer le secret, le théâtre d'un judaïsme ludique, rejetant ainsi dans les catacombes de l'oubli une judéité lourde à porter comme la culpabilité caïnique...¹
Juif malgré lui et si peu Israélite de confession, Suarès fut bouleversé par ces attaques²
Il travaillait à la manière de Vermeer, à travers un miroir où il se représentait sans révéler son identité³*

Les citations ci-dessus dévoilent une facette du prisme complexe à travers lequel le problème du marranisme moderne peut être analysé : le théâtre ludique de l'absurde dans lequel l'esprit désorienté du juif ambigu se trouve placé par la force des circonstances ; la situation critique de ceux contraints de considérer leur identité selon une stratégie politique, et qui ne savent pas comment trouver un refuge spirituel et intellectuel dans l'espace confiné de leur intériorité, et qui n'ont pas la force d'affirmer une différence positive ainsi que, parfois, la découverte d'un sens véritable dans l'acte même de rendre ambiguë leur représentation ironique du monde. Dans le cas des juifs du début du ^{xx}e siècle, comme pour André Suarès dont il sera ici question, le problème n'est pas celui d'une Inquisition espagnole toute-puissante, ni celui d'un système discriminant qui réglemente la pureté du sang. Le problème est une anxiété ambivalente provenant de l'attrait de l'assimilation, de la montée en puissance de l'antisémitisme biologique (racial), et de la crise existentielle de la modernité elle-même.

1. M. Attali, « Les marranes et Pourim : d'une confortable identification au problème éthique » dans S. Trigano, éd., *Le juif caché*, (Paris : In Press, 2000), p. 23.

2. R. Parienté, *André Suarès : L'insurgé* (Paris : Éd. François Bourin, 1990), p. 68.

3. R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 190.

Ces citations nous font comprendre comment quelqu'un comme André Suarès peut demeurer un juif – peu importe de savoir jusqu'à quel point il ne se pense pas en ces termes, ou s'il est ambivalent quant à savoir ce qui constitue le judaïsme de son héritage séfarade. Il nous faut aller au-delà des références directes aux juifs, au judaïsme ou même à l'antisémitisme. Dans ses études sur trois grands penseurs européens – Blaise Pascal, Henrik Ibsen et Fédor Dostoïevski – Suarès ne traite pas ces questions de manière explicite, sauf quand il essaie de rationaliser le dédain qu'exprime le romancier russe contre la civilisation hébraïque et contre les individus d'origine israélite. Toutefois, si nous devons reconnaître que chaque indice ou que chaque petit groupe d'indices peut aussi être attribué au christianisme de façade de ces trois hommes (c'est aussi le cas pour d'autres exemples mentionnés dans ces trois essais comme Friedrich Nietzsche ou Richard Wagner), c'est la trame plus grande de discussion, incluant les valeurs et les images non thématiques, qui pointent de manière convergente en direction de la judaïté intrinsèque de Suarès. Cette judaïté est plus séfarade qu'ashkénaze. Elle est méditerranéenne (hellénique et Renaissance, selon les termes de Suarès), ouverte aux influences extérieures (non rabbiniques). Et elle est motivée par un sens spécifique de l'honneur et de l'orgueil que l'on ne trouve d'ordinaire pas dans les manifestations du judaïsme d'Europe centrale et de l'Est. Par exemple, lorsqu'il discute la personnalité et le succès d'Ibsen en termes de résultantes de ses traits de caractère nordique, Suarès tend d'abord à pointer les qualités denses et intérieures de son luthéranisme, en contraste avec la sagacité intellectuelle empreinte de légèreté du catholicisme gallic des écrivains et artistes qu'il connaît bien. Mais il confronte ensuite le

sens du dramaturge pour l'intégrité artistique et pour l'analyse avec d'autres écrivains du Nord (notamment Tolstoï et Dostoïevski). Suarès souligne qu'il existe une affinité entre Ibsen et lui-même dans cette ambiguïté et cette aliénation.

Au lieu de faire fond sur cette affinité personnelle entre eux, Suarès fait une analogie avec Baruch Spinoza sans faire référence à la famille séfaraïte du philosophe du XVII^e siècle, ni à ses traits marranes. Pourtant, ces traits culturels sont précisément ce qui ferait apparaître la logique implicite qui sous-tend sa comparaison¹. Ainsi, alors qu'il affirme que Ibsen s'est séparé de sa propre communauté et qu'il est cependant devenu le porte-parole littéraire norvégien le plus important aux yeux du reste de l'Europe, Suarès souligne que le dramaturge, tout comme Spinoza et lui-même se sont séparés des marques superficielles de leur nationalité et de leur religion au moment même où ils dissimulent leur plus forte identité avec leurs origines ethniques au sein d'un argument sophistiqué² dont le postulat allait contre ces origines-là précisément³. Ibsen, en faisant mine d'exposer le lugubre tragique de ses personnages de fiction ; Spinoza, en prenant l'ancienne société des Hébreux comme exemple central dans son évaluation de l'égalité entre Dieu et Nature, et en extrapolant un système éthique qui semble séculier à partir de son refus de la religion révélée et surnaturelle ; enfin Suarès lui-même, plaçant la raison, la tolérance et la justice au-delà de toute morale locale, de

1. A. Suarès, *Trois Hommes*, « Ibsen » (Paris : NRF, 1913), pp. 164-165.

2. Un tel argument, prétention ou *conchetto* est ingénieux au sens du Maniérisme, selon la définition que Dr Johnson donne de la poésie métaphysique. Il s'agit d'une forme de mascarade culturelle élaborée, faite d'illusions et de leurre. Voir mon livre *Masks in the Mirror: Marranism in Jewish Experience* (New York: Peter Lang, 2005).

3. A. Suarès, *Trois Hommes*, « Ibsen », *op. cit.*, p. 177.

toute coutume ou de tout patriotisme, au moment même où il exprime souvent des clichés antisémites¹.

Ceux qui se séparent d'eux-mêmes

Loin de révéler des mystères sacrés, le rédacteur final de la Bible hébraïque veut « persuader ses lecteur qu'il existe une loi dont la puissance relève d'une nature universelle, parce qu'elle provient de la manière même dont le monde fut créé, et par conséquent de la nature de l'homme et des nations, dans ce monde »²

Les crypto-juifs et les marranes devraient aussi être distingués des juifs qui s'assimilent si bien qu'ils en perdent

1. Par exemple, en commentant Dostoïevski, Suarès note : « Ni les juifs charnels, ni les Yankees ne pourront jamais l'entendre : ils sont trop asservis à leurs idoles : les juifs dans leur esclavage des biens terrestres, et selon leur inclination à en jouir commodément ; les Yankees, dans leur brutal mensonge d'automates, à deux ressorts d'agitation vaine et de vaine morale » (Suarès, *Trois Hommes*, « Dostoïevski », *op. cit.*, p. 321). On a l'impression que Suarès adoucit la force de la diffamation dostoïevskienne contre les juifs en la posant en contrepoint avec les commentaires snob au sujet des états-unis, mais ses commentaires sont plus complexes. Car d'une part l'auteur accepte l'idée de la supériorité française et, d'autre part, il contextualise ces diffamations dans son analyse sur le romancier russe qui est vu comme excessif dans son fanatisme, malade dans son esprit et dans son corps, faisant ainsi un jeu de miroir avec le sentiment de Suarès d'aliénation et d'isolement dans le monde. On le voit quelques pages après, bien que cette fois Suarès identifie les juifs avec *des étrangers* en général que l'écrivain russe rencontre lors de son voyage en exil. Suarès explique cette tension comme étant « la même que celle entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Le second abroge l'autre, puisqu'il l'accomplit. Le mort enté sur le vivant corrompt le vivant » (pp. 327-328). Dans cette affirmation, Suarès se rallie pleinement du côté des protestants allemands (Adolf von Harnack par exemple) et du côté des catholiques modernistes dans la France de *fin-de-siècle*, lesquels voulaient séparer la Bible hébraïque de la Bible chrétienne, en arguant que la foi nouvelle n'avait pas seulement complété et accompli mais aussi succédé à l'Ancien Testament. Ce débat théologique se manifesta dans la conscience publique essentiellement via la discussion entre Léon Bloy et Salomon Reinach, l'auteur d'*Orpheus* (1910), dans la mesure où il sembla doublement scandaleux qu'un juif assimilé entre en lice dans un débat jusqu'alors contenu à l'intérieur de l'Église (Bloy fut excommunié pour avoir dit en termes théologiques ce que Reinach avait promu dans son histoire populaire des religions). Aussi, il est possible soit de penser que Suarès est anti-juif dans ce passage tiré de sa discussion de Dostoïevski, ou qu'il s'identifie avec Reinach en tant qu'un juif sophistiqué et cosmopolite, dans la mesure où il élève le judaïsme en tant que partenaire égal dans le long débat ecclésiastique des chrétiens sécularistes (voir aussi p. 336).

2. D. Muir Applebaum, « The Hebrew Bible and the Human Mind », recension de Yoram Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture* (London et New York: Cambridge University Press, 2012) dans *Jewish Ideas Daily* (10 septembre 2012), en ligne à l'adresse www.jewishideasdaily.com/4957/features/the-hebrew-bible-and-the-human-mind/?print (page consultée le 11/08/2012).

tout contact avec ce qu'une communauté rabbinique reconnaîtrait comme spécifiquement juif. On peut penser que ces ambiguïtés collaient à la peau des hommes et des femmes qui restaient identifiés comme des juifs par leur entourage, amis et ennemis, et qui ainsi ressentaient le stigmate de l'exclusion plus ou moins durant toute leur vie, même si leurs parents les avaient fait baptiser sans toujours adhérer eux-mêmes au rituel, ou qui se sont convertis pour diverses raisons – ambition sociale et culturelle, c'est certain, mais aussi un fort désir de « s'intégrer » dans le milieu intellectuel vers lequel ils se sentaient attirés, par tempérament ou par affinité. Alors qu'ils demeurent séparés de leur communauté parentale, et qu'ils semblent n'avoir aucun intérêt pour son histoire ou ses croyances, dès lors que les voix et la violence de l'antisémitisme surgissent, ces personnes se sentent obligées de défendre leurs ancêtres ainsi que leurs contemporains.

Dès lors que nous allons au-delà du concept de marrane dénotant une personne spécifique qui se trouve en situation de crise, une personne située dans l'histoire et dans la géographie – les Séfarades forcés par l'Inquisition à se convertir – nous pouvons penser le marranisme comme une sorte de judaïté en soi, pas toujours aussi ambiguë pour le ou la marrane que pour le marginal, que ce soit un juif pratiquant la *halakha* ou un membre dominant de la société non juive. En d'autres termes, l'ambiguïté elle-même peut devenir souhaitable, même si elle est difficile à vivre¹, dans la mesure où elle crée des événements dans la vie de

1. De manière semblable, pour les crypto-juifs provenant des royaumes ibériques et de leurs colonies, lesquels menaient une politique de persécution, les tensions, angoisses et les chicaneries des autorités hostiles ont pu devenir parfois l'essence même de l'expérience marrane sur plus de quatre cent ans.

l'individu, comme la rupture avec la famille à laquelle il ou elle appartient, et avec la communauté qui pense en termes d'alternatives simples. Ces événements sont créatifs dans la mesure où ils déclenchent une réflexion : qui suis-je ?, que suis-je supposé être et faire dans le monde et comment trouverai-je un sens à mon existence pleine de tensions ? Cela entraîne une remise en question des catégories formelles en tant que déterminants pertinents de l'identité individuelle, communautaire et nationale ; enfin, une réévaluation des décisions déjà prises par un ancêtre ou par soi-même en matière de relations relevant de la spiritualité, des habitudes ou de la psychologie avec ce qui – le cas échéant – se trouve au-delà du soi matériel.

Un écrivain en fuite

*Et moi aussi, j'ai mon enfer, le bagne des auteurs, des critiques
et des faux artistes, où je purge, dans un coin d'ombre, la
colère de ma solitude et le vieil amour de la gloire¹*

C'est le cas, comme nous avons commencé de la montrer ci-dessus, d'une individualité comme celle de Félix Isaac (maintenant connu sous le prénom d'André) Suarès²

1. A. Suarès, *Trois Hommes*, « Dostoïevski » *op. cit.*, p. 345, n. 1. En un sens, la confession explicite donnée dans cette phrase étonnante et reléguée en sourdine dans une note de bas de page pourrait être comprise non seulement comme une clé de lecture du livre entier consacré aux trois penseurs, mais aussi à l'ensemble de la vie et l'œuvre de Suarès. Tout un article pourrait ici être écrit sur l'identification implicite de Suarès avec Don Quichotte, lorsque ce dernier est retenu dans les donjons pestilentiels en Afrique du Nord, et avec les souffrances d'Alfred Dreyfus, enfermé sur l'île du Diable. De fait, de quelque manière que l'on aborde ce livre – ainsi que les autres livres du même auteur – on commence à percevoir des allusions dissimulées, obliques et subtiles qui renvoient à son statut de marrane.

2. R. Parienté, *L'insurgé*, *op. cit.*, pp. 43-48. Cette biographie est ma source principale d'informations sur André Suarès. Il s'agit d'une véritable mine de citations extraites de ses lettres inédites et d'autres écrits.

(1868-1948)¹, un grand écrivain du début du xx^e siècle, aujourd'hui oublié². Né dans une petite ville comtadine près de Marseille et d'Avignon, où les juifs furent longtemps sous la protection du pape, où les individus mélangaient les rituels et les coutumes des juifs ibériques fuyant l'Inquisition, des Séfarades nord-africains venus chercher un avantage économique en France, et des traditions locales plongeant dans le Moyen-Âge, dans une région connue pour les origines de la Cabbale³.

Suarès était aussi né au sein de l'héritage du catholicisme romain par sa grand-mère maternelle de Bretagne. Et il lui est arrivé parfois de faire accroire à ses collègues ainsi qu'à lui-même qu'il était déconnecté de la judaïté

1. Né Felix-André-Yves Scantrel, il était aussi connu sous les noms de André de Seipse, Caerdal, etc. Voir la notice rédigée par David Steel pour le *Oxford Dictionary of French Literature* disponible en ligne à l'adresse <http://www.anseers.com/topic/andr-suar-s#ixzz1vfJlmKo3>. Le nom de code *Seipse* laisse entendre que s'il écrit pour lui-même, il n'est pas certain de savoir qui est ou ce qu'est ce soi en vérité, et dans quelle mesure il doit s'exposer et révéler son soi à son public. Il fut appelé André seulement après la mort de son père et celle de son frère, en 1903. Voir la recension anonyme publiée en ligne par l'éditeur du livre de Robert Parienté et Max Gallo, *André Suarès, l'insurgé (1868-1948)*, à l'adresse www.editionsverdia.fr/baquet/n39/camera (page consultée le 6 février 2012). Voir aussi Norman Simms, « Lessons from the Past: If the Impossible Happened, Can We Let it Happen Again? » *Family Security Matters* 6 décembre 2012 <http://www.familysecuritymatters.org/publications/detail/.../lessons-from-the-past-if-the-impossible-happened-can-we-let-it-happen-again>.

2. Suarès reçut de nombreux prix, parmi lesquels Le Grand Prix de Littérature de l'Académie française, le prix de la Société de Gens de Lettres. Avec André Gide, Paul Claudel et Paul Valéry, il était considéré comme un des quatre piliers de la littérature française. Avant la Première Guerre mondiale, il fit partie des éditeurs qui fondèrent la *Nouvelle Revue Française*. À la veille de la Seconde Guerre mondiale, une édition de ses œuvres complètes était sur le point d'être publiée. Mais ce projet, comme de nombreux autres au cours de sa vie, avorta. Certains de ses textes existent dans des éditions modernes, quelques autres sont disponibles sur Internet, mais la plupart de ses œuvres ont disparu du circuit éditorial depuis de nombreuses années.

3. Le lexique de Suarès présente des difficultés qui trouvent souvent une solution si l'on se reporte au dialecte juif-marseillais. Il est probable qu'il ait appris enfant à parler ce dialecte qui est un mélange de grec, d'italien et de termes séfarades.

de son père et de ses autres parents¹. Mais il ne se fit pas baptiser, et jamais il ne renonça formellement à son héritage hébreu². Ce furent les antisémites qui ne tinrent aucunement compte de ses revendications esthétiques et littéraires pour être autre chose que celles d'un juif, que ce soit parmi ses pairs intellectuels français qui furent embarqués par la vague du racisme dès les dernières décennies du XIX^e siècle, ou parmi les Nazis allemands qui occupèrent sa patrie et qui le pourchassèrent presque jusqu'à sa mort – il ne survécut à la chasse de la Gestapo et aux milices locales durant la Seconde Guerre mondiale en se cachant dans la zone Sud que pour mourir seul, déçu et négligé, peu après la Libération³. En 1936 il écrivit le livre *Vues sur l'Europe*, où il voulait montrer qu'Hitler représentait un danger imminent et que la nature de l'antisémitisme était

1. Dans sa notice sur André Suarès rédigée pour le *Dictionnaire des auteurs* (disponible en ligne sur le site jeguen25), Robert Parienté écrit : « Issu d'une famille israélite aisée, il était d'ascendance catholique et bretonne par sa grand-mère maternelle, Alexandrine Favre, et Suarès attribuait à cette ascendance son grand amour de la Bretagne et son mysticisme chrétien ». Voir aussi R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., pp. 46-47.

2. Chaque fois qu'il percevait une tentative visant à le convertir, il se rebiffait. Voir par exemple, R. Parienté, *Dictionnaire des auteurs*, op. cit. Lorsque Paul Claudel et Francis Jammes tentèrent en 1907 de l'amener à se convertir, il sentit qu'ils étaient à l'affût de son état dépressif suite à la mort de son père, puis de son frère, qu'ils le haïssaient pour ce qu'il était (un juif), et que ses croyances privées démontraient qu'il en était bien ainsi. Lorsque d'autres personnes s'immisçaient dans sa vie, mettant en exergue son judaïsme, il sentait qu'ils voulaient faire de lui un auteur « impubliable ». Il préféra sa liberté à un succès qui aurait été atteint au prix d'une mise en conformité. Pour la même raison, il dénonça les juifs avec lesquels il entra en conflit, qu'ils fussent rédacteurs, éditeurs ou activistes politiques, toujours à la recherche de son soutien pour une cause ou pour une autre. Il avait l'impression qu'on cherchait à l'étouffer. Alors qu'il se sentait une attirance pour l'art et l'architecture du catholicisme, il trouvait ses cérémonies détestables et sa liturgie nocive : « Je suis allé à la messe des morts. La cérémonie m'a paru vulgaire et d'une pompe foraine. Trop d'Opéra » (Lettre à Rolland, du 2 octobre 1888, citée dans R. Parienté, *Dictionnaire des auteurs*, op. cit.).

3. R. Parienté, « Introduction » dans *L'insurgé*, op. cit., p. 14. Il s'était déjà senti étranger et oublié dans les dernières années avant la guerre, alors qu'il était septuagénaire ; et cette situation concernait aussi bien sa vie privée que son héritage artistique.

une menace qui ne concernait pas uniquement les juifs¹. Mais ses amis et collègues qui avaient été auparavant ses éditeurs – ainsi que les écrivains, artistes, musiciens et mécènes – anéantirent ce livre avant sa publication. Ils se détournèrent de lui², refusant d'imprimer toute nouvelle phrase. Ils le laissèrent seul affronter l'orage qui approchait³.

Il était un marrane et non un crypto-juif, parce qu'il ne tentait pas de cacher désespérément sa foi ancestrale sous une apparence chrétienne; et il n'était pas un nouveau chrétien parce que, n'ayant jamais été baptisé, il ne fit que se réclamer de l'identité religieuse de sa grand-mère en suivant ses inclinations intellectuelles et surtout esthétiques⁴. Dans un autre sens, il revendiqua que sa religion était l'esthétisme, quelque chose qui, selon lui, s'opposait à la démocratie, au romantisme, au féminisme, bref: à la modernité tout court⁵. À ses yeux, il était un homme de la Méditerranée, irrésistiblement attiré par la civilisation classique greco-latine provençale et italienne, aussi bien que par les communautés séfarades d'Afrique du Nord, ainsi que par le paganisme reconstitué de la Renaissance. Et il voyait dans ces mondes culturels non pas une claire

1. R. Parienté, Introduction dans *L'insurgé*, op. cit., p. 12

2. R. Parienté, *Dictionnaire des auteurs*, op. cit.

3. S. Bourdais, «Un siècle d'écrivains: André Suarès, l'insurgé, 1868-1948» dans *Télérama* FR3.Web (27 mai 1998) en ligne sur le site Jeguel25.

4. R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 25. À l'approche de sa mort, en 1948, âgé de 80 ans, on suggéra d'appeler un prêtre (p. 430) ; on ne le fit pas, et pourtant Suarès fut enterré dans le cimetière de Baux. Aucun indice ne permet de savoir si un rituel chrétien fut pratiqué. Il n'y a par ailleurs aucun témoignage qui rapporterait que l'homme mourant récita son *kaddish*, ou qu'il tourna sa tête vers le mur, ainsi que l'aurait fait un juif pratiquant. (p. 432).

5. Passage de l'*Encyclopædia Universalis* 95, provenant d'une collection d'extraits rassemblés et publiés en ligne à l'adresse jeguel25.free.fr/S/Su/Suares%20André.php publié le 02/03/2007. Didier Sénécal va jusqu'à dire que Suarès «pratiqua la littérature comme on pratique une religion», (*Lire* [décembre 2002/janvier 2003] publié à l'adresse jeguel25).

résonance du judaïsme et d'Israël en son for intérieur, mais plutôt une réfraction plus trouble de plusieurs cultures anciennes¹. Cependant, ce qui était profondément enraciné en lui, ce n'était pas ce qu'il pouvait manifester au grand jour pour y adhérer comme à une croyance. Il avait déjà exprimé cet état d'esprit marrane et baroque en ces termes dans une lettre du 4 novembre 1919 :

En vérité, nul autre homme n'a porté deux mondes contraires plus que moi... Je suis renversé de tout ce que je suis, de tout ce que je pense, de tout ce que je sens. Et même de tout ce que je veux. Voilà ce qui cause ma tristesse et l'espèce d'ivresse silencieuse où je vis...²

Cependant, lorsque le livre de Hitler *Mein Kampf* devint une lecture officielle en Allemagne et parmi ses sympathisants ailleurs en Europe, et lorsque la haine criarde envers les juifs fut relayée de plus en plus fortement dans les médias

1. Dans un article intitulé «Demi-juif», Suarès prit pour modèles Montaigne et Spinoza. Chacun fut exclu de sa communauté juive. Ils furent exclus du fait des croyants, mais identifiés toutefois avec les traditions du scepticisme rabbinique, des controverses et des jeux d'esprit portant sur ce que cela signifie que de vivre en tant qu'étranger ambigu et en tant que membre perturbant en même temps (R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 167). L'article de Suarès suscita un intérêt, pas toujours bienveillant, de la part d'intellectuels comme André Gide et Paul Claudel (p. 168). Sur l'aspect désagréable causé par les tentatives de ces intellectuels catholiques de convertir Suarès, voir R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 172. Ces sentiments témoignent de son judaïsme intérieur qu'il n'était pas toujours disposé à exprimer publiquement. De même, sa persévérance à prendre la parole pour condamner l'injustice et le fanatisme le positionnent comme un non-chrétien qui ne voit pas le sens qu'il peut y avoir à souffrir, ne recherche pas la miséricorde ou des accès de désespoir. Voir R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 228. De même, il n'était pas prêt à attendre patiemment, à se préparer à oublier et à pardonner ceux parmi ses amis qui s'étaient laissés prendre par la pente glissante soit du fascisme soit de l'antisémitisme au cours des années 1930 (p. 324). Alors même qu'il ne pouvait identifier aucun trait permettant de l'identifier en tant que juif, il reste cependant qu'avec le recul, pour un regard extérieur, toutes les facettes de sa personnalité appartiennent à son héritage ancestral. (p. 326) ; « Pour lui, les gorilles de Staline ne valent pas mieux que ceux d'Hitler ou de Mussolini » (*L'insurgé*, op. cit., p. 333).

2. Lettre à Bey citée dans Marcel Dietschy, «Le cas Suarès» dans *Langages, documents* (1987) publié en ligne sur le site [jequel25](http://jequel25.com).

de France et d'Allemagne¹, Suarès se surprit à ne pas pouvoir se retenir de prendre la parole – dirigeant ainsi l'attention sur lui en tant que juif. Jean-Jacques Bedu note :

Dès 1934, André Suarès avait pris soin de mettre en garde ses confrères contre la montée du fascisme. Dans la *Nouvelle Revue française*, il dénonce le machiavélisme des dirigeants nazis, à commencer par leur chef dont il considère le manifeste idéologique, *Mein Kampf*, comme « un vomissement de sept cents pages, vingt neuf mille lignes de haine, d'injures et de bave, un monument d'imposture et de bestialité ; d'ailleurs pas une idée personnelle, rien d'original. »²

Afin de mieux comprendre l'ambiguïté morale et nationale du marrane, il faut revenir sur la formation de jeunesse de Suarès, ainsi que sur son histoire posthume caractérisée par un oubli littéraire. La mort prématurée de sa mère, l'extrême nervosité et l'anxiété de son père ont eu pour conséquence que Félix – tel était son prénom lorsqu'il était enfant et jeune homme –, se sentait abandonné, solitaire, isolé et pauvre³. Ceci eut pour conséquence que ses premières rencontres avec l'antisémitisme à l'école, dans le Sud puis au lycée à Paris,

1. R. Parienté, *L'insurgé, op. cit.*, p. 36. Mais cette opposition à l'antisémitisme nazi tout comme sa défense de Dreyfus ne sont pas en elles-mêmes des signes d'une identification avec sa famille juive ou ses ancêtres, de même qu'une ascendance biologique au judaïsme ne se traduit pas dans des croyances innées ou dans une foi. Toutefois, celui qui fut un ami proche de Suarès durant de nombreuses années (hormis quelques périodes de séparation et quelques fâcheries), à savoir le romancier Romain Rolland, fut expulsé de Suisse en tant que juif sur la simple base de son opposition au parti national-socialiste en Allemagne dans les années 1930 et de son histoire personnelle de dreyfusard remontant aux années 1890. D'une part, donc, l'antisémitisme commet des court-circuits irrationnels en étiquetant tous les individus qu'il n'aime pas comme juifs sur la base de l'idéologie ; alors que d'autre part, il pointe des motifs de comportement qui peuvent s'avérer être des signes de judaïsme secret.

2. J.-J. Bedu, *Francis Carco, au cœur de la bohème* (Paris : Éd. du Rocher, 2000), p. 315.

3. Cl. Paulhan, « André Suarès, l'orgueil d'un insurgé », *Le Monde* (04/10/2002) publié en ligne à l'adresse jequel25.

l'ébranlèrent. Adolescent, il prit ces calomnies davantage pour des attaques personnelles que pour la confirmation qu'il appartenait à une race méprisée¹. On ne sait pas (mais cela est très improbable) s'il a reçu une éducation juive à la maison par son père ou par des contacts avec des membres de sa famille, ou encore au sein de la communauté². Comme tout un contingent de brillants jeunes hommes – futurs poètes, peintres, romanciers, philosophes et scientifiques – provenant du Sud dans les dernières années du XIX^e siècle, cherchant à se former et à faire carrière à Paris, Suarès se trouva pris sous l'influence d'anciens étudiants, de professeurs d'université charismatiques et de ténors culturels en vogue. Tous étaient engagés dans la création d'un nouveau catholicisme, souvent des versions mystiques du christianisme sous la

1. J. Macé-Scaron, « Suarès, un Don Quichotte furieux », *Le Figaro* (24/10/2010) en ligne sur le site [jequel25](http://jequel25.com).

2. Dans une remarque faite presque en passant, son récent biographe dit que Suarès a étudié la Kabbale. Mais il ne précise ni où ni comment, et laisse ouverte la possibilité qu'il ne s'agissait au mieux que d'une forme de mysticisme chrétien (R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 141). Sur son savoir ambigu ainsi que ses sentiments sur le judaïsme, une remarque faite en confidence à son ami Maurice Pottecher semble plus significative: ce dernier rapporte « qu'il ne se sentait pas solidaire de la communauté juive » (R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 114). Être un juif formellement signifie reconnaître la communauté d'Israël, y participer dans le respect de l'alliance de la Loi. Se séparer de la communauté d'Israël signifie s'écarter de la Loi. Mais cela signifie seulement que l'on devient un mauvais juif, pas un non-juif. Cela signifie-t-il que Suarès était un juif (un israélite non croyant et non pratiquant) non pas seulement malgré lui, en raison de quelque envie irrépressible ancestrale? Ou encore au sens où Sartre l'a suggéré – les juifs deviennent conscients d'eux-mêmes en tant que juifs à cause de l'antisémitisme et s'identifient à la communauté qui est la raison même pour laquelle ils sont persécutés. En tant que marrane, Suarès a tergiversé, prenant position en fonction des circonstances. Il fut à la recherche d'un équilibre intérieur qui lui aurait permis de signifier des affinités, si ce n'est une identité avec le christianisme au point de décrire Jésus et son martyr comme étant typiquement juifs, sans pour autant se sentir confortable d'une manière ou d'une autre. À moins d'avoir grandi dans un foyer strictement religieux où les savants étudiaient le mysticisme juif, il est très improbable qu'il ait pu recevoir une formation sérieuse – et la règle d'or concernant l'éducation des jeunes est de commencer à « étudier » la Torah. Ce n'est que vers l'âge de trente-cinq ou même vers quarante ans que l'on est initié à la Kabbale.

forme d'une approche spiritualiste qui tendait à plonger des racines dans les origines orientales de leur propre religion. Alors que, au début du siècle, Hippolyte Taine, Ernest Renan et les cercles formés par leurs disciples cultivaient la recherche d'un christianisme rationnel et plus historique, d'autres figures de la génération suivante, comme Charles Péguy et Paul Claudel, avaient une vision de Jésus plus proche de Bouddha et de Zoroastre. Pour Suarès, ces rencontres avec le catholicisme moderne et le symbolisme mystique qui s'y rattachait lui insuffla un certain « humanisme misanthrope »¹, mâtiné d'un goût réactionnaire pour les certitudes esthétiques du passé. Il est aussi possible de voir en Suarès un furieux Don Quichotte artistique², un intellectuel plus attiré par les fantaisies de la littérature et par l'esthétisme que par les réalités autour de lui. L'Affaire Dreyfus fut son premier défi d'intellectuel, et il le réussit au sein d'un cercle de jeunes hommes qui partageaient les mêmes visions que lui – avant d'être rattrapé par la terrible puissance des menaces nazies. Il devint alors une Cassandre, une voix criant dans le désert, et un juif errant ballotté par les marées de l'histoire³.

1. J. Macé-Scaron, « Un Don Quichotte furieux », *op. cit.*

2. *Ibid.*

3. P. Marcabru, « André Suarès, l'insurgé », *Le Figaro* (25 novembre 2002), publié en ligne à l'adresse jequel25. Il faut cependant se souvenir que Suarès avait pour habitude de parler de lui-même de différentes manières, à différentes personnes, et selon les circonstances. Il s'agit là d'un trait central de la condition marrane. Il pouvait dès lors dire de lui-même à un moment donné qu'il était antisémite, à un autre qu'il était juif, et derechef dans une autre circonstance dénier toute identité ou croyance religieuse (R. Parienté, *L'insurgé, op. cit.*, p. 33). Il parle souvent de manière indirecte, ou pour se protéger d'une situation réelle ou ressentie comme menaçante. Il ne parle pas pour énoncer un *credo*.

Le juif sensuel s'élève contre la modernité

Juif, pour les antidreyfusards, ne veut plus dire fossile, juif veut dire moderne. Avec une sainte terreur, ils voient la religion de l'intérêt s'emparer du monde et la froideur calculatrice du juif charnel devenir, au détriment de toute mystique, la norme suprême de la vie¹

Si l'on considère l'ensemble de la carrière d'André Suarès, on peut dire que ce juif particulièrement sensible fut dès le début fortement conscient de l'antisémitisme intrinsèque et commun aux intellectuels français qui bloquait l'avancement de sa carrière². Il avait dès lors plusieurs choix : (1) il pouvait accepter qui il était, sans tenter de cacher ou changer son identité de naissance et tirer le meilleur parti de la situation parmi le petit cercle d'amis et de sympathisants qui soutenaient les juifs comme lui ; (2) il aurait aussi pu essayer de cacher son identité avec un masque et un ensemble de prises de position publiques qui auraient pu lui attirer les grâces des personnes qu'il voulait impressionner et ainsi négocier le plan de carrière qu'il voulait atteindre, reniant ou ignorant les insinuations portant sur le fait de savoir si oui ou non il croyait vraiment à ce qu'il écrivait et à ce qu'il faisait dans le monde ; ou (3), il aurait pu dès le début prendre une position de principe forte, voire agressive, contre les antisémites, répondant à leurs accusations absurdes et embarrassantes, se donnant pour mission de changer les institutions intellectuelles infectées par cette maladie morale. Mais au lieu de choisir, il hésita et tergiversa.

1. A. Finkelkraut, *Le mécontemporain : Péguy, lecteur du monde moderne* (Paris: Gallimard, 1991), p. 48.

2. S. D. Braun, « Psychocultural Reflections on André Suarès' Jewishness » *Nineteenth-Century French Studies* 20:3-4 (1992), pp. 466-477.

Suarès semble avoir d'emblée rejeté la première option ; il n'était pas intéressé à devenir ou à être pris pour un poète, un critique, un artiste ou un historien juif. Il rejeta les idées, images et engagements propres à la communauté juive de France, et il se tint éloigné du sionisme. Quant à la deuxième option, Suarès tenta d'entrer dans les bonnes grâces des brillants jeunes intellectuels de Paris ; il tenta d'apprendre et de s'adapter à la génération plus ancienne qui les aidait dans leur recherche du succès dans les arts et la littérature. Au lycée, puis à l'École normale, en compagnie d'autres garçons aux yeux brillants, comme Romain Rolland, sous la tutelle de professeurs comme Ferdinand Brunetière (1849-1906)¹ et Gabriel Monod (1844-1912) – tous deux furent d'ardents Dreyfusards –, Suarès se lassa du « naturalisme banal de Zola et Maupassant », avec tout ce qu'il présupposait de science positiviste et de déterminisme philosophique. Et il se tourna avec enthousiasme vers Tolstoï, vers le spiritualisme et l'idéalisme chrétiens en provenance d'Allemagne et du Nord « scythe »². Dans une certaine mesure, il y parvint. Suarès fut la seule personne que Romain Rolland³ se sentit autorisé à introduire auprès de Charles

1. Suarès lui rend hommage dans une longue dédicace de son essai sur Ibsen publié dans *Trois Hommes* en 1906, année de la mort du critique.

2. St. Zweig, *Romain Rolland: The Man and his Work*, traduction Eden et Cedar Paul (New York: Thomas Seltzer, 1921) p. 11.

3. Romain Rolland prit Suarès pour un des modèles centraux de ses personnages musiciens dans son grand roman *Jean-Christophe*. Quant à l'attitude de Rolland envers les juifs, elle présente une autre forme d'ambiguïté. Comme de nombreuses autres figures littéraires majeures, en France et en Allemagne à la fin du dix-neuvième siècle et au début du vingtième siècle, Rolland était imprégné de préjugés antisémites auxquels il était quasiment impossible d'échapper, avec son cortège calomniateur de caricatures représentant le juif grotesque. Et pourtant, ses relations personnelles ainsi que ses jugements intellectuels ou esthétiques l'ont amené à collaborer avec ses collègues juifs, et il en appréciait la contribution apportée à la culture française. Rolland recula face au soutien demandé en faveur de Dreyfus. Mais il demeura un .../.

Péguy, l'éditeur des *Cahiers de la Quinzaine*, le considérant comme suffisamment compétent pour l'intégrer dans le comité éditorial¹. À Paris, Suarès était un jeune homme auteur de plusieurs pamphlets, habituellement signés sous le pseudonyme d'André de Seipse. Ces textes avaient attiré l'attention de l'éditeur des *Cahiers*, mais Péguy n'en vint pour autant pas à le considérer comme un juif, et le style de Suarès ne fut pas un gage suffisant pour être invité à rejoindre le comité éditorial des *Cahiers* ou à en devenir un contributeur régulier.

Se fondant sur les souvenirs de Suarès, Frederic Busi en conclut que ce fut de son propre chef que Suarès sentit un attachement affectif croissant entre lui et Péguy, avant même la médiation de Rolland, comme « une sorte d'affection, plus implicite qu'explicite », que Suarès nomma « un sens du but commun »² qui fut, plus tard, la raison de leur amitié. Les liens d'amitié n'exigeaient d'aucune des parties une reconnaissance de l'élément juif, et si en de nombreux autres cas Suarès ressentit un besoin, une

../.. ami fidèle et enthousiaste de Suarès. Plus les antisémites gagnèrent en puissance au cours des années 1930, plus il prit publiquement position contre eux en publiant des articles, et plus encore en rédigeant son Journal intime. La question décisive se déplace dès lors sur autre chose que leurs particularités personnelles exprimées dans des remarques de circonstance et dans les activités professionnelles qui ont pu manquer de délicatesse. La question porte sur le fait de savoir si oui ou non, lorsque les persécutions et les actes de violences furent commis et qui culmineront avec l'Holocauste, ils suivirent leurs bas instincts ou s'ils vécurent à la hauteur de leurs idéaux humanistes voire même chrétiens. Au moment crucial, à la fin des années 1930, Rolland pris fortement position en public pour dénoncer l'offensive haineuse des Nazis contre les juifs. Toutefois, dans ce qui peut apparaître après coup comme une naïveté, il conseilla aux juifs d'Europe de supporter les attaques avec courage et foi dans le Dieu de leurs prophètes. Voir sa lettre citée dans « Romain Rolland Decries Persecution of Jews: Urges Faith in Future », dans *Jewish Telegraphic News* (18 décembre 1938) publié en ligne à l'adresse archives.jta.org/article/1938/12/18/.../romain-rolland-decries-persecution-of-jews-urges-faith-in-future.

1. Fr. Busi, « André Suarès on Charles Péguy », *The French Review* 48:3 (1975), p. 589.

2. Fr., Busi, « André Suarès on Charles Péguy », *op. cit.*, p. 589.

pulsion de plus en plus insistante à répondre en public à la marée montante de la judéophobie en France et ailleurs en Europe, il ne parla pas et n'écrivit pas sur lui-même en tant que juif. Sa position était d'essayer de se présenter comme un membre érudit de l'intelligentsia française ; et il y parvint, non pas en se coulant dans les stéréotypes de la mode intellectuelle des premières décennies du xx^e siècle mais en se créant un rôle, en s'imaginant être un condottiere, « le condottière de beauté », un champion de la beauté¹.

Péguy, qui interprétera plus tard l'Affaire Dreyfus à travers le prisme de son mysticisme catholique et verra en Bernard Lazare le saint et le prophète juif pris dans cette parodie crève-cœur et complexe de justice naturelle et des idéaux de la France, accepta le jeune homme de Marseille sans considérer ses origines juives, ou peut-être même en les ignorant. Mais lorsque le judaïsme de Suarès fut rendu public, cela fut pour Péguy quelque chose d'encore plus mystifiant que la figure sainte de Bernard Lazare qu'il avait créée pour élever l'Affaire Dreyfus à un niveau transcendantal. Cette identité religieuse-là ne prendrait tout son sens qu'au moment où les idéologies contre le judaïsme en tant que facteur biologique – plutôt que comme foi ou comme sens de relations juridiquement garanties entre humains dans un monde créé par Dieu – devint bruyante dans les années 1930.

Cependant, ses efforts pour taire, *a fortiori* pour dénier son origine culturelle et religieuse ne rencontrèrent qu'un succès limité en raison des sentiments négatifs sur les juifs qui se faisaient entendre de plus en plus fortement

1. R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 148.

à partir des années 1890, d'abord avec l'Affaire Dreyfus¹ puis avec la montée en puissance des idéologies racistes et nationalistes après la première guerre mondiale². Dès lors, malgré une certaine réticence à s'embarquer dans la troisième option, les circonstances contraignirent Suarès à faire ce choix, sans pour autant totalement abandonner ses efforts pour accomplir les voies ouvertes par la deuxième option. Ce n'était pas seulement le fait qu'il réagissait fortement aux cris et aux actions des antisémites, il y avait aussi le fait qu'il était de plus en plus déçu et choqué

1. Sous le nom de plume André de Seipse, Suarès attaqua Jules Lemaître avec ironie, sur un ton souvent sarcastique. Voir ses *Lettres d'un solitaire sur les maux du temps. Deuxième lettre: Jules Lemaître* (Paris: Librairie Paul Ollendorff, 1899), p. 12. Lemaître y est accusé non pas tant d'être un hypocrite ou un bigot ignare, mais d'être un sot bienveillant, à savoir une personne inconsciente et insensible à la charge blessante et dangereuse de son antisémitisme, aussi bien pour Dreyfus et ses partisans que pour tous les juifs de France. Selon Suarès, le célèbre critique croyait en son patriotisme et en son sens de l'honneur, sans réaliser à quel point il déshonorait la France et son histoire (p. 22). Tout comme les juges militaires et le jury qui par deux fois jugea illégalement Dreyfus coupable contre l'évidence des preuves et contre les règles du droit, Lemaître faisait un usage abusif du langage de la raison (p. 25). Sans exprimer sa propre indignation en tant que juif, Suarès décrit les sentiments d'un juif, en écho au célèbre discours de Shylock dans le *Marchand de Venise* de Shakespeare (p. 29). Voir aussi Seipse, *Lettres d'un solitaire*, 2^e, « Jules Lemaître », p. 31. C'est cependant dans la cinquième lettre, intitulée « Que le véritable Honneur est dans la Vérité, et qu'il ne se sépare pas du droit Usage de la Raison » (Paris: P. Ollendorff, 1910) que Suarès/Seipse attaque ceux qui confondent le véritable honneur de la France, en tant que Nation de la Raison et des Droits de l'homme, avec l'honneur étroit et égoïste de l'armée. Un tel abus du langage de la dignité et du respect des autres n'est rien d'autre qu'une excuse pour afficher une haine des juifs (p. 5). Écrite peu de temps après le passage de Dreyfus devant la seconde Cour martiale tenue à Rennes, Suarès filtre son indignation justifiée dans un élégant sarcasme littéraire en forme de satire: Seipse feint de répondre à une lettre hypocrite et mielleuse écrite par un ami qui rationalise ce second avorton de justice comme un acte nécessaire pour protéger l'honneur de l'armée (p. 7). Il s'agit là d'une rare occurrence où l'auteur analyse la question juive en France (p. 11), bien qu'il formule ses arguments dans les termes généraux, sous la guise d'un citoyen français et non d'un juif (p. 16). Le livret démontre la maîtrise que Suarès avait de l'histoire de son peuple en France ainsi que du statut social et juridique des juifs en France (p. 19). Il explique l'essor de l'antisémitisme par le fanatisme défensif que l'Église catholique a exercé au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle et par le retour insidieux des Jésuites (p. 21). Par ailleurs, Suarès a signé « André Seipse » les pétitions en faveur de Dreyfus qui ont suivi le *J'accuse* de Zola.

2. R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 67.

de l'accueil favorable ou des rationalisations d'une telle haine des juifs parmi ses collègues¹. De la même manière, suivant ses propres goûts esthétiques, Suarès prenait ses distances face aux modes artistiques contemporaines pour se mettre à la recherche de valeurs plus traditionnelles et classiques. Il n'était pas tant un fier chevalier voyageant d'une ville italienne à une autre afin de défendre ses merveilles, qu'« un chenapan, un fanatique humaniste » dont les goûts sortaient des sentiers battus des canons officiels de l'art moderne aussi bien que de l'art de la Renaissance.

La demi-vie d'un marrane intellectuel moderne

Une rose, quel que soit son nom, sentira toujours aussi bon Shakespeare, Roméo et Juliette

Il n'y a pas de rose sans épines. Mais il y a beaucoup d'épines sans roses

Schopenhauer, Aphorismes sur la sagesse dans la vie

... Miryam... est la Sagesse (Zohar II, 12a-12b)... Miryam est une 'almeh (cLMH) et... la racine de ce mot est 'alam (cLM). Parmi les sens possibles de cette racine, il en est un qui me paraît important: « Cacher, dissimuler »²

Si l'on étudie soigneusement ses longs essais poétiques, il apparaît clairement que Suarès n'a aucunement exploré de manière explicite les idées ou les personnalités de l'histoire et de la culture juives³. Robert Parienté voit se

1. R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 349.

2. S. Le Maguer, *Portrait d'Israël en jeune fille: Genèse de Marie* (Paris: NRF/Gallimard, 2008), p. 62. Maguer est membre du groupe qui anime «Le champ du Midrash», dont l'objectif est de penser l'émergence du christianisme à partir des lectures mystiques (erronées) des textes juifs apocalyptiques et mystiques pratiquées par des juifs romains parlant araméen, dans la période des trois premiers siècles de l'ère commune.

3. A. Suarès, *Voyage du Condottière: Vers Venise, Fiorenza, Sienne la bien aimée*, éd. Yves-Alain Favre (Paris: Granit, 1984); *Trois Hommes: Pascal, Ibsen, Dostoïevski* (Paris: Éd. de la NRF, 1913).

dessiner une trajectoire d'éloignement depuis les racines méditerranéennes de l'auteur, puis de retour vers elles, assortie uniquement d'une double mention au judaïsme. Premièrement comme une origine biologique, puis comme une cause de persécution raciale par la Gestapo¹. Mais cette attirance pour la Renaissance semble être trop superficielle, même si elle a ses propres origines profondes dans les civilisations grecque et romaine. Et il est possible que lorsque Suarès se voit lui-même dans le rôle d'un *condottiere* – un de ces soldats professionnels qui parcouraient sans repos l'Italie, proposant leurs services aux différents princes urbains et conseils républicains² – il dissimule son soi juif sous la guise de sa propre expérience du Galut, de l'exil et de la dispersion³.

Était-il un crypto-juif dissimulant son identité véritable derrière une façade de chrétien, ou derrière une esthétique moderne et séculière et des idéaux mystiques ? Suarès apparaîtrait parfois comme quelqu'un qui aurait trouvé en Christ ses idéaux moraux et esthétiques, ainsi que la source de

1. R. Parienté, « André Suarès et la tentation méditerranéenne » dans *Recherches regionales : Alpes-Maritimes et Contrées limitrophes*, n° 141 (juillet-septembre 1997) publié en ligne à l'adresse <http://www.cg06.fr/cms/cg06/upload/decouvrir-les-am/fr/files/recherchesregionales141.pdf>.

2. Voir la recension anonyme de *Le Condottiere et le magicien*, André Suarès et Jacques Doucet, lettres choisies par François Champion (*L'Express*, 26 juin 1994), publié en ligne à l'adresse www.lexpress.fr/outils/imprimer.asp?id=598149&k=8 (page consultée le 6 juin 2012). Le dégoût de Suarès pour les stupidités antisémites de Léon Daudet et pour ses textes de collaborateur en faveur de l'occupant nazi se lit dans ce portrait de l'écrivain et collègue « Le rectum des idées vulgaires, l'anus toujours actif d'un parti qui se descend en flammes... ».

3. R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 68. Suarès se montra choqué par l'antisémitisme qu'il rencontrait à l'école et parmi les intellectuels parisiens pendant l'Affaire Dreyfus (p. 72). En outre, son frère lui fit part du fanatisme anti-juif qui régnait dans la Marine, ce qui eut pour effet de renforcer sa position dans laquelle il se sera toujours placé, celle de l'étranger, du négligé, puis plus tard du pourchassé (p. 87).

son inspiration mystique¹. Comme si Suarès en était venu à comprendre son propre judaïsme ancestral d'une façon qui intègre Jésus, un Jésus compris comme un type de juif non pratiquant qui paracheverait son judaïsme². Parfois, dans sa discussion des églises italiennes et de l'imagerie publique qu'il rencontre lors de ses voyages en tant que condottière revivifié, il voit dans les représentations du Christ des images qui se réfèrent virtuellement à lui-même. Et il développe sa narration en mettant en scène une réalisation dramatique, dialoguant avec les personnages, comme dans ce passage à propos de Sienne :

L'homme au milieu, tout de face, le plus fort, le plus large, tête nue, blond, les cheveux hérissés, rond visage solaire, en tunique rose qui a dû être rouge, brave le jour et se défie lui-même : il est hagard. Peu lui importe s'il est trompé ; son erreur ne compte que pour lui : il veut se le persuader et, par instants, il se le persuade. Pour Rome, il est en règle : il est la loi et il faut que la loi

1. Suarès a écrit : « Jésus est la grande création d'Israël, son chef-d'œuvre. Il faut aller dans l'imposture jusqu'à la folie pour séparer l'ère chrétienne d'Israël. Le monstre, lui, est logique. Il est contre le Christ » (cité dans R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 388). Dans la plus grande partie *Voyage du Condottière* il reste silencieux sur la présence des juifs dans les villes qu'il visite, s'attachant avant tout à pénétrer l'esprit des artistes et des contemporains de ces génies créateurs qui ont représenté des personnages juifs tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais une seule fois, subitement, il remarque – presque en passant vers la fin de la troisième partie qui relate le voyage à Sienne – que ces scènes bibliques sont possiblement destinées « [a]ux juifs du quartier » et que l'on trouve des ghettos dans les endroits qu'il visite (*Voyage*, op. cit., p. 505). Il ne s'identifie certainement pas avec ces israélites, qu'ils soient du passé ou du présent. Mais comme à son habitude, le « je » et le « nous » dans son texte renvoient à des chrétiens en Italie, des chrétiens en visite, comme lui-même, et à des lecteurs globalement non juifs (*Voyage*, op. cit., p. 546). De la même manière, il se projette lui-même dans les tableaux comme un personnage principal de l'Évangile chrétien et, en même temps, comme un spectateur-adorateur original qui œuvre en tant que médiateur entre l'intérieur et l'extérieur de l'œuvre d'art (*Voyage*, op. cit., p. 550). Bien qu'il affirme dans une des toutes dernières phrases que « Le Condottière est l'homme de tous les temps » (*Voyage*, op. cit., p. 550), il ne veut pas dire qu'il est un homme quelconque – mais presque toujours qu'il est un Français (un représentant du monde moderne) ou un Grec (un représentant du monde méditerranéen).

2. F. Nathan, « Les Origines comtadines d'André Suarès » dans *L'Écho des Carrières*, no. 8 (1994) 18-20. Voir aussi A. de Seipse, *Lettres d'un solitaire*, 2^e, « Jules Lemaître », op. cit., p. 30.

s'exécute. Au fond de lui, un trouble qu'il n'a jamais prévu le travaille. Se moquant de cet homme aux yeux inévitables, de ce prophète comme ils l'appellent, un fou comme ils sont tous dans ce pays, et tous rebelles, il lui a dit par dérision :

– Alors, tu es roi ? Tu es Dieu ?

Et l'autre a répondu :

– Tu l'as dit.

Jamais thaumaturge n'a eu ce visage, cette flamme pure, cette profonde et jeune majesté. Et après ? Peu importe, peu importe, peu importe. Un Juif de plus ou de moins, flagellé, torturé, mis en croix ce soir même, quel poids ce fétu peut-il avoir dans la balance de Rome ? Si ce fol est le Dieu des Juifs, que les Juifs s'en arrangent avec lui, et qu'il s'en arrange avec eux. Rome a mieux à faire que de s'en soucier...¹

Dans ce passage, il semble que l'écrivain soit en train de parler au nom des personnages représentés dans le tableau, comme s'ils étaient des acteurs provenant du Nouveau Testament. Mais ces personnages ne sont pas seulement des figures du saint Évangile, ce sont aussi des personnes ordinaires de la Renaissance italienne. Et en même temps, ces personnages sont la famille de l'auteur et la communauté pleine de tensions dans laquelle il vit, une communauté pleine de juifs effrayés et de chrétiens hostiles.

Comme nous l'avons déjà vu, Suarès était ambigu et désorienté quant à sa propre identité, attiré spirituellement et esthétiquement vers le christianisme, mais peu disposé à abandonner l'héritage de ses ancêtres. Pourtant, il était parfois enclin à défier ou même à renier son héritage devant certaines personnes. Il serait difficile de dire s'il était en train de calculer en faisant de affirmations contradictoires, ou même s'il était toujours conscient de la portée des déclarations qu'il faisait sur son propre compte. Nous savons aussi

1. A. Suarès, « Sienne la bien-aimée, » dans *Voyage du Condottière*, op. cit., p. 363.

qu'il eut deux femmes, l'une luthérienne, l'autre calviniste¹. Et il ne fit aucun effort pour retourner dans une communauté juive, même dans les périodes de plus grande solitude et de peur face aux dangers du monde extérieur.

Dans quelle mesure une telle personne en vient soit à passer la frontière du judaïsme vers une autre religion, soit à dissimuler son identité héréditaire sous les privilèges de sa propre croyance excentrique et esthétique ? Léon Pierre-Quint exagère quand il qualifie Suarès de « catholique sans croyance » qui considère la religion comme « un mépris de la raison et d'obscur exaltations sentimentales ». Il exagère pour plusieurs raisons, même s'il effleure les qualités

1. Voir sa lettre adressée à un jeune protestant nommé Berck, datée du 27 mars 1912, citée dans Jeguel²⁵. Mais on peut aussi lire dans une note écrite dans un carnet de la même période : « Je hais la laideur juive. Voilà le seul antisémite qui ait raison et que la raison justifie ». Mais on peut se demander à quel point Suarès était sérieux en écrivant ceci, dans la mesure où le juif laid qu'il avait alors en tête, c'était lui-même ; et la haine qu'il justifie relève de la moquerie de soi. Mais il a aussi écrit ces mots dans une lettre à peu près au moment où il publie *Le Voyage du Condottiere* : « Jamais la pensée juive n'a eu d'ennemi plus décidé que moi », une remarque suivie de près par ces mots : « Si vous m'aviez vu, vous sauriez que je suis infiniment plus près d'un Imagier ou d'un moine même... que d'un mangeur de sauterelles », se faisant peut-être pour quelqu'un de plus proche du stéréotype de la laideur d'un colporteur italien d'images saintes ou d'un cénobite tordu, que ce qui semble relever d'une synecdoque pour le juif, à savoir un des enfants d'Israël qui mangeait des sauterelles sur le chemin de l'Exode hors d'Égypte. Hormis l'humour présent dans ces déclarations, on y relève aussi une certaine conscience et une réflexion sur son statut de juif dans un monde hostile. Dès lors, au paragraphe suivant, nous ne pouvons pas le prendre au pied de la lettre, mais nous devons le lire avec le filtre de l'expérience juive et du mot d'esprit : « Les Israélites doivent disparaître, dans l'intérêt des autres et dans leur propre intérêt. Il leur faut aller en Palestine former une nation... Ou se fondre, comme une province attardée, dans les peuples qui les entourent ». Difficile d'y lire un appel enthousiaste en faveur du sionisme, bien qu'on y entende l'écho des propres mots de Theodor Herzl dans les deux premières phrases. Mais la troisième phrase joue sur l'ambiguïté, avec l'expression *province attardée*, comme si cela pouvait désigner un endroit autour duquel ils pourraient rôder à la manière dont les antisémites considéraient les juifs comme l'Autre parasite et inassimilable, comme un appel à rejoindre l'escalade des nationalités en Europe centrale et en Europe de l'Est, dans ce qui semblait, en 1912 déjà, comme l'inévitable effondrement des Empires du Tsar et de l'Autriche-Hongrie. Déjà plus tôt, en 1895, sous le mode d'une intuition prophétique, « à la recherche de son identité, Suarès avait écrit que les chrétiens, invoquant le Christ et la vérité chrétienne, les retournaient sans cesse contre les juifs, jusqu'à leur faire une guerre atroce » (R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 370).

remarquables du marrane : (1) Dans son esthétisme et sa poursuite symbolique du culte de la beauté, Suarès a pensé à l'intérieur des catégories de pensée formées par le catholicisme ; sa terminologie séculière n'est qu'une variation sur la rhétorique ecclésiastique ; (2) en regard de l'Église et de la Synagogue, Suarès était anti-clérical et antidogmatique, mais il n'était pas nécessairement un opposant de la foi ou des pratiques mystiques ; (3) la forme de rationalité qu'il refusait était le positivisme rigide du XIX^e siècle, lequel avait infiltré presque toutes les institutions de la société et structurait la mentalité bourgeoise, et même les formes sentimentales du pseudo-mysticisme avec ses excès de lieux de pèlerinage et de foules romaines.

De plus, lorsqu'il s'exprime en son nom dans le discours du catholicisme, comme dans son essai *Le Paraclet*, il fait usage de cet ensemble de mots, images et concepts de façon à les détourner des spécificités du rituel ecclésiastique ou de la théologie¹. Il redéfinit ces idées avec des valeurs plus englobantes, et peut-être plus juives, comme nous l'avons vu dans les mentions qu'il fait des noms de Montaigne et de Spinoza, les présentant comme des modèles pour sa propre tournure d'esprit². Cependant il fut – et est

1. Parienté, *L'insurgé*, p. 353.

2. « Dès 1894, Suarès avait défini le paraclet comme le temps promis par l'espoir, l'idéal du genre humain, du règne de l'amour et de la paix. C'était une fin où il n'y en avait aucune. L'avènement du paraclet intervenait quand l'homme approchait de la perfection » (R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 353). Dans des termes plus proches du judaïsme, on pourrait traduire ce passage de la manière suivante : « Le paraclet (ou *shaliach*, c'est-à-dire le messager ou l'intercesseur) désignait le début du temps messianique auquel les juifs ont toujours adressé leurs prières, et dont ils ont toujours rêvé sous la forme d'une réification de ce temps en *tikva* (espoir) qui devait se parachever par *tikkun ha'olam* (la réparation du monde créé), la période de paix (*shalom*) et de justice (*din*). Il ne s'agit pas de la fin du temps ou de l'avènement apocalyptique de ce monde par un autre Royaume céleste, mais de la sanctification du temps dans lequel le *moshiach* (messie), avec l'aide de l'humanité, créerait un état de raison, d'ordre et d'harmonie parmi les nations ».

encore – presque toujours considéré comme un étranger, un auteur mineur et négligeable : ses détracteurs le surnommèrent « le proscrit des lettres »¹.

Au tournant du siècle, Max Nordau, l'un des pères fondateurs du sionisme politique, parla du marranisme comme de la condition qui devenait rapidement celle de tous les Européens juifs qui se croyaient capables de sortir des rangs des forces montantes de haine, mais qui étaient voués à découvrir que, quoiqu'ils fissent pour se cacher, ils ne pouvaient pas berner les antisémites qui avaient les yeux fixés sur les quartiers de sang plutôt que sur les croyances, sur l'apparence plutôt que sur les paroles. La version biologique ou raciste de l'ancienne judéophobie accéléra aussi bien les contrôles et les conséquences d'être découvert. Assez souvent, même parmi les gens ordinaires qui tentèrent de fausser compagnie à leur famille et à leur communauté, se persuadant, et persuadant leurs propres enfants, qu'ils étaient quelque chose d'autre que juifs, même parmi ces personnes, lorsque les nouvelles d'un désastre ou d'un autre, et tout particulièrement le désastre de l'Holocauste, parvenaient jusqu'à elles, de telles personnes finissaient par murmurer à leurs fils et à leurs filles : « C'est mon peuple que l'on assassine. »

1. R. Parienté, *L'insurgé*, op. cit., p. 410. Il s'est comparé lui-même à Dostoïevski, soit à un homme pourchassé de place en place, et toujours dans un état de misère et de vulnérabilité : « En lui, je veux me discerner moi-même » – A. Suarès, *Trois Hommes*, « Dostoïevski » (1910), op. cit., p. 258.

Des personnes sans qualités

Si le trouble de l'identité était la source d'une souffrance psychologique, il était aussi le creuset de la créativité. Ils étaient suffisamment assimilés pour faire partie des couches sociales élevées de Hambourg, New York et Londres. Mais les Warburg ne furent jamais totalement acceptés. Cela leur permit d'associer un point de vue extérieur avec une position de l'intérieur. Voyant souvent les choses sous un angle quelque peu oblique, ils s'efforcèrent de plonger dans leur époque un regard plus perçant que celui de leurs contemporains¹

De nombreux chercheurs ont encore tendance à voir dans les termes crypto-juif, *anous*, *converso* et *marrane* des noms qui désignent un seul et même phénomène historique.² Mais chacun de ces termes doit être distingué spécifiquement, en fonction de son histoire : (1) le *anous* désigne une personne forcée (« violée ») par les circonstances à se convertir, ou persuadée sous la contrainte d'accepter le baptême, et qui ensuite en vient à regretter la transformation de son soi, cherchant dès lors à s'en

1. R. Chernow, *The Warburgs: The Twentieth-Century Odyssey of a Remarkable Jewish Family* (New York: Vintage Books/Random House, 1994 [1993]), p. xvii.

2. Alors que *marrano* peut être pris au sens péjoratif en espagnol et dans d'autres langues ibériques (il signifie alors porc, fils ou fille d'un porc, et prostituée), il a aussi des sens plus neutres provenant d'une dérivation de l'hébreu et de l'araméen. Il signifie alors l'« oublié » et l'« exclu ». Et *anous*, terme provenant des langues sémitiques, désigne les personnes « contraintes, violentées ou violées ». Les termes péjoratifs, toutefois, sont parfois repris comme des marques de défi et de fierté, comme c'est le cas pour « queer » ou « gay » pour la communauté homosexuelle. Par ailleurs, le terme *marrano* était le terme juridique et technique appliqué aux *conversos* nouveaux dans les États italiens. En soi, le terme Nouveau chrétien (*nuevo cristiano*) constituait une insulte plus grande après le passage de plusieurs générations, et il avait pour conséquence juridique – et sociale – que son porteur n'avait pas le sang pur (*limpieza de sangre*).

dégager¹. Le *anous* espère qu'un jour il pourra retrouver sa condition originale de judaïté, et il vit dès lors dans une attente patiente; (2) quant au terme *converso*, il est plus générique, presque neutre, hormis dans l'histoire des Latinos où les connotations négatives adhèrent aux individus génération après génération, tant et si bien que le néophyte ou le nouveau chrétien n'est jamais autorisé à intégrer la société catholique qui l'accueille; (3) le crypto-juif, quant à lui², comme son nom l'indique, dissimule les secrets de son judaïsme, un ensemble de croyances et de pratiques qui forment le cœur de son être. Peu importe si ces croyances et ces pratiques se sont atténuées ou devenues confuses après quelques centaines d'années. Enfin (4), le *marrane*, en tant qu'individu, groupe ou communauté, hésite, tergiverse et en vient parfois à valoriser l'angoisse de ne pas savoir précisément qui il est ou ce qu'il est.

De plus, selon Joachim Prinz³, José Faur⁴ et Shmuel Trigano (5) le marranisme en soi est un terme générique

1. Ou ses enfants, petits-enfants ou arrière-petits-enfants. En fait, pour chaque nouvelle génération, la question de l'origine se repose, à savoir s'il convient d'accepter la condition de Nouveau chrétien ou s'il faut se créer un soi juif secret.

2. Je dis « lui », même si les archives de l'Inquisition montrent que le plus souvent la continuité d'un judaïsme secret fut maintenue par les femmes et passa de mère en fille, alors que les hommes jouaient leur rôle de vie publique, au sein de la société et des pratiques professionnelles. Le pronom masculin dès lors fait écho à la duplicité atavique de l'existence marrane.

3. J. Prinz, *The Secret Jews* (New York: Random House, 1973). Revenant sur les expériences de la communauté juive européenne durant l'Holocauste, Prinz considère que l'assimilation, la conversion ou le pur et simple déni de l'héritage juif ne furent pas suffisants pour sauver six millions de personnes. Il pose dès lors que, bien qu'il ait existé de nombreux types de juifs secrets dans le passé, dans les régions chrétiennes et musulmanes du monde où ils tentèrent d'échapper à la persécution en se dissimulant, la forme la plus dangereuse est celle qui se présente lorsque le juif se tient dans le secret envers lui-même et ses enfants. L'histoire de ces communautés dissimulées et masquées sert de légende d'avertissement pour les contemporains qui pensent qu'ils sont à l'abri dans un déni de ce type.

4. Voir José Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity* (Albany, NY: SUNY Press, 1992).

servant à décrire un facteur important dans la fondation de ce que l'on pourrait appeler la « condition juive ». Trigano¹ en particulier explique combien le terme pourrait être compris comme la qualité intrinsèque de l'être au monde en tant que juif, lorsque les autres nations (les *goyim*) ne peuvent et ne veulent pas voir, et peut-être ne pourront jamais comprendre, ce que cela signifie qu'être juif. Selon Faur, ce ne sont ni la théologie ni les pratiques spirituelles qui séparent les juifs de l'ensemble des autres nations. C'est bien plutôt l'alliance de la Loi, à savoir la Torah, avec sa relation horizontale entre toutes les parties, incluant Dieu et l'humanité, qui dérange le plus les gouvernants et leurs sujets dont les traditions sont fondées sur des privilèges hiérarchiques et des systèmes juridiques arbitraires. L'existence de ce code horizontal est une menace pour toutes les juridictions fondées sur l'esclavage, la domination aristocratique et la réification des valeurs établies. En d'autres termes, les juifs aiment trop argumenter et n'acceptent pas l'autorité en tant que telle. Et pourtant, afin de survivre, les juifs ont souvent dû faire comme s'ils acceptaient le *status quo*; ou parfois ils en sont même venus à y croire eux-mêmes, à leur propre détriment. Ainsi, selon Prinz :

Pour de nombreux chercheurs, le Marranisme ne représente qu'un aspect particulier de l'histoire juive. À mon avis, il s'agit d'un facteur important de ce que l'on peut appeler la

1. Pour les références principales, voir Shmuel Trigano, éd., *Le juif caché. Marranisme et modernité*, numéro spécial de la revue *Pardès* 29, Collège des études juives de l'Alliance universelle (3-12 mai 1999), édité et publié séparément (Paris: 2000); voir en particulier les deux articles de Trigano: « Le mystère d'Esther et de Joseph, la mystique politique du marranisme » (p. 11-22), et « Le marranisme, un modèle multidimensionnel » (p. 261-269). Je discute en détail ce livre et de nombreux autres dans mes deux livres *Masks in the Mirror: Marranism in Jewish Experience* (New York: Peter Lang Verlag, 2005), et *Marranos on the Moradas: Secret Jews and Penitentes in the Southwestern United States, 1590-1890* (Brighton, MA: Academic Studies Press, 2008).

« condition juive ». Comment expliquer autrement ces Juifs modernes qui savent que leurs ancêtres furent des Marranes, mais qui n'ont aucune autre espèce de lien avec le judaïsme et le peuple juif ? Les raisons qui les ont conduits à ne pas oublier peuvent relever d'un fait psychiatrique ou même d'un problème mystique, au-delà de la logique ordinaire. Il existe aujourd'hui, à travers le monde, mais particulièrement en Espagne, au Portugal et en Amérique du Sud, de nombreuses personnes dans ce cas. Leur « mémoire historique » ne constitue désormais plus un fardeau personnel. Au contraire, comme dans le cas de nombreux intellectuels espagnols aujourd'hui, c'est souvent une source de grande fierté et une preuve de leur héritage ancestral unique. Quoi que ce soit, cela existe.

Toutefois, Benzion Netanyahu a défendu la thèse selon laquelle une telle fierté est déplacée. Les marranes n'étaient en aucune façon des héros, mais plutôt des personnes lésées par l'histoire, tout particulièrement à partir de la deuxième génération, quand la ruse de l'histoire, comme on l'a appelée, les a enfermés dans une grande illusion qu'ils se sont imposés à eux-mêmes. Mais il s'agit là d'un argument à l'emporte-pièce. L'exemple historique demeure pertinent parce que, pour certains de ces convertis de force, pour ces conversions stratégiques – qui peut dire quel en est le pourcentage actuel ? –, le changement a entraîné une expérience créatrice, une découverte, certes pas toujours agréable, d'une force irrépressible et ancestrale profondément juive à combattre un monde hostile avec une force intérieure dissimulée, un savoir qui, contre toutes les autres religions, pose qu'il n'y a pas d'autre monde, mais qu'il y a une Loi qui relie tous ses adhérents en une nation, et qu'il y a du sens et un but dans une vie fondée sur la raison et la justice.

Prinz explique aussi comment cette expérience plus profonde a défini le judaïsme depuis ses débuts, dans la rébellion d'Abraham contre son père et sa patrie, comment

elle a même été projetée en amont de manière mythique, aux tout débuts de la société humaine, dans les histoires d'Adam et Ève, Caïn et Abel, la Tour de Babel, etc. :

Tout comme le destin du Juif est unique, illogique, alarmant et agaçant, le fait même de l'existence d'un ancien peuple dans le monde moderne est une grande énigme. Les théologiens débattent de la question d'une continuité de l'histoire juive ordonnée divinement. La théologie chrétienne a parfois prétendu que l'existence même des Juifs était une punition de Dieu pour les péchés collectifs. Comme Caïn, nous errons de pays en pays, nous jetant dans les bras d'une impitoyable persécution, un mal que, selon ces théologiens, nous avons largement mérité.

* * * * *

Ce dilemme devint extrêmement aigu au ^{xix}e siècle, précisément au moment où la tolérance et l'émancipation devinrent possibles dans les grandes nations de l'Europe de l'Ouest et de l'Europe centrale. Car les conditions mêmes de ces libertés civiles offertes aux juifs excitèrent la jalousie et la haine des peuples hôtes. Comme nous l'avons vu, c'était là précisément le problème qu'André Suarès voyait dans le monde et en lui-même. Et c'est dans cette situation ambigüe que sa propre créativité put s'épanouir.

Postface

Devant le marranisme : malaise dans l'opinion juive

Maurice Kriegel

Les *Church Papists* – ces catholiques qui, dans l'Angleterre du début des temps modernes, cachent leur foi en appartenant extérieurement à l'Église anglicane – « sont mal considérés par tout le monde, par leurs coreligionnaires catholiques comme par leurs “coreligionnaires” anglicans » : ainsi Monique Weis conclut-elle l'étude qu'elle leur consacre dans ce volume. Tous les marranismes se définissent en référence à deux religions établies, aux frontières institutionnelles nettement tracées : celle à laquelle il est devenu obligatoire d'appartenir, et celle qui a été abandonnée sous la contrainte, mais que le transfuge revendique néanmoins. Que les porte-parole de la religion imposée tonnent contre la pérennisation des croyances et des pratiques de la religion d'origine ne surprend pas.

Mais le mouvement qui conduit les ci-devant membres d'une confession organisée à continuer à se réclamer de ses enseignements, tout en acceptant le fait accompli et donc en entérinant le changement de culte auquel eux-mêmes, ou leurs ascendants, ont dû se résoudre, doit aussi susciter des réactions contrastées au sein de la culture religieuse première. Si ses représentants peuvent se féliciter que

des fidèles désormais clandestins n'aient pas rompu les amarres, et appeler à montrer à leur égard une solidarité de nature à les engager à sauter le pas dans l'autre sens et à revenir ouvertement au bercail, à se ré-affilier au culte qui a été « objectivement » trahi, ils doivent aussi s'inquiéter de la disposition de ces marranes à s'installer durablement dans l'« entre-deux », à s'accommoder de la dissociation entre croyance privée et affirmation publique. Une telle posture, en suggérant que des convictions entretenues dans le for intérieur suffisent à définir une foi ou à établir une appartenance, n'aura-t-elle pas des effets corrosifs sur cette foi et cette appartenance dont lesdits marranes se réclament ? Il vaut la peine, dans un volume qui pose l'expérience du marranisme ibérique en paradigme des religions de la dissimulation et cherche à tester l'efficacité de la comparaison sur des cas très divers, d'examiner quelles réflexions ont amené à répétition des dirigeants des communautés juives à ressentir malaise et embarras face au phénomène marrane, ou même carrément à s'exprimer avec malveillance à l'égard des judaïsants.

Les réactions juives devant l'aventure pluriséculaire du marranisme ont nécessairement été, d'une époque à l'autre, fort différentes. Elles ne peuvent avoir été les mêmes, par exemple, envers les descendants en Espagne, vers 1480, des juifs convertis de force ou sous la pression trois ou quatre générations auparavant, alors que le milieu des « nouveaux-chrétiens » est déchiré entre une aile qui cherche à s'intégrer dans la société chrétienne espagnole et une autre qui affirme, à des niveaux divers d'engagement, son appartenance juive, et envers les marranes portugais, au lendemain de la conversion qui a été imposée aux juifs, pour la plupart réfugiés d'Espagne, dans des conditions

absolument affreuses en 1497. Ou encore, envers les marranes qui fuient la péninsule ibérique, mais mènent à nouveau ailleurs une vie double, en se montrant prêts à rester chrétiens pour l'apparence et en judaïsant en paix, ou au moins à l'abri de persécutions trop sévères, et envers ceux qui, par contre, choisissent de rejoindre une communauté juive, en Orient ou dans cette diaspora séfarade occidentale qu'ils créent au xvii^e siècle. Ces réactions ont d'ailleurs été diverses, non seulement d'une époque à l'autre, mais à chaque étape. Je m'en tiendrai ici à l'examen de quelques-unes d'entre elles en Espagne vers la fin du xv^e siècle, et de prises de position, dans la diaspora séfarade post-marrane du xvii^e siècle, qui se situent dans leur prolongement¹.

Isaac Abrabanel, l'un des principaux dirigeants de la communauté juive en Espagne à la veille du bannissement de 1492 et ensuite l'une des figures les plus en vue parmi les juifs qui ont refusé d'échapper à l'exil en se convertissant et ont préféré quitter l'Espagne, s'est exprimé à plusieurs reprises, surtout dans ses ouvrages d'exégèse biblique, sur le sort des juifs convertis et de leurs descendants. Sur un mode double. D'un côté, il ne doute pas que ces « nouveaux-chrétiens » n'ont pas cessé, malgré leur

1. Les sources de cette période convoquées ci-dessous ont été répertoriées et analysées par B. Netanyahu, *The Marranos of Spain From the Late 14th to the early 16th Century*, New York, 1966, et par H.-H. Ben-Sasson, « La génération de l'expulsion d'Espagne sur elle-même » dans *Tsiyyon*, T. 26, 1961, pp. 23-64 – article repris dans le recueil posthume de plusieurs de ses essais : Id., *Continuité et changement (Retsef u-tmourah)*, Tel-Aviv, 1984, [pp. 198-238, 445-468] pp. 208-220, 453-460 (en hébreu); traduction anglaise dans le volume édité par Joseph Dan : *Binah*, vol. II : *Studies in Jewish History*, New York & Londres, 1989. Les deux auteurs parviennent à des conclusions très différentes. Je ne cherche pas ici à dépeindre, dans toute leur variété et leur hétérogénéité, les attitudes et les sentiments qu'on a entretenus, au sein de la communauté juive organisée, envers les marranes, ni à déterminer lesquelles de ces attitudes ont été, d'une période à l'autre, prédominantes, mais uniquement à restituer l'argumentaire mobilisé lorsque s'expriment la perplexité, la réticence, la méfiance, ou une franche hostilité.

propre conversion ou celle de leurs aïeux, d'appartenir au peuple juif, et il leur fait jouer un rôle capital dans le grand drame de la rédemption dont il discerne la trame dans les événements majeurs de son temps : les juifs ont été chassés, des nouveaux-chrétiens en grand nombre ont pris la fuite après la création de l'Inquisition ; les uns comme les autres entament ainsi un mouvement vers l'Est, qui les rapproche de la Méditerranée orientale et annonce le « rassemblement des exilés » sur la Terre d'Israël aux temps messianiques désormais proches. Les attentes messianiques d'Abrabanel – ou d'autres dirigeants juifs qui vivent dans la même fièvre – et les espérances eschatologiques des nouveaux-chrétiens judaïsants se sont mutuellement alimentées et sont sur le fond de nature identique, comme l'a mis en évidence il y a déjà quatre-vingts ans le grand historien Yitzhak-Fritz Baer – dans une étude accessible seulement en hébreu¹ : le discours d'Abrabanel et les confessions d'accusés devant les tribunaux d'Inquisition, sur le thème messianique, se rejoignent ; la démonstration pourrait d'ailleurs être reprise aujourd'hui à partir d'un dossier documentaire beaucoup plus ample ; la correspondance entre ces deux séries de textes indépendants peut même passer pour l'un des arguments les plus difficilement réfutables au service de la position qui plaide pour ne pas écarter d'emblée les sources inquisitoriales comme purement fabriquées et pour les utiliser, certes en multipliant les précautions.

Mais, d'un autre côté, Abrabanel porte un jugement des plus sévères sur les nouveaux-chrétiens. Il est vrai que ce ne sont pas les marranes au sens strict, c'est-à-dire ceux

1. Y. Baer, « Le mouvement messianique en Espagne à l'époque de l'expulsion », *Meassef Tsiyyon*, t. 5, 1933, pp. 61-77 (repris dans : Id., *Recherches et études en histoire juive* [en hébreu], Jérusalem, 1985, t. II, pp. 381-397).

des nouveaux-chrétiens qui judaïsent, quelle que soit la forme que prenne la référence continuée au judaïsme, qu'il a en tête lorsqu'il multiplie les observations acerbes, mais la fraction du milieu des descendants de convertis qui a choisi de s'insérer pleinement dans la société d'accueil et de s'y fondre. Comme la société espagnole s'est montrée, au moins un temps, remarquablement ouverte, que nombre de ces nouveaux-chrétiens ont accédé aux plus hautes fonctions, en particulier dans l'appareil de l'État en construction, Abrabanel, en rapport étroit avec la classe gouvernante dans la Castille de son temps, a pu connaître plusieurs des figures de proue parmi les nouveaux-chrétiens qui ont vécu un itinéraire de « réussite ». C'est leur trahison à l'égard de leur groupe d'origine qu'il censure.

Le prophète Ezéchiel avait dénoncé les exilés qui, à Babylone, étaient prêts à pratiquer l'idolâtrie, à peut-être s'incorporer aux peuples au sein desquels ils avaient été transportés, et leur avait prédit à la fois que leur rêve d'assimilation resterait vain et que le Dieu d'Israël, auquel ils demeureraient assujettis quoi qu'ils en aient, les châtierait pour leur infidélité : « Ce qui vous monte à l'esprit ne se réalisera pas, lorsque vous dites : "devenons comme les nations, comme les familles des [autres] pays pour adorer le bois et la pierre !" Par ma vie, dit le Seigneur Dieu, je régnerai sur vous avec une main forte, un bras étendu et des épanchements de fureur » (ch. 20, versets 32-33). Voilà un passage bien fait pour servir de tremplin aux diatribes d'Abrabanel contre les nouveaux-chrétiens qui font les mêmes choix que les exilés de jadis. L'une d'entre elles figure dans le commentaire qu'il a consacré directement au Livre d'Ezéchiel en 1505 ; une autre dans un passage de son commentaire du Deutéronome, achevé en 1496,

qui porte sur les malédictions énumérées au chapitre 28 : passage, au demeurant, qui ne figure pas dans les éditions courantes mais qu'on peut restituer à partir de l'*editio princeps* parue en 1551, même si ses imprimeurs avaient eux-mêmes pris la précaution d'expurger le texte avant toute censure extérieure¹. Les convertis de naguère et les générations de leurs descendants, dit-il ici, se sont efforcés de s'assimiler complètement ; ils se sont mêlés aux Gentils, ont copié leurs mœurs et servi leur Dieu, dit-il là.

Or mal leur en prit : les Gentils n'ont cessé de les tenir pour juifs, de les calomnier en proclamant qu'ils judaïsaient en secret, et de les brûler : c'est là l'effet de ces épanchements de la fureur divine que le prophète promettait à ceux qui avaient conçu le projet de rendre un culte au Dieu des Gentils, de ne plus appartenir à Israël, et de connaître le succès dans leurs entreprises non pas en fonction de leur attachement ou de leur infidélité au Dieu qu'ils se doivent de servir, mais des aléas de la fortune ou des influences des corps célestes². Les Gentils n'ont cessé d'insulter les convertis, de chercher à les perdre, de les soupçonner de judaïser, et maintenant voient en eux des juifs et les brûlent dans toute l'Espagne. Les apostats ont ainsi connu la richesse et l'honneur, sont devenus des grands et des princes, mais désormais ils vivent dans la peur : « Leur vie est en suspens devant eux, car les peuples leur sont toujours hostiles, et toujours l'épée est suspendue au-dessus de leur cou. »

1. Cf. Shnayer Z. Leiman, « Abarbanel and the Censor », *Journal of Jewish Studies*, t. 19, 1968, pp. 49-61 ; on comparera, en particulier, l'une des éditions courantes du commentaire du Deutéronome, *Hotsaat Sefarim bnei Arbael*, Jérusalem, 1964, p. 270, et le texte rétabli par Leiman, *op. cit.*, p. 59, fragment 30.

2. Abrabanel sur Ezéchiel 20, 32-33.

Voilà comment s'accomplit la malédiction annoncée dans Deutéronome 28, 65 : « Parmi ces nations [au milieu desquelles Israël sera dispersé] tu n'auras pas de repos... Là-bas le Seigneur te donnera un cœur tremblant, avec langueur des yeux et anxiété de l'âme. » Quel contraste, ajoute Abrabanel, entre l'angoisse qui saisit cette part d'Israël que constituent, qu'ils le veuillent ou non, ces convertis renégats, et la fermeté de caractère des héros qui luttèrent autrefois contre Rome ! Dans son commentaire du Livre d'Osée, qui date d'avant 1503, Abrabanel se réfère à un passage de la collection d'homélies rabbiniques intitulée *Pesiqta de-Rav Kahana*, selon lequel le Messie conduira ceux qui ne croient pas en lui dans le désert de « Og et Sihon », où les nations les tueront : le désert qui porte ce nom, explique Abrabanel, n'est pas situable géographiquement, puisqu'il ne correspond à aucun des déserts en bordure de la Palestine, et le terme de « désert » doit se comprendre en un sens figuré. Ce dont il s'agit, c'est du désert dans lequel pénètrent « ceux qui tracent leur voie en fonction du glaive, des guerres accablantes et de l'oppression des Gentils, changent de religion et disent : “soyons comme les nations, adorons le bois et la pierre” » – en un mot, du désert où rejette le passage aux cultes idolâtres. Or voyez ce qui arrive aujourd'hui « dans tous les pays chrétiens à ceux qui ont quitté notre religion : on les tue en disant qu'ils ne croient pas en la religion qu'ils ont ralliée ». Le prophète avait annoncé que tel serait leur sort, et le choix des deux termes, Og et Sihon, qu'il avait retenus pour qualifier le désert de la perdition l'indique bien : le premier est de même racine que le mot désignant une galette ; ce qu'il sous-entend, c'est le sort de la galette brûlée que doit connaître, selon le prophète Osée (7, 8-9), un

royaume d'Israël qui « se mélange aux autres peuples » ; le second est à mettre en rapport avec la racine trilittère qui, en hébreu, désigne l'extirpation, l'arrachement.

Pour Abrabanel, Ezéchiel a prophétisé, dans un autre de ses oracles (5, 7-9), les épreuves destinées à s'abattre, non contre ces descendants de juifs convertis qui ont voulu se faire pleinement chrétiens et se sont heurtés à la haine qu'on a continué à leur porter, mais contre ces conversos passés au christianisme pour échapper à la mort en temps de pogroms et qui, détachés du judaïsme, ne croient pas non plus en la religion nouvelle que la peur seule les a fait embrasser : qui sont sortis d'une religion pour ne pas véritablement entrer dans l'autre, et qui sont donc des hérétiques et des mécréants dans l'une comme dans l'autre. Et Abrabanel de conclure – cette fois aussi, à partir d'une observation grammaticale – qu'Ezéchiel tenait ce « peuple » doublement infidèle pour le plus « vil » qui soit, et prévoyait que le gouvernement divin opérerait à son encontre des jugements plus sévères qu'envers aucun autre. Abrabanel ne nie pas l'existence du crypto-judaïsme : Dieu a « éveillé le cœur des convertis – qu'ils aient été contraints de se faire chrétiens ou le soient devenus de leur plein gré – ou de leurs descendants, pour qu'ils reviennent à Lui et observent quelques commandements en secret... et éveillé le cœur des Gentils pour qu'ils les poursuivent à ce sujet, les calomnient en disant : “vous judaïsiez et n'observez pas les lois des Gentils”, les brûlent par centaines et par milliers avec “la cruauté de la fureur et le torrent de la colère” [Proverbes 27, 4] »¹.

Mais enfin ce judaïsme clandestin, qui s'exprime par une pratique partielle, sert surtout, au jugement d'Abrabanel,

1. Abrabanel sur Ezéchiel 20, 34.

de prétexte à l'Inquisition pour lancer ses persécutions. On poursuit les conversos « en disant : “vous ne croyez pas à la religion chrétienne et croyez au judaïsme”... ceux qui croient dans la religion chrétienne comme ceux qui n'y croient pas, les uns comme les autres sont brûlés, au point que la majorité de cette nation [cette “nation” des *conversos*] dans ce pays est brûlée comme du fumier »¹. Abrabanel ne se réjouit pas des bûchers allumés par l'Inquisition. Mais il juge que le malheur qui frappe les victimes du tribunal de l'hérésie constitue le salaire providentiel de la faute qu'elles ont commise en voulant ignorer le lien de sujétion qui les attache à « leur » Dieu et sortir de l'orbite du judaïsme.

Isaac Caro, l'oncle de l'auteur du grand code de la loi rabbinique, qu'il chérit comme un fils – après avoir perdu les siens dans les tribulations de l'expulsion – est aussi sévère qu'Abrabanel pour les conversos qui ne s'identifient à aucune des deux religions qui se les disputent. Dans son livre d'exégèse biblique (*Toldot Yitzhak*), il rapporte lui aussi les malédictions du Deutéronome aux événements de son temps. Moïse avait prévenu qu'Israël servirait d'autres dieux, et « deviendrait un objet de stupeur, de satire ou de sarcasme ». La prophétie s'est réalisée, puisque les « Gentils disent [au sujet des nouveaux-chrétiens] : ils ne se sont pas convertis parce qu'ils croyaient en notre foi, mais pour éviter d'être massacrés, et ils ne gardent ni notre religion ni la leur » ; propos virulents assimilables au « sarcasme » évoqué dans le verset, et que Caro semble bien reprendre à son compte². Il se méfie en tout cas des « repentirs » de

1. Abrabanel, *Les sources de la rédemption*, XII, 2, 6 (Jérusalem, 1960, Éd. Abrabanel, p. 413 colonne a).

2. Isaac Caro, *Toldot Yitzhak*, Amsterdam, 1708, p. 127 a.

nouveaux-chrétiens rejetés vers leur identité d'origine par la détestation que ne cesse de leur vouer la société majoritaire, et ne se résout à faire bon accueil à ces pécheurs pénitents que parce que le texte biblique l'y contraint explicitement¹.

L'expérience des décennies récentes, depuis l'époque des conversions en masse, l'amène à tenir que la distinction tranchée entre la conversion forcée et l'apostasie délibérée, avec celle des attitudes à entretenir à leur égard, ne colle plus aux réalités historiques observables. Ou plutôt, comme des adhésions au christianisme, au départ de pure forme, sont devenues authentiques avec le passage du temps, il n'envisage plus d'autre réponse, face à la pression chrétienne pour que les juifs renient leur foi, que le martyre. Et ce d'autant plus nettement que bien d'autres autorités rabbiniques de son temps épousent désormais cette position. Lorsqu'il déduit du fait qu'« on doit subir le martyre » que « la contrainte est volonté », et qu'exciper de la contrainte est un mauvais prétexte pour justifier de s'être dérobé à l'obligation de choisir le martyre, il rejoint d'ailleurs la position de l'Église². Pour celle-ci, depuis une célèbre décision d'Innocent III, si un juif s'est converti alors qu'on le poussait au baptême « par des terreurs et des supplices, violemment », sa conversion doit être tenue pour valide, puisqu'il n'a pas fait le choix de mourir et qu'il a par là exprimé une volonté « conditionnelle » sinon « absolue »³. Il fallait mourir en martyrs – et jusqu'au bout. L'Inquisition promettait en effet à ceux qu'elle

1. *Id.*, p. 118b (et cf. Deutéronome 4, 30).

2. *Id.*, *ibid.*

3. Cf. *Corpus Iuris Canonici* 2, Lib. III, tit. XLII, c. 3 ; S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews. Documents: 492-1404*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, [1988] 1991, pp. 80-81.

envoyait au bûcher qu'ils ne seraient pas brûlés vifs, et qu'on veillerait à les étrangler préalablement, s'ils acceptaient, en leur dernière heure, d'abjurer leur judaïsme. Un auteur juif anonyme, proche du milieu des maîtres rabbiniques qui dirigent les académies talmudiques, exprime une réaction qui n'est ni vraiment représentative de l'opinion juive ni totalement isolée, lorsqu'il se scandalise de ce que si rares – selon lui – aient été ceux qui résistèrent jusqu'à la fin : Dieu a voulu « perdre ces marranes, qui *clochaient des deux pieds* [I Rois 18, 21] et se sont inventés une Loi pour eux-mêmes. Leur fin démontre qu'ils n'ont pas subi le martyre à l'heure de la mort : on leur demandait pour quelle religion ils voulaient mourir, et ils choisirent la religion chrétienne pour mourir d'une mort plus facile. Ils moururent la croix à la main, et peu d'entre eux, surtout des femmes, moururent dans la foi des juifs »¹.

1. A. Marx, « The Expulsion of the Jews from Spain », *Jewish Quarterly Review*, vol. 20, 1908, p. 252 (hébreu), 256 (trad. anglaise). Netanyahu s'est référé à cette source dans son ouvrage : *Don Isaac Abravanel, Statesman & Philosopher*, Philadelphie [1953] 1968, p. 276 n. 26, à l'appui de cette proposition : « L'Inquisition accusait les juifs d'insincérité religieuse, et c'était une accusation avec laquelle les juifs étaient d'accord ». Yitzhak-Fritz Baer pense par contre qu'il s'agit là d'une opinion isolée, « de l'un des fanatiques » : cf. *Histoire des Juifs dans l'Espagne chrétienne* [en hébreu], Tel-Aviv, 1959, pp. 549 n. 132 (trad. anglaise : *A History of the Jews in Christian Spain*, t. 2, Philadelphie-Jérusalem, [1969] 1992, p. 507 n. 1). H.-H. Ben-Sasson a justement fait remarquer que l'anonyme semble condamner les marranes d'autant plus durement qu'il doit étouffer des remords : il rappelle en effet que les rabbins ont été obligés de lancer l'excommunication dans les synagogues, en présence d'officiers royaux, contre les juifs qui s'abstiendraient de déposer devant le tribunal de l'Inquisition et de dénoncer ainsi les marranes judaïsants, et ajoute : « L'épée de ces excommunications a dévoré les juifs d'Espagne ; où qu'ils soient allés, maux et tribulations les ont atteints » – cf. H.H. Ben-Sasson (dans *Tsiyyon*, op. cit. ci-dessus n. 1), p. 202. Selon un témoignage à charge versé au dossier de son procès (en 1487-1488), Alfonso de Toledo, religieux dans un monastère hiéronymite mais soupçonné de judaïser, déclara plusieurs fois que « les hérétiques qu'on brûle sont des martyrs, s'ils meurent dans la connaissance de Dieu (*los herejes que queman son martires, sy murian conociendo a Dios*) [c'est-à-dire, meurent en professant le judaïsme] » : cf. H. Beinart, « The Judaizing Movement in the Order of San Jeronimo in Castile », dans *Scripta Hierosolymitana*, vol. VII : *Studies in History*, sous la dir. de Alexander Fuks et Israël Halpern, Jérusalem, 1961, p. 179.

Mais, plus qu'aux incrédules, c'est aux judaïsants, aux marranes au sens strict du terme, qu'Isaac Caro montre de l'hostilité. Deux apostrophes de Moïse, dans Deutéronome 29 (verset 17), lui offrent l'occasion de distinguer entre les deux types de *conversos* : « Qu'il n'y ait point parmi vous d'homme... dont le cœur se détourne aujourd'hui d'auprès de l'Éternel notre Dieu... Qu'il n'y ait point parmi vous de racine produisant poison ou absinthe ! » Lorsque Moïse lance sa seconde adjuration, il vise, suppose Caro, le converti tombé dans l'hérésie parce qu'il n'admet aucun dogme et nie la providence. Dans la première, au contraire, il a en vue le marrane qui adhère aux « treize principes de la religion » (selon la liste de Maïmonide), mais que l'appétit des richesses dont il voit nantis les Gentils amène à passer au christianisme. Celui-là, poursuit Caro en commentant les versets suivants (18-19), « se félicite en son cœur en disant : “J'aurai la paix” – puisque la décision de mon cœur et ma pensée sont bonnes », car il croit pouvoir faire valoir qu'il garde intérieurement fidélité à la Loi de Moïse, même s'il se déclare en même temps dominé par la recherche de la réussite matérielle ; il pense impunément ajouter « l'abreuvée à l'assoiffée », c'est-à-dire la religion des Gentils qui, enivrée par les appétits du monde, laisse les hommes agir selon leurs désirs, et la religion d'Israël, qui excite la soif en proscrivant toutes les convoitises : c'est à ce type de marrane que « l'Éternel ne consentira jamais à... pardonner ». Celui qui adhère en conscience à la Loi tout en observant les cérémonies du culte catholique commet un péché plus grave que l'incroyant : le premier risque de faire de nombreux adeptes prêts à épouser sa ligne de moindre résistance, le second n'a aucune chance d'être suivi.

Position symétrique, dans l'ordre de la parole homilétique, de celle qu'exprime avec son lexique propre le discours du droit. Salomon Duran, rabbin d'Alger vers la mi-xv^e siècle, s'est demandé s'il convenait de s'inspirer, dans la politique à suivre envers les *conversos*, de l'attitude libérale que Maïmonide avait montrée, ou était censé avoir montré, envers les karaïtes – dissidents du judaïsme, qui rejettent le Talmud, fort nombreux d'un bout à l'autre du monde musulman entre le ix^e et le xii^e siècle. Pour Maïmonide, le karaïte élevé par sa famille dans le schisme n'était pas personnellement coupable de tenir la Loi orale pour une législation humaine et non révélée, et d'adhérer aux opinions qu'on lui avait inculquées ; il fallait comparer son cas à celui, répertorié dans le débat talmudique, du nourrisson qui a été enlevé par des Gentils et a grandi parmi eux, et l'encourager à opérer un « retour »¹. Maïmonide, jugeait Duran, avait certes appelé à faire preuve de compréhension envers le karaïte trop éloigné de l'univers du judaïsme pour réaliser son « erreur », mais n'avait par contre manifesté aucune indulgence pour le karaïte en contact avec les communautés juives, en réalité persuadé de la vérité du judaïsme mais qui reste affilié à sa secte pour se rendre la vie plus facile en échappant à une observance rituelle exigeante. De même, il est judicieux de tenter d'attirer au judaïsme, en l'entourant de prévenances, le *converso* totalement coupé de la religion de ses ancêtres. Le marrane installé dans son marranisme, juif dans ses convictions intimes mais désireux de vivre extérieurement en chrétien

1. Maïmonide, Code (Mishne Torah), Livre XIV, III, 3, 3. Pour une lecture serrée des textes de Maïmonide sur les karaïtes, dans son Code et ses Consultations, cf. Yaakov-Gerald Blidstein, « L'attitude à l'égard des karaïtes dans la doctrine de Maïmonide », dans *Thoumin*, t. VIII, 1987, pp. 501-510 (en hébreu).

pour des raisons de commodité, mérite au contraire qu'on appelle sur lui toutes les calamités¹.

C'est au nom d'une conception qui leur permettait de tenir la pratique pour indifférente, en faisant du judaïsme une foi, intacte même si elle ne trouvait de prolongement dans aucune cérémonie religieuse, que des nouveaux-chrétiens, apparemment encore capables de faire appel à une doctrine relativement ardue en circulation dans la culture religieuse juive et d'en tirer avantage, justifiaient leur choix d'identifier la religion à la seule croyance. Selon Samuel Almosnino, qui fut au début du xvi^e siècle rabbin de la synagogue des juifs de Catalogne à Salonique, et fulmine contre eux dans son commentaire biblique, ils s'appuyaient en effet sur la théologie particulière de Nahmanide. Celui-ci avait fait de la Terre d'Israël le lieu privilégié de la présence divine au point qu'en elle seule une vie religieuse en plénitude est réalisable, si bien que les observances en diaspora, à l'époque de l'exil, sont ravalées au rang de « signes » à valeur préparatoire avant que la pratique instaurant la communion avec le divin ne devienne possible au temps du rassemblement des exilés sur le sol où le surnaturel est comme déposé. Ils en tiraient cette conclusion que les commandements d'un Dieu qui n'est pleinement souverain qu'en Terre d'Israël ne sont ailleurs nullement obligatoires : ils se considéraient dès lors libres d'adhérer à une religion en laquelle ils ne croyaient pas, et pensaient être en règle avec le Dieu en qui ils avaient foi².

1. Salomon Duran (acronyme : Rashbash), *Consultations*, Livourne, 1742, consultation n° 89, p. 17b.

2. Cf. Aviezer Ravitzky, « "Érige des signaux pour toi" : une idée et ses avatars » dans *Al daat ha-Maqom – études sur la pensée juive et son histoire*, Jérusalem, 1991, [pp. 34-73] pp. 42-60 ; le texte d'Almosnino est cité pp. 53-54.

Les rabbins d'Amsterdam, au ^{xvii}^e siècle, dénoncent aussi ce resserrement du religieux sur l'intériorité. Ils se réfèrent dans leurs sermons aux mêmes passages bibliques qu'Abrabanel ou ses contemporains, et citent d'ailleurs Abrabanel abondamment. Saül Morteira, qui desservit la communauté d'Amsterdam pendant quelque quarante ans, entre 1620 environ et 1660, utilise, dès le début de son pastorat, les versets d'Ezéchiel 20, 32-37 pour s'en prendre à ceux qui tiennent que Dieu est indifférent aux actions extérieures, ne se font pas scrupule d'observer les rites catholiques lorsqu'ils sont établis dans les pays ibériques et repoussent toujours le moment de les quitter, et croient même qu'ils n'effectuent par là aucune transgression du moment qu'ils le font dans un parfait détachement intérieur. Morteira assoit aussi sur Deutéronome 29, 18 sa dénonciation des marranes qui vivent dans les deux religions à la fois. Si sa fantaisie exégétique diffère quelque peu de celle d'Isaac Caro, puisque pour lui « l'abreuée » est la religion d'Israël, qui étanche la soif de ses fidèles, et « l'assoiffée » le culte idolâtre inapte à apaiser une soif spirituelle, le sens du développement est le même : il s'agit encore de censurer un attachement aux aménités de leur vie matérielle qui retient ces marranes de prendre des risques, de tout lâcher pour rejoindre une communauté juive, et d'en appeler à un Dieu qui ne pardonnera pas ce manque d'abnégation¹. Un autre rabbin d'Amsterdam, Menasseh ben Israël – qui noua des relations étroites avec nombre de savants chrétiens de son temps, mais fut éclipsé, « en interne », par Morteira, plus érudit en matière talmudique –, reprend le discours d'Abrabanel sur l'indignité

1. Cf. Marc Saperstein, *Exile in Amsterdam. Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of « New Jews »*, Cincinatti, 2005, ch. 8, pp. 253-307, et notamment pp. 284-286.

sans pareille des marranes qui pratiquent deux religions mais ne croient en aucune, et se fonde comme lui sur Ezéchiel 5, 7-9¹. Ils vivent dès lors, explique-t-il en 1650, dans un ouvrage organisé sous la forme d'un examen de versets des Écritures apparemment contradictoires, qu'il s'emploie à réconcilier, « en athées sans aucune religion ». Et de la semonce adressée par Ezéchiel à ceux qui, non contents de ne pas respecter les lois morales et religieuses de leur peuple, refusent de suivre les lois étrangères y compris dans ce qu'elles ont de recommandable, il conclut que le prophète a voulu montrer qu'il « valait mieux professer une religion, même fausse, plutôt que de n'en suivre aucune »² : par où il traite, dans un esprit traditionnel, la question à laquelle Bayle répondra en sens inverse dans son fameux « paradoxe ».

Combien il était difficile de se solidariser avec les marranes d'Espagne et du Portugal, et en même temps de ne montrer aucune compréhension envers leur propension à s'installer dans un provisoire définitif et à se prévaloir

1. Morteira fait le même usage de ces versets : cf. Saperstein, *op. cit.*, pp. 282-283 (sermon de 1630).

2. Cf. la traduction anglaise du *Conciliador*... : *The Bible Conciliator: A Reconciliation of the Apparent Contradictions in the Holy Scripture*, trans. and ed. by E.H. Lindo, Londres, 1842, t. II, pp. 209-210 (cette traduction est accessible en ligne ; le passage est signalé par Saperstein, *Ibid.*, p. 283 n. 78). La première partie du *Conciliador* (sur le Pentateuque) a paru en 1632 ; la troisième (sur les Prophètes), dont est extrait le texte cité, en 1650. Dans l'introduction de cette troisième partie (p. 130), Menasseh annonce la rédaction d'une *Défense de la divinité de la Loi de Moïse* « contre les nombreux athées maintenant répandus dans le monde ». Noah Rosenbloom considère que le *Conciliador* est une œuvre exégétique, dans laquelle Menasseh a mis à contribution le matériel – brouillons de sermons et notes en vue de cours – qu'il a accumulé au cours des années : « Discreet Theological Polemics in Menasseh ben Israel's « *Conciliador* », *Proceedings of the American Academy for Social Research*, t. 58, 1992, p. 151. Pour Sina Rauschenbach, Menasseh se serait proposé à la fois d'offrir un manuel lisible par les marchands sépharades et les ex-conversos encore peu familiers du judaïsme, et de rapprocher juifs et chrétiens : « Mediating Jewish Knowledge: Menasseh ben Israel and the Christian *Respublica Litteraria* », *Jewish Quarterly Review*, vol. 102, n° 4, 2012, pp. 561-588.

d'un judaïsme ramené à la sphère privée, une controverse qui opposa deux des rabbins d'Amsterdam en 1635-1636 le fait clairement apercevoir. Saül Morteira, encore lui, cita dans un sermon un texte talmudique bien connu, selon lequel les délateurs, les incrédules qui rejettent la Loi divine et nient la résurrection des morts, ainsi que d'autres catégories de grands pécheurs sont destinés à subir les tourments de l'enfer « génération après génération »¹. Il en dégagait la leçon comme si cette source enseignait une doctrine des châtements éternels. Des jeunes gens, scandalisés qu'on puisse soutenir une thèse qui leur paraissait pouvoir être enrôlée au service de la notion chrétienne de péché originel, « éternel » sauf à être effacé par le sacrifice de la divinité elle-même, se plaignirent auprès des dirigeants de la communauté et obtinrent d'eux qu'ils soumettent à l'examen du tribunal rabbinique de Venise la question de savoir si c'était tomber dans l'hérésie que de rejeter le dogme de peines infernales éternelles². Saül Morteira fit valoir pour sa défense qu'en s'abstenant de brandir une telle menace, on inciterait des marranes revenus au judaïsme à retourner s'établir dans les pays qu'ils avaient enfin quittés, on pousserait les marranes qui n'étaient toujours pas sortis des pays ibériques à continuer à vivre « en sursis », et on découragerait les vocations au martyre³. Il pourfendit la position de prétendus kabbalistes, qui défendaient l'idée d'un salut promis à tout Israël, pécheurs compris.

1. Le texte apparaît dans deux recensions : Tosefta Sanhedrin 13, 5 et traité Rosh ha-Shanah, 17a.

2. Cf. Alexander Altmann, « Eternality of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 40, 1972, p. 1-88.

3. *Ibid.*, p. 18, p. 50 lignes 190-199 et p. 51, lignes 223-227.

Le rabbin Isaac Aboab, mis en cause, se réclama effectivement des doctrines kabbalistiques pour soutenir qu'il n'y avait nul besoin de faire appel à l'arme absolue des peines sans fin pour amener les marranes à rompre avec la vie de duplicité à quoi les condamne leur amour des biens temporels, puisque les châtiments qu'elles prévoyaient – des transmigrations en nombre incalculable – devaient avoir un effet suffisamment dissuasif. Mais surtout pour souligner, à travers l'idée de l'unité mystique d'Israël que, selon la maxime célèbre frappée par Rashi, « Israël, même s'il a péché, est toujours Israël » : que les marranes constituaient une part inséparable d'un Israël qui a ses pécheurs et ses justes¹. Le débat dans la communauté juive faisait ainsi écho, manifestement, à celui qui, dans la Hollande du temps, opposait les calvinistes, que le dogme de la prédestination engageait à vouer les réprouvés à la damnation éternelle, et leurs adversaires, libéraux à des degrés divers. Les partisans de la kabbale ont joué ici un rôle parallèle aux francs-tireurs des groupes mystiques et messianiques qui ont tant contribué, dans le monde chrétien, à ce que Daniel Walker a appelé « le déclin de l'enfer »². Mais si des préoccupations partagées au même moment par d'autres milieux trouvent à s'y exprimer, la controverse est née de difficultés spécifiques : celles qu'affrontait une communauté juive, piégée par le marranisme. Piégée, puisque d'un côté la résistance marrane l'entretenait dans sa foi en sa capacité à voir l'identité juive toujours se réaffirmer au milieu d'épreuves qui auraient dû l'engloutir, et que de l'autre le marranisme, en inventant, sans théorisation

1. A. Altmann, *Ibid.*, pp. 17-19, pp. 86-87, lignes 6-15, p. 88, lignes 41-44.

2. A. Altmann, *Ibid.*, pp. 20-22 ; et cf. « Daniel Walker : "Le Déclin de l'enfer", présenté par Michel Vovelle » dans *Le Débat*, n° 15, sept.-oct. 1981, pp. 169-192.

précise mais au fil de sa propre aventure, une façon de vivre son judaïsme, ou de le définir, en rupture avec les formes héritées, se faisait sans le vouloir le pionnier de partages et de recompositions qui feraient entrer en crise la société traditionnelle.

Table des matières

Les contributeurs	3
Les marranismes:	
de la religiosité cachée à la société ouverte	9
<i>Jacques Déom, Jacques Ehrenfreund et Jean-Philippe Schreiber</i>	
Au cœur de l'altérité et de la dualité religieuses.....	14
Les modalités du marranisme.....	17
Un modèle transposable ?.....	19
1. Le marranisme, les marranismes	25
Réflexions autour d'un concept passe-partout	
<i>Natalia Muchnik</i>	
Le marranisme, un fait social total.....	26
Le marranisme « hors sol » : les cas français, anglais et anversois	31
Religions clandestines et sociétés secrètes.....	37
2. Marranisme volontaire, liberté eschatologique et modernité	45
L'héritage problématique du sabbatianisme	
<i>Jacques Déom</i>	
Le marranisme transfiguré.....	47
Les paradoxes de la liberté eschatologique.....	58
Le chemin de la modernité.....	65
De la fidélité au nihilisme.....	67
Lendemain de paroxysme.....	73
3. Les crypto-catholiques en Angleterre à l'époque moderne	79
Le « marranisme » est-il un concept transposable ?	
<i>Monique Weis</i>	
Les catholiques anglais : une minorité à plusieurs visages.....	80
Des « mal convertis » délaissés par l'historiographie.....	83
À la découverte des crypto-catholiques anglais.....	88
Les crypto-catholiques anglais vus par les autres.....	92
4. L'ombre de la pollution	99
Le retour en chrétienté des esclaves rachetés aux « Turcs » (xvii ^e -xviii ^e siècles)	
<i>Giovanni Ricci</i>	
De joyeuses entrées.....	100
Rachetés et renégats.....	103

Chaînes et faux habits.....	105
Rien que des potins ?	109
Contenu latent, contenu manifeste.....	112
Apostasies et repentirs	114
L'impureté des revenants.....	116
5. Avatars du marranisme au Brésil	119
D'une présence forte aux devenirs-autre	
<i>Anita Waingort Novinsky</i>	
Un marranisme <i>sui generis</i>	120
Des élites parias	123
Un syncrétisme impossible	125
Appartenir : entre le désir et le doute	128
<i>Nós somos o rebotalho do mundo, nós somos nada</i>	131
6. Le « mode de vie Mashhadi »	135
Les femmes gardiennes de la culture au sein d'une communauté de foi secrète	
<i>Hilda Nissimi</i>	
Foi secrète et femmes Mashhadi, gardiennes de la culture	138
Une foi secrète après la délivrance - Téhéran	145
Foi secrète et immigration - New York	150
Foi secrète et rédemption	157
7. Le semi-marranisme des sabbatariens de Transylvanie...	165
<i>Thomas Gergely</i>	
De l'unitarisme au judaïsme	167
Des célébrations et des pratiques juives	170
L'hérésie sabbatarienne	173
L'insupportable conversion au judaïsme	178
8. Les protestants français à l'épreuve du marranisme.....	185
<i>Patrick Cabanel</i>	
Le marranisme dans l'aventure hébraïsante du huguenotisme.....	186
Marranisme et durée.....	194
Le marranisme <i>a posteriori</i>	204
9. Un marranisme inversé ?	213
La revendication de la judéité par les convertis au catholicisme	
<i>Frédéric Gugelot</i>	
Une affiliation mixte.....	214
La souche juive du christianisme.....	220
La fidélité	224

10. Marcel Proust et la vocation du narrateur.....	229
Un marranisme littéraire	
<i>Perrine Simon-Nahum</i>	
<i>La Recherche du Temps perdu</i> , un miroir intérieur.....	230
De <i>Jean Santeuil</i> à <i>la Recherche du temps perdu</i> :	
l'effacement de l'Affaire Dreyfus.....	231
L'Affaire s'obscurcit.....	233
Proust, un nouveau marrane ?	236
Swann, le premier.....	238
Judaïsme et inversion.....	239
Un marranisme littéraire.....	246
La disparition de l'intrigue.....	247
Le marranisme littéraire: la vocation du Narrateur.....	249
11. La rêverie marrane de Jacques Derrida.....	253
<i>Martine Leibovici</i>	
Déconstruire l'identité à soi: l'intenable, bien que nécessaire,	
« moi, je suis juif ».....	257
Une figure imaginaire d'identification.....	262
Pourquoi marrane ?	268
12. André Suarès, un juif ambigu.....	279
Du dilemme historique des marranes modernes	
<i>Norman Simms</i>	
La conversion est-elle possible ?	282
Le marranisme:	
au-delà de la crise séfaraïde historique.....	285
Ceux qui se séparent d'eux-mêmes	288
Un écrivain en fuite	290
Le juif sensuel s'élève contre la modernité.....	298
La demi-vie d'un marrane intellectuel moderne.....	303
Des personnes sans qualités.....	310
Devant le marranisme: malaise dans l'opinion juive	315
<i>Maurice Kriegel</i>	

Déjà parus aux éditions DEMOPOLIS

Alsabbagh, Soufian
L'Amérique de Mitt Romney
La nouvelle droite américaine

Boltanski, Luc
Rendre la réalité inacceptable

Bourdieu, Pierre - Boltanski, Luc
La Production de l'idéologie dominante

Da Lage, Olivier (sous la dir. de)
Qatar : les nouveaux maîtres du jeu

Dawod, Hosham (sous la dir. de)
La constante «Tribu», variations arabo-musulmanes

Durpaire, François - Richomme, Olivier
L'Amérique de Barack Obama
Obama face à la crise

Gaulard, Mylène
Karl Max à Pékin - Les racines de la crise en Chine capitaliste

Garo, Isabelle
Foucault, Deleuze, Althusser et Marx

Hobsbawm, Éric
Marx et l'histoire

Jennar, Raoul Marc
Khieu Samphan & les Khmers rouges

Junca, Sébastien
Au cœur de la crise - carnets ouvriers

Kalfon, Pierre
Chroniques chiliennes

Kamata, Satoshi,
Toyota : l'usine du désespoir

Mamdani, Mahmoud
La CIA et la fabrique du terrorisme islamique

Marx, Karl
Les Crises du capitalisme
Qu'est-ce que le capitalisme ?
Le Capital financier

Labat, Séverine
Les islamistes tunisiens - entre l'État et la mosquée

Mordillat, Gérard - Prieur, Jérôme
De la crucifixion considérée comme un accident du travail

Nadaud, Stéphane
Les Japans de Kenzaburo Oé

Prochasson, Christophe
L'Empire des émotions : les historiens dans la mêlée

Rodinson, Maxime
Islam et capitalisme

Sassen, Saskia
Critique de l'État

Saurin, Patrick
Les prêts toxiques : une affaire d'État

Shah, Sonia
Cobayes humains : le grand secret des essais pharmaceutiques

Wallerstein, Immanuel
L'Universalisme européen : de la colonisation au droit d'ingérence

Walt, Stephen
Pourquoi le monde n'aime plus les États-Unis

Whitaker, Brian
Parias, Gays et Lesbiennes dans le monde Arabe

Achevé d'imprimer en France en 2014
dans les ateliers de Dupli-print à Domont (95)
N° d'impression :
Dépôt légal :