Regards en Méditerranée orientale en monde sépharade entre seuils, migrations et/ou exils. Du ghetto ou de la *Judería*

Nicole Abravanel

1. Introduction

À l'instar du temps et de l'espace, *Juderia* (quartier juif, « juiverie » en judéo-espagnol, dont une autre transcription est *Juderya* [1]) et *ghetto* sont des problèmes conceptuels. En mobilisant la notion de seuil pour l'opposer à celle de borne et de ghetto, à partir d'une description comparée de la forme de la ville en milieu moyen-oriental, méditerranéen et sépharade, l'idée principale que l'on voudra soutenir est que tout groupe humain est largement ou fondamentalement configuré par les relations qu'il entretient dans et par l'espace.

1. Le judéo-espagnol parlé en Méditerranée orientale s'écrivait traditionnellement en caractères hébraïques. En français, sa transcription n'est pas stabilisée. On trouve *Juderia* chez Joseph Néhama (*La Ville convoitée*, Paris, Perrin, 1917, pp. VII-VIII. [Pierre Risal, pseud]) ; *Djuderia* chez Marie-Christine Varol Bornes, *Le Judéo-espagnol vernaculaire d'Istanbul*, Berne, 2008, p. 140. Nous choisirons d'utiliser la forme *Juderya* dans les passages portant sur le monde judéo-espagnol de Méditerranée orientale pour marquer proximité et différence avec le castillan comme Marcel Cohen *Letra a Antonio Saura ke kreya azer retratos imaginarios por un sefardi de Turkia ke se akodra perfektamente de kada uno de sus modeles* [1985 1ère éd. espagnole], Paris, 1997, pp. 65-69. Par contre, pour les passages concernant la péninsule ibérique, la forme castillane, marquée par le tilde, sera conservée. En catalan, le quartier juif est désigné par le terme « *Call* » ; en portugais/galicien par celui de « *Judiaria* ». Le son [[292?]] connaît de multiples variantes suivant la phonétique de la langue de transcription.

La ville, pour reprendre un modèle précieux proposé lors d'un précédent colloque [2], se présente comme un seuil ou un gué, tel Janus, conçu simultanément comme repère spatial et temporel, lieu et temps à la fois [3]. La ville garde les portes et les routes, dont celles des migrations et de l'exil. Pour le migrant comme pour le chercheur, la disposition de ses quartiers est un indicateur. Sa morphologie conserve les traces du passé et les fait vivre au présent ; elle fusionne le futur-passé, celui que peut penser l'urbaniste, et le présent-passé vécu par ses habitants. Elle est aussi, tel l'ancien dieu, la gardienne des commencements !

En quoi peut-on avec Maurice Halbwachs dans *la Mémoire collective* admettre que « la plupart des groupes dessinent leur forme sur le sol [4] » ? Et qu'il y aurait autant de façons de se représenter l'espace qu'il y a de groupes ? En quoi, inversement, la forme des villes et de leurs quartiers pourrait-elle nous offrir sinon un paramètre universel, du moins un indice comparatif permettant d'accéder à une histoire connectée et non plus eurocentrée ?

2. Migrations et diaspora sépharades, l'indispensable relecture

La représentation la plus traditionnelle des migrations sépharades s'appuie sur une cartographie assez classique ibéro-centrée, figurée par la carte ci-jointe. La légende indique une migration bifide, formée de deux segments distincts et successifs : celui des « Espagnols » (signalé par des flèches rouges) correspondant principalement à l'expulsion de 1492 et, auparavant, dans un long XV^e^ siècle, aux mesures de relégation progressive et aux persécutions en Espagne, qui débutèrent en 1391 ; puis, pour le siècle suivant, (signalé par des flèches bleues) celui des « Portugais », communément nommés *marranes*, nouveaux chrétiens convertis de force.

2. Jacqueline BERGERON, Marc CHEYMOL (dir), *D'un seuil à l'autre, approches plurielles, rencontre, témoignages*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2017, p. 9.

3. Pierre GRIMAL, *Le Dieu Janus et les origines de Rome*, Paris, 1999, p. 43

4. Maurice HALBWACHS, *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1ère éd. 1950, p. 166 ; 1997, p. 232 ; 209 et sq. Dans cette perspective, l'espace n'est pas un donné, mais un construit (par l'expérience vécue). Le terme espace ne sera pas entendu comme l'espace-étendue cartésien mais plutôt, dans son sens leibnizien, comme un ensemble de relations. Il n'est donc pas exclusif du temps dont il soutient la perception. Par « vécu », on entendra une expérience et une perception intégrant la part laissée à l'imaginaire et aux représentations symboliques dont témoigne l'urbanisme. Maurice HALBWACHS, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte,* édition préparée par Marie JAISSON, avec des contributions de Danièle HERVIEU-LÉGER, Jean-Pierre CLÉRO, Sarah GENSBURGE, Paris, 2008, pp. 118-119.

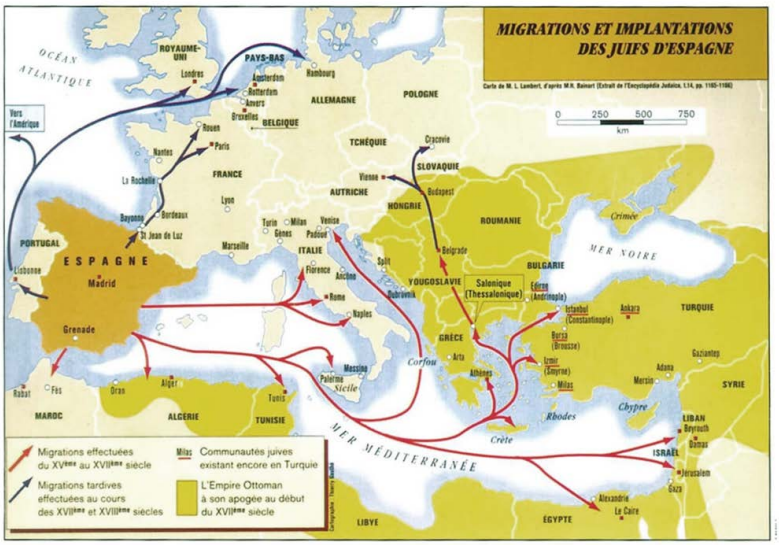


FIGURE 3.1: Carte des migrations sépharades d'après l'*Encyclopedia Judaica*.

Si l'on se fie à cette carte, les vagues de migration furent lisses et continues en mer, alors qu'elles furent terribles tout autant que celles de notre temps. Car les migrants, en 1492, furent laissés à la porte des villes ou plutôt des ports [5], pratiquement sans eau et sans vivres, promis à une mort certaine. Ils ne furent pas « accueillis », hormis dans l'Empire ottoman, et à quelques exceptions près, en Italie, dans le royaume de Naples comme à Ferrare (pour deux dizaines de familles, une centaine de personnes environ). Cette ville, située sur un bras du Pô dans la partie nord des États du Pape, centre actif assez près de Venise, était animée par des ambitions transterritoriales, mais elle n'est pas indiquée sur la carte.

5. Henriette-Rika BENVENISTE « The Idea of Exile : Jewish Accounts and the Historiography of Salonika Revisited », in Anna MAHERA ;Leda PAPASTEFANAKI (eds.), *Jewish Communities between East and West, 15th-20th centuries : Economy, Society, Politics, Culture*, Ioannina, Isnafi Publications, 2016 ; Jonathan RAY, *After Expulsion : 1492 and the Making of Sephardic Jewry*, New York, 2013 ; Solomon IBN VERGA, (1460-1554) *Sefer Sebe.t Yehudah* (espagnol) *La vara de Yehudah* Solomon IBN VERGA ; introd., trad. y notas por María José CANO, Barcelone, 1991, chap. 52-58 et p. 218 ; Jeremy COHEN, *A Historian in Exile : Solomon ibn Verga, 'Shevet Yehudah' and the Jewish-Christian Encounter*, Philadelphia, 2017, p. VI (préface) ; Éliyahu CAPSALI, voir *infra*.

Miroir d'une conception européenne de l'histoire dont l'Europe serait le seul moteur, nous constatons que cette modélisation dépend entièrement d'un point de départ, unique et fixe, la péninsule ibérique – donc exclusivement de l'Europe, et pour les contextes « orientaux » de quelques points d'arrivée finalement subordonnés, même quand ils sont situés en Europe, comme Istanbul (Constantinople) ou Salonique. Il n'y a pas de seuil(s) intermédiaire(s) ! Pas d'articulation conçue dans et par l'espace... La situation diasporique est présentée comme passive en elle-même, ne faisant pas sens ou corps.

Est omis en particulier tout l'axe intérieur de cette migration, reliant Europe du nord et Méditerranée, depuis Anvers (après Bruges ; et avant Amsterdam, future métropole sépharade du Nord) et se dirigeant vers Venise ! De même sont oblitérées (à l'aller comme au retour) les routes à partir de Venise, ville Janus par excellence, vers Salonique et Constantinople, via, par exemple, le port d'Ancône qui conduisait à Raguse, l'actuelle Dubrovnik [6]. Alors qu'aux yeux de la Sérénissime, il s'était agi depuis 1516, selon l'historien Roberto Bonfil, de l'enjeu véritable de la création du premier ghetto : favoriser une relation avec la Sublime Porte en maintenant une présence juive, tout en la contrôlant, sans avoir à passer par l'expulsion [7]. Caractéristique aussi est l'omission du grand port franc de Livourne, devenu centre d'un réseau transterritorial cosmopolite reliant Tunis, Smyrne, Marseille, puis Amsterdam, et au-delà [8]. Livourne fit fonction de refuge pour des groupes menacés et, comme Ferrare qui l'avait précédée, fut ville d'accueil des nouveaux chrétiens et des Juifs sans distinction de religion. Ce que l'on ne peut prendre pour rien, même au regard du XXI^e^ siècle.

Ainsi, il y a absence de toute imbrication interactive constitutive de la diaspora, en particulier dans et avec l'Empire ottoman. Si les « communautés juives existant encore en Turquie » sont bien mentionnées, elles s'avèrent être des lieux inertes, détachés de toute incidence concrète sur les structures de l'espace parcouru et sans pouvoir. En bref, sont omis les seuils. En conséquence, il y a alignement sur un ordre du temps unidirectionnel, unilinéaire et monofocal, dégagé de toute emprise spatiale autre que celle d'un point origine, premier et unique moteur !

6. Elliot HOROWITZ, Moises ORFALI (ed), *The Mediterranean and the Jews : society, culture, and economy in early modern times*, Bar-Ilan, University press, 2002.

7. Roberto BONFIL, « Ferrare : un port sûr et paisible pour la diaspora séfarade », Henry MÉCHOULAN (dir.), *Les Juifs d'Espagne : histoire d'une diaspora (1492-1992)*, Paris, 1992.

8. Francesca TRIVELLATO, *The Familiarity of Strangers : The Sephardic Diaspora Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, 2009.

Sous couvert d'une présentation spatiale qui se veut objective (qu'y aurait-t-il de plus objectif que de recourir à la statistique et la mathématique [9] ?), il s'agit en fait d'une construction qui dépend prioritairement de la temporalité. Dans une telle cartographie, c'est le temps, du moins sa construction, qui informe celle de l'espace, non l'inverse, tout en y prétendant – un temps invariable, absolu, tel celui de Newton, un temps qui ne change pas au cours du temps. Comme si la dynamique temporelle, de son propre chef et de par sa dynamique propre, homogène et vide, comme disait Walter Benjamin [10], sans jamais relever de la réversibilité, et indépendamment des enjeux spatiaux (et sociaux) concrets et vécus qui la configurent, était en mesure de formater le champ de l'histoire. Aux flèches de la cartographie correspond la flèche du temps.

Penser un espace relégué, tel que le ghetto, sera penser un temps décalé ou arrêté. Et par antithèse et conséquence, construire le temps orienté du progrès, c'est-à-dire celui de la modernité européenne illustrée par son système libéral de circulation, largement mis en place aujourd'hui pour les marchandises et quasiment jamais pour les personnes, contrairement à ce qui fut le cas dans les empires arabo-musulman et ottoman.

Si on se fixait simplement comme objectif la représentation des trajectoires réelles, telle que des historiens l'ont entreprise, le cadre territorial et le seul pouvoir décisionnaire des princes ne ressortiraient pas comme principe premier. La relativisation en raison des échanges mutuels, du commerce et des liens culturels, donc inévitablement des seuils, interviendrait prioritairement. Prendre en compte l'intégralité des flux pourrait témoigner d'une prééminence, à plus ou moins long terme, des structures spatiales sur le politique, la vie et la mort des grands et des rois, comme l'envisageait Braudel. En privilégiant l'étude de la spatialité, non uniquement comme une armature théorique vouée à rester en arrière plan, mais en la plaçant effectivement au cœur de l'analyse, on pourrait rendre compte véritablement d'une réalité spatiale et historique vivante – tout en évitant de ramener la spatialité juive à une forme ghettoïsée, comme la vision romantique et orientaliste a pu faussement la construire pour constituer le temps du progrès.

9. Pour démystification de la cartographie, « miroir objectif de la ralité », voir Jean-Pierre Cléro, « Halbwachs, l'espace fictionnel et la ville », *La Topographie, op. cit.*, p. 45.

10. Walter Benjamin, *Écrits sur l'histoire*, *Œuvres*, III, Paris, 2019, p. 441 : « l'histoire universelle n'a pas d'armature théorique. Elle procède par addition pour remplir le temps homogène et vide ».

À vrai dire, cependant, on ne saurait faire grief à un mode ancien de cartographie de se limiter au déplacement entre deux résidences (dans ce cas la construction s'appuie sur les travaux de Haïm Beinart et l'on devrait sans doute s'y référer [11]). La cartographie (et sa géographie des flux) est alors fondée sur un parti pris fort attaché à la sédentarité, celui de nos recensements.

A. **Aporie du temps unilinéaire et schémas diasporiques**

En revanche, on peut s'interroger sur un courant qui, quelque cinquante ans plus tard, pour illustrer un ouvrage récent consacré à *L'Europe des diasporas,* XVI^e^-XVIII^e^ *siècles* [noté *EdD* par la suite] présente encore une cartographie de facture très similaire, sous réserve de quelques correctifs [12]. La réciprocité des échanges est toujours absente ; l'Europe et particulièrement la péninsule ibérique apparaissent toujours comme l'unique moteur de toute dynamique ; et l'interactivité des seuils entre Orient (musulman et ottoman) et Occident est toujours omise. Par contre la méthodologie qui l'inspire, relevant des *Diasporas Studies,* suit une démarche toute différente.

Comment parvenir à matérialiser l'ubiquité d'un temps, multifocal et multilocal, marqué par les interconnexions caractéristiques de toute situation diasporique, alors que nous demeurons agrippés à l'uniformité du temps newtonien, un temps que nous percevons comme unifocal, au déroulement non réversible, fondement organisateur de toute causalité et de toute classification historique ? Comment ne pas réduire un exil ou une diaspora à son mouvement premier de disruption ? Comment penser la simultanéité d'un temps multifocal ? Par-delà les progrès technologiques, il y a là une difficulté que l'on ne peut contourner. Est-ce parce que les religions monothéistes, à l'arrière-plan, nous disent, par agglomération des vieux mythes babyloniens, le commencement du temps et de l'espace en termes d'unicité des temps primordiaux ? Ou parce que nous sommes des bipèdes portés vers l'avant, mesurant uniformément le temps par notre marche ? Ou peut-être parce que nous ne parvenons pas à nous libérer de l'ancrage dans le « temps du progrès » comme symbole de la modernité ? Il était autrefois formaté par l'économie du laisser-faire, laisser-passer qui vacille aujourd'hui, sans cesser de nous dicter

11. *Encyclopedia Judaica*, Carte de M. LAMBERT, d'après H. BEINART, t. 14, pp. 1165-1166.

12. Mathilde MONGE, Natalia MUCHNIK https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb150029584 https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb150029584, *L'Europe des diasporas*, XVI^e^XVIII^e^ *siècles*, Paris, 2019.

sa loi [13]. Question lancinante, désormais déterminante pour tous, mais plus encore pour les populations en migration aujourd'hui. Elle impose la mise en jeu de nouvelles méthodologies.

3. Du « référent origine » et de quelques glissements

Une des réponses apportées par les courants travaillant sur les diasporas a été le concept de « référent origine », fondé par Stéphane Dufoix [14]. Il permet de prendre en compte diverses situations théoriques relatives à des populations situées « à l'étranger » qui s'organiseraient suivant quatre modalités, articulées à un territoire étatique de référence dans trois cas et, dans un quatrième, non étatique qui s'auto-référencerait à l'instar de la diaspora chinoise contemporaine assimilée à un « non lieu », une a-topie, étudiée par Emmanuel Ma Mung [15].

Le rôle du « premier moteur » ne relève plus dès lors uniquement d'un temps-lieu origine : il est dialectisé. La valeur heuristique du terme diaspora, conçue conceptuellement et non pas ethniquement, est soulignée « parce que l'expérience particulière qu'il s'apprête à désigner ne cesse de mettre en relation ce qu'il est d'usage de séparer, dans cette tension entre le paradigme du lieu (union, contiguïté) et celui de l'éloignement (séparation, dispersion) [16] ». La diaspora est alors définie comme un corps social « identifiant les autres dans le mouvement ».

Or ce couple du lieu et de la dispersion, binaire et antithétique, présenté par le géographe Ma Mung, a été depuis ramené à une variable unique, celle de la terre d'origine qui est substantialisée comme lieu de fixation d'une mémoire conçue comme traumatique. Le moment de disruption, s'éternisant dans le temps du trauma, est dès lors postulé comme donnée motrice, ini-

13. François Hartog, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, 2003 ; *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*, Paris, 2020.

14. Il est posé et explicité, entre autres, dans son « Que sais-je ? » très concentré, *Les Diasporas*, paru en 2003 : Stéphane Dufoix, *Les Diasporas,* Paris, PUF, 2003, p. 3 et 4 : « le terme diaspora pouvait avoir plusieurs significations : évoquer la dispersion à partir d'un lieu, tout autant qu'une population répartie sur plusieurs territoires ou même tout espace d'échanges non territorial » ; voir aussi Stéphane Dufoix, *La Dispersion : une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

15. Emmanuel Ma Mung, « La diaspora chinoise et le territoire », *L'Espace géographique*, 1994, n° 2, p. 107.

16. Emmanuel Ma Mung, « Conclusion générale. Les vêtements neufs de la diaspora. Digressions sur les paradoxes diasporiques », in William Berthomière et Christine Chivallon (dir.), *Les Diasporas dans le monde contemporain : un état des lieux*, Paris, 2006.

tiale, unique et suffisante. Cette mise en perspective a permis un état comparatif entre plusieurs minorités religieuses apparues dans les temps modernes. Concernant la « diaspora judéo-ibérique », il est affirmé sur un mode assez radical qu'elle « n'a pas disparu. Elle est née voilà quatre cent ans *sic*, simple coquille apparemment] du trauma collectif, d'activités marchandes et d'institutions charitables pour marier les jeunes filles [17] ».

Ainsi le groupe sépharade serait né de la diaspora à partir de 1492, et la période médiévale pourrait sans dommage être passée sous silence. Dans cette méthodologie, toute différente de celle de Beinart, pratiques et formes d'organisation sont présélectionnées selon un dispositif serré, en relation étroite à la terre d'origine, de façon à composer un tableau comparatif commandé par la mémoire. Qu'il s'agisse donc des récits mémoriels ou des formes symboliques de marquage de l'espace – comme par exemple l'attribution des noms des lieux de culte – ces données seront directement rapportées à l'attachement à la terre d'origine [18].

De ce fait, est promue une nouvelle terminologie, tant pour les sépharades baptisés judéo-ibériques que pour les ashkénazes baptisés judéo-germaniques. Étrangement, à tout le moins de façon tout à fait contre-factuelle, l'ordre de temporalité est inversé puisque cette double terminologie comme mode d'auto-désignation a déjà cours au Moyen-âge [19]. Or, il est à plusieurs reprises affirmé que « les judéo-ibériques furent plus tard qualifiés de séfarades [20].»

Ainsi la diaspora sépharade (mais, avec elle, celle des Arméniens ou Choffelins d'Iran et de Marseille, etc.), à rebours de l'immense bibliographie traitant ces questions, est censée naître à l'époque moderne toute armée, comme

17. *EdD,* p. 443.

18. Nous discuterons ce point de vue à partir du cas de Salonique.

19. En témoigne chez MAÏMONIDE (XII^e siècle) une signature autographe, et au XI^e siècle un poème d'Ibn Gabirol (« Ainsi parle Shlomo el Sefardi, qui a recueilli la langue sainte pour le peuple dispersé »). Un emploi identique, associé à un patrimoine culturel, se trouve chez Moïse IBN EZRA qui définit les sépharades comme diaspora, *Moše ibn 'Ezra, Kitab al-Muhadara wal-Mudakara*, ed. et trad. M. Abumalham Mas, I-II, Madrid, 1986. On signalera une anecdote significative (XIII^e siècle). Un lettré juif arabophone se rendant de Barcelone à Rome pour y enseigner raconte : « Quand je me suis rendu compte que cet homme ne parvenait pas à s'adapter aux matières philosophiques que je lui enseignais, j'ai compris que c'était un Ashkénaze », cité dans Nicole Abravanel, « Temps courts et temps long : quelle historicité pour le monde sépharade ? », *Byzance et l'Europe : l'héritage historiographique d'Évelyne Patlagean*, Paris, 2016, p. 187.

20. Pour cette affirmation concernant les sépharades, voir *EdD,* p. 8 et p. 25 ; concernant les ashkénazes, *idem*, p. 13 et p. 108.

qui dirait la déesse Athéna qui jaillit de la tête de son divin père, sans passé historicisé et avec de plus un futur particulièrement tronqué pour les sépharades, puisque marqué par l'évitement de la façade orientale de cette migration qui ne sera pas étudiée [21]. Pour les trois siècles des temps modernes, l'organisation du lieu sera dissociée du déroulement du temps. Seul le mouvement d'individus conçus comme passeurs [22] sera présenté, en fin d'ouvrage, dans un chapitre consacré aux échanges marchands, pour relier entre elles des entités diasporiques initialement définies par leur mémoire traumatique comme segmentées ou isolées, et identifiées comme telles [23].

4. AFTER EXPULSION : 1492, THE MAKING OF SEPHARDIC JEWRY ?

Ce qui parait un simple défi lancé à la chronologie est posé par un autre auteur comme un débat de fond dans l'ouvrage cité ci-dessus et dans un article synthétique : « New Approaches to the Jewish Diaspora ». Après avoir longuement remis en cause la notion de "Galut" c'est-à-dire de captivité ou dispersion, moteur de l'historiographie ancienne (la *"lachrymose history"*), mais aussi de l'historiographie sioniste [24], il se distancie d'une acception du terme « sépharade » fondée sur des données culturelles et religieuses comme le fait Yom Tov Assis [25] ; le terme « *Sepharad* » (Espagne en hébreu) se limitant généralement, selon lui, à une acception géographique (tel le latin *Hispania*). Mais en quoi et pourquoi le culturel, et ses réseaux de tous ordres, ne serait-il pas constructeur de l'espace ? Et en quoi l'identification à des cadres locaux ou régionaux en termes de proximité, de provenance ou d'implantation s'opposerait-elle à la perception d'une unité culturelle plus large ? Les

21. Moins de dix références renvoient à la façade orientale de la migration sur quelques 400 de la très ample bibliographie (Salonique n'est évoquée que sur une demi-page ; Constantinople par quelques mentions).

22. Au plan inter-diasporique, les relations sont définies à travers la *Translatio electionis*, donc au plan purement idéologique. Il y a absence d'étude sociale ou spatiale d'ensemble qui permettrait une approche comparative des formes d'occupation de l'espace dans les différents territoires européens, voir *EdD* pp. 440 ; 435-441 pour les « Brokers et go-between ».

23. *EdD,* p. 59.

24. Jonathan RAY, article cité sur le *Galut* : "New Approaches to the Jewish Diaspora : The Sephardim as a Sub-Ethnic Group", Jewish Social Studies, New Series, Vol. 15, No. 1, Sephardi Identities, Indiana University Press, 2008.

25. Jonathan RAY, article cité ; Yom Tov ASSIS, "'Sefarad' : A Definition in the Context of a Cultural Encounter", *Encuentros and Desencuentros : Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, Tel Aviv, 2000.

Bretons n'en sont-ils pas moins culturellement français ? Pour penser la spatialité, faut-il opposer ces catégories ?

Travaillant sur les Juifs du royaume d'Aragon, Yom Tov Assis a mis en évidence le transfert culturel, opéré dans et par la migration, depuis l'époque arabo-andalouse aux royaumes chrétiens, à travers l'action et la pensée d'un de ses grands lettrés, M. Ibn Ezra (XII^e siècle), rompant avec les frontières politiques de son temps [26]. À quelle conception de l'espace se référerait-on pour, concernant l'époque médiévale, le réfuter, sinon à celle de l'espace territoire confondu avec le politique ? Or l'Espagne forma-t-elle jamais un cadre politique homogène et unifié, pouvant relever de la merveilleuse coïncidence entre unité administrative et culturelle à laquelle aspire l'État-nation ? D'ailleurs, avant même la grande migration de 1492, ne devrait-on pas prendre en considération les mouvements de diasporisation, quasi systémiques propres au groupe des juifs d'Espagne, du fait de la Reconquista sur l'ensemble du territoire ibérique et au delà, pour saisir sa continuité ? Pour nous limiter aux conséquences ravageuses de la répression de 1391, qui partit comme on sait de Séville, mais qui atteint la Catalogne et Majorque, beaucoup de Juifs vivant à l'intérieur des royaumes de la péninsule (Castille et Aragon) se replièrent dans des villes, petites et moyennes compte tenu des interdictions successives de résidence qui les frappaient. De la même époque date la première implantation à Salonique de migrants de Majorque, comme nous le rappellerons à la mémoire d'Enric Porqueres i Géné [27]. Ils y implantèrent une des premières synagogues [28] de rite sépharade, connue comme celle des repentants, premiers convertis de force. Au-delà de faits d'histoire souvent rapportés, c'est le rapport des Juifs à l'espace qui est impliqué dans cette discussion.

5. DU TEMPS ET DE L'ESPACE, DEUX CONCEPTIONS : DEUX ATLAS

La carte de *l'Encyclopedia Judaica* exprimait une conception toute linéaire du temps, fondée sur le temps court – le temps long n'étant alors que la prolongation de la ligne droite représentant des forces dans la physique classique.

26. Yom Tov ASSIS, *The Golden Age of Aragonese Jewry : Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London, 1997.

27. Enric PORQUERES I GÉNÉ, *Lourde alliance : mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque, 1435-1750*, Paris, Éd. Kimé, 1995. Voir en particulier p. 25-66.

28. Nicole ABRAVANEL (dir), *Parcours judéo-espagnols et patrimoine en Méditerranée*, Colloque international Unesco/B'nai B'rith, 2014, à paraître.

Cette cartographie fut développée par Beinart dans un atlas [29]. Les lignes de flux, indiquant les mouvements des populations juives à l'époque médiévale, sont dès lors ponctuées par des encadrés factuels, dûment datés et brièvement résumés, associant à des villes (ainsi Séville pour les massacres de 1391) des événements localisés. Cette méthode, très concrète, permet au fil des pages une vision de la mobilité sépharade. Pour ce qui concerne notre sujet, elle matérialise surtout la relégation progressive qui culmine en 1480 par la décision générale des Cortès de Tolède d'enfermement imposé des Juifs dans des quartiers séparés, des « ghettos », avant que le mot ne fût inventé et généralisé, en Italie, pour séparer les Juifs des chrétiens.

La carte des « Migrations et communautés juives à l'époque moderne » présentée en illustration par *EdD* [30] se veut sous-tendue par une méthodologie toute différente. On peut se reporter à l'atlas Chaliand-Rageau puisqu'il est indiqué en référence [31]. Ses auteurs procèdent de la recherche d'une définition globale de « la » diaspora. Selon eux, pour ce qui est de la diaspora juive, la définition ne souffrirait ni question ni discussion, directement renvoyée qu'elle est, non à l'histoire (analysée comme processus factuel), mais au récit biblique mythique et aux principaux archétypes qui y sont concentrés. Des critères voisins sont utilisés par *EdD*. Ainsi le trauma qui fonde le modèle comparatif transversal des autrices, sans être équivalent, fait écho au « désastre », point de départ initiateur de la diaspora chez Chaliand-Rageau, défini comme suit en point 1 : « souvent de nature politique, *provoquant la dispersion collective et forcée d'un groupe religieux et/ou* ethnique ». Les deux notions sont évidemment très proches, tandis qu'en point 2, la définition de la diaspora sera rapportée au « rôle que joue *la mémoire collective*, *qui transmet à la fois les faits historiques ayant provoqué la dispersion et, au sens large un héritage culturel* – celui-ci étant souvent religieux ».

A. Mythe d'origine, « terre d'origine » et basculement dans la « mémoire traumatique »

Qu'une mémoire douloureuse ait marqué l'histoire juive, qu'elle se traduise par des pratiques et des modes de pensée, qu'elle puisse être associée à des traditions commémoratives impactant l'historicité juive, c'est indéniable. Mais est-ce généralisable « en tout temps et en tout lieu » selon l'expres-

29. Haim Beinart, *Atlas of medieval Jewish history,* [transl. by Moshe Shalvi], New York, 1992.

30. *EdD*, carte, pp. 449 et références p.457.

31. Gérard Chaliand, Jean-Pierre Rageau, *Atlas des diasporas*, Paris, 1991.

sion critique employée par Chantal Bordes-Benayoun à propos de cet atlas ? Et peut-on véritablement encadrer l'histoire juive par les paradigmes du cycle mythique mémoriel biblique ? Les formulations adoptées par Chaliand-Rageau, comme d'autres auteurs, portent en elles-mêmes une telle charge d'évidence qu'elles semblent aller de soi, tant la vision de la Shoah, et le traumatisme qui l'accompagne, ont impacté notre rapport au temps, venant absorber toute autre forme d'analyse des causalités du nazisme et des décombres de l'histoire. Comme si – en ce qui concerne notre sujet – on pouvait faire procéder en droite ligne et à rebours les ghettos italiens des ghettos nazis. Impactant le temps progressif et les rapports à l'espace qui l'accompagne, ou plutôt les dynamitant, telle une ombre, la période nazie et sa mémoire traumatique s'étendent rétrospectivement sur l'histoire passée. Elle détruit toute élaboration sur l'événement, à la fois sur l'évolution qui l'anticipe et sur ses conséquences ultérieures. Car le trauma n'est pas seuil, tel le ghetto : il bloque l'avant et l'après.

6. MÉMOIRE PAR L'ESPACE OU MÉMOIRE PAR LE TEMPS ?

Telles sont précisément les questions auxquelles veut répondre Halbwachs, qu'il discute, ou du moins associe, pour comprendre à travers quels cadres s'élabore *la Mémoire collective* (l'ouvrage porteur de ce titre étant posthume et inachevé). Halbwachs s'appuie d'une main sur Bergson pour délimiter le champ d'un temps subjectif de la conscience et, de l'autre, sur Marc Bloch pour le constituer en critère objectif comme cadre social (collectif), sinon historique, de mémoire. Pour étudier les diasporas, on ne peut renvoyer en boucle à la « pluralité de contenu » du terme au regard des vocables « État, pays, terre, langue [32] », sans faire intervenir les mutations du groupe dans et par l'espace parcouru. Rappelons que Halbwachs est leibnizien. Il ne sépare donc pas l'espace et le temps. Et, dans son œuvre, la morphologie de la mémoire n'est nullement identifiable à la recension de souvenirs, tels qu'ils apparaissent dans le genre des mémoires et ne peut être limitée à la mémoire apprise. C'est autrui qui les fait jaillir dans l'interaction et la co-fondation. Dans *la Topographie légendaire des Évangiles,* déjà, Halbwachs veille au décalage entre le récit du Nouveau Testament et la trace portée par les villes. Dans *la Mémoire collective*, dont la publication aurait dû succéder à *la Topo-*

32. Cité dans Natalia MUCHNIK, « La terre d'origine dans les diasporas des XVI^e^-XVIII^e^ siècles : 'S'attacher à des pierres comme à une religion locale' », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2011/2 (66^e^ année), n. 5.

graphie, dès les premières lignes du chapitre sur l'espace, l'auteur affirme que sa structure procède de la place attribuée aux objets, donc aux lieux. Il suit en cela fidèlement Leibniz. La nouvelle édition de *la Topographie*, a bien mis en évidence la dynamique d'une pensée qui accorde de plus en plus d'importance à l'espace social comme cadre constructeur de la mémoire, après qu'Halbwachs eut pensé le « temps social », comme forme première de totalisation, à l'exemple de celui du groupe des musiciens. Si le réel n'existe pas en soi, comme ensemble de choses ou d'objets, il existe obligatoirement, anthropologiquement parlant, à travers des cadres sociaux, dont ceux de la structure de l'espace et du temps qui, pour le groupe, doivent nécessairement (selon Halbwachs) être stables et permanents – mais dont la structure peut être mobile, s'élaborant au quotidien au gré de l'expérience vécue dans la ville et ses quartiers ou encore dans les relations s'élaborant hors les murs.

A. À preuve, le mode de diffusion du judéo-espagnol

La langue avec le « *pastelico* » (le gâteau sépharade évoqué par Edgar Morin dans la biographie de son père [33]) et plus généralement tout matrimoine culinaire, participe évidemment de l'héritage culturel transgénérationnel le plus immédiat dans la migration. « La langue bue à la mamelle », « *lingua que mamei* » – ainsi qu'un auteur de langue portugaise, évoqué précédemment, l'a définie – est transmise avec les berceuses et les ballades que l'on absorbe dès la naissance. Or Aldina Quintana, hispano-israélienne, dans sa *Geografía linguística del Judeoespañol* [34] a démontré que la langue vernaculaire judéo-espagnole, apparue un siècle environ après l'expulsion, n'était pas véhiculée par le pur héritage du castillan, jargon même impur, même abâtardi, comme on le disait autrefois. C'était une création nouvelle, associée aux chemins de l'espace parcouru, et différenciée comme telle. La cartographie de ses emplois fait apparaître, autour de deux pôles principaux, le développement séparé entre les formes dialectales pratiquées dans l'hinterland d'Istanbul et celui de Salonique. À Istanbul pour « fille », on dit *Hija* et à Salonique *Fija*, comme en vieux portugais (sans compter un troisième pôle, en Bosnie, autour de Sarajevo, où le mot « Juif » peut se noter *Jidyo* et non pas *Judyo* ou même *Djudyo*, translittération plus propre, en français, à faire intervenir une pro-

33. Edgar Morin, *Vidal et les siens* avec la collaboration de Véronique Grappe-Nahoum et Haïm Vidal Sephiha, Paris, 1989.

34. Aldina Quintana Rodríguez, *Geografía lingüística del Judeoespañol : estudio sincrónico y diacrónico*, Berne, 2006 .

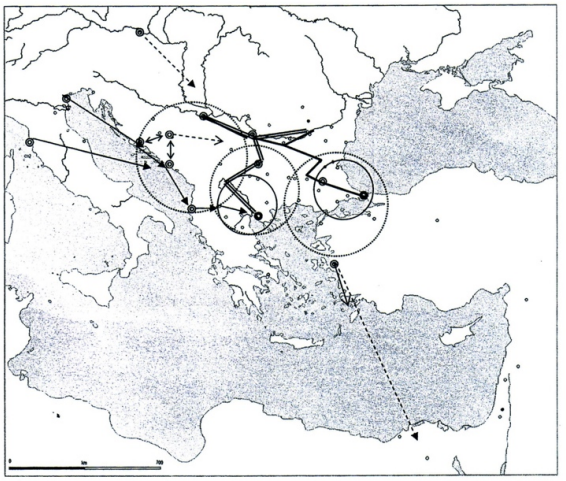


FIGURE 3.2: La diffusion du judéo-espagnol d'après Aldina Quintana.

nonciation qui évolua probablement en Méditerranée orientale au contact de l'arabe qui ne différencie pas DJ [dʒ] et J [ʒ], ou peut-être du turc.

C'est dire combien l'historien se doit de prendre garde, parmi ses catégories d'analyse, à l'angle mort des structures de l'espace réellement parcouru, non pas en le mettant principalement en relation avec le modèle territorial ou étatique – comme l'avance Jonathan Ray pour la période antérieure à l'expulsion –, ni avec des manifestations d'un lien purement symbolique qui se voudrait d'ordre mémoriel – comme Chaliand-Rageau et bien d'autres –, mais tout simplement pour parvenir à penser les mutations du temps présent et notre devenir.

B. Le socle de l'espace chez les cavaliers arabes joueurs d'échec et la définition de la diaspora

Il est une référence, empruntée à Leibniz lui-même [35], signalée dans l'introduction à la nouvelle édition de *la Topographie,* qui peut servir à penser toute situation diasporique. Elle concerne les cavaliers arabes capables de jouer aux échecs à cheval, en étant mobiles et sans échiquier – donc *mutatis mutandis* sans territoire (ou socle territorial) –, tant ils possèdent la mémoire de l'emplacement des pièces et de leur jeu. La stabilité pour Halbwachs vient

35. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre II, Chapitre XII.

de la mémoire des objets ou de la position des hommes et non du plateau du jeu d'échecs. Ceci nous invite à questionner la fonction de la sédentarité et la construction de la notion de « quartier » dans la représentation de l'espace qui s'avère évidemment une question de politique contemporaine, brûlante au regard des mouvements migratoires présents. Pour notre part, nous affirmerons que ce qui caractérise le différentiel entre « Orient » et « Occident » réside dans ce différentiel de spatialité : entre, d'une part, un mode majoritaire en Occident qui s'appuie sur un socle sédentaire et, de l'autre, celui qui existe en Méditerranée orientale où les relations en réseaux économiques, sociales, familiales, *in fine* spatiales, constituent un socle de référence aux articulations mobiles. Ce différentiel introduit à d'autres modes de pensée et d'expression. Et se traduit, ou peut se traduire, dans la langue, l'émergence de la culture mais aussi dans la topographie, par la permanence d'une certaine « forme de la ville [36] », structure et morphologie. Il contient une autre approche de l'exil et peut-être du temps.

7. En contrepoint, milieu sépharade méditerranéen et oriental

A. Inversion du trauma de l'exil

Si une mémoire douloureuse a effectivement accompagné les affres d'une grande partie de l'histoire juive, intériorisée et ritualisée principalement dans le monde de l'Europe de l'Est, mais aussi sur la façade occidentale de migration des Juifs ibériques à l'époque moderne, le trauma ne jouant que dans l'après-coup et la répétition, il ne joua pas en Orient dans l'Empire ottoman où les buchers ne flambaient pas.

En Orient, une stratégie inverse à la commémoration de l'épreuve fut principalement adoptée : non pas son entretien, mais son oblitération ou son inversion par interprétation. Car l'exil ne fut pas uniquement un désastre. À l'évidence, il le fut pour une première génération et ressenti comme tel – et il le restera dans la diaspora des Juifs portugais [37] – mais à très court terme, il fut aussi reconstruction et transformation en raison des rapports spatiaux, politiques et commerciaux, conflictuels mais très actifs, noués en

36. Stéphane Bourdin, Michel Paoli et Anne Reltgen-Tallon (dir), *La Forme de la ville de l'Antiquité à la Renaissance*, Rennes, 2015.

37. Carsten Wilke, "Losing Spain, Securing Zion : Allegory and the Mental Adaption to Exile among Refugees of the Iberian Inquisitions", in John Tolan (ed), *Expulsion and Diaspora Formation : Religious and Ethnic Identities in Flux from Antiquity to the Seventeenth Century*, Turnhout, 2015.

Méditerranée au XVI^e siècle et dès avant. C'est pourquoi Salonique put être qualifiée de *Madre de Israel*. Le temps n'y était pas arrêté comme le ferait attendre l'appel à la notion de ghetto ; il était scruté dans une forte attente de la fin des temps [38].

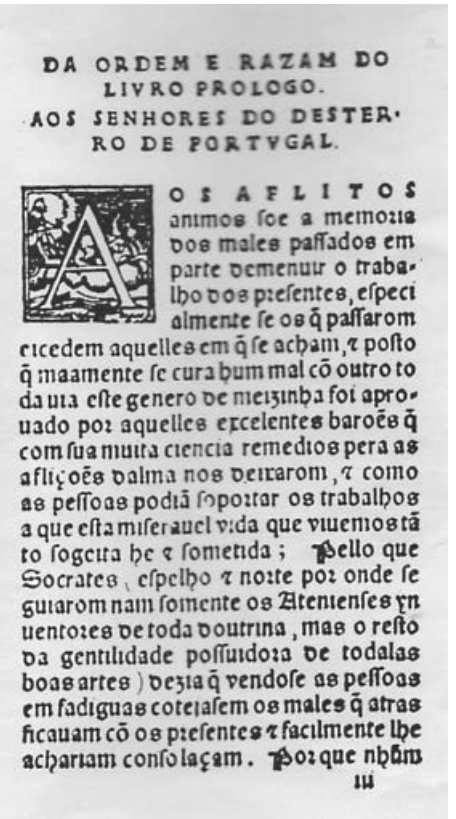
Bien que l'époque prémoderne se distingue dans le monde juif par une rupture entre mémoire médiévale (commémorative) et histoire, comme l'a montré Yosef Yerushalmi, elle ne fut pas pour autant frappée au sceau d'un intérêt très développé pour la démarche historique, en tant que *realia*, ni pour sa transmission. Parmi les titres de la brève mais importante « vague historiographique» répertoriée par Yerushalmi, témoignant du contrecoup de l'expulsion [39], un seul fut probablement entièrement élaboré sur place en Méditerranée orientale à partir des témoignages d'acteurs de la migration qui passaient par l'île de Crète dont est originaire l'auteur. Encore que celui-ci, Éliyahu Capsali, né et formé dans la ville de Candie (Héraklion), avait complété sa formation en Italie : il s'y était frotté au genre des chroniques guerrières très en vogue, et du récit historique. Son ouvrage, fort admiré de son temps, inédit jusqu'au XX^e siècle, traitait essentiellement de l'histoire de l'Empire ottoman avec des sections réservées à Venise et à l'Espagne. Un long extrait en fut publié en français sous le titre *Chronique de l'expulsion*. C'est la recension suivie des événements la plus développée dont nous disposions. Elle traite de façon circonstanciée des migrations suite aux décisions d'expulsion d'Espagne puis du Portugal [40].

Plusieurs des ouvrages de la dite « vague historiographique » dépendent d'ensembles plus vastes. Ils ne se fixent pas pour seul but la transmission du récit de l'expulsion et de ses souffrances. Ils comportent à la fois une réflexion d'ensemble sur l'histoire du temps – par exemple de celle de l'empire ottoman en pleine mutation ou sur guerres d'Italie affectant le refuge temporaire de Naples comme le fait Capsali – et sur la destinée du peuple juif. De ce fait, ils ne s'adressent pas en propre à un groupe particulier en son sein, dont ils entendraient porter la mémoire. Un ouvrage cependant le fait : la *Consolation aux tribulations d'Israël* de Samuel Usque (Ferrare 1553), du moins dans le

38. Jonathan RAY, article cité, "Moshe Idel's groundbreaking [revolutionary] argument that a turn toward mysticism among Sephardi intellectuals was *not* a direct result of the trauma of 1492 but rather an incidental effect of exile".

39. Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zakhor : histoire juive et mémoire juive*, Paris, Gallimard, 1984.

40. Eliyahu CAPSALI, *Chronique de l'expulsion*, présentation, trad. et annotation par Simone SULTAN-BOHBOT, Paris, 1994 : pour le texte, p. 83-178,voir par exemple p. 145 sqq.



DA ORDEM E RAZAM DO
LIVRO PROLOGO.
AOS SENHORES DO DESTER-
RO DE PORTVGAL.

OS AFLITOS animos ſoe a memoria dos males paſſados em parte demenuir o trabalho dos preſentes, eſpecialmente ſe os q̃ paſſarom excedem aquelles em q̃ ſe acham, & poſto q̃ maamente ſe cura hum mal cõ outro toda uia eſte genero de meizinha foi aprouado por aquelles excelentes baroẽs q̃ com ſua muita ciencia remedios pera as afliçoẽs dalma nos deixarom, & como as peſſoas podiã ſoportar os trabalhos a que eſta miſeraũel vida que viuemos tã to ſogeita he & ſometida; Pello que Socrates, eſpelho & norte por onde ſe guiarom nam ſomente os Atenienſes ẏn uentores de toda doutrina, mas o reſto da gentilidade poſſuidora de todalas boas artes) dezia q̃ vendoſe as peſſoas em fadiguas coteiaſem os males q̃ atras ficauam cõ os preſentes & facilmente lhe acharíam conſolaçam. Por que nhũm

iii

FIGURE 3.3: Prologue de la Consolation aux tribulations d'Israël (Samuel Usque : Adresse à ces Messieurs de l'exil du Portugal).

prologue que nous reproduisons. Il s'adresse nommément aux marranes. Le choix de la langue portugaise, qui est la langue vernaculaire de ce groupe, marque explicitement cette intention [41].

L'usage du terme *desterro* (expulsion ou bannissement), située dans l'ordre des faits, qui en portugais diffère de celui d'*exilio*, invite à ne pas situer l'œuvre dans une tradition théologique où la destinée juive serait marquée par la lourde croix de la persécution. Car, si le français ne dispose que d'un

41. Samuel USQUE, *Consolation aux tribulations d'Israël* (1553) ; traduction [du portugais] de Lúcia LIBA MUCZNIK, introduction de Yosef H. YERUSHALMI ; annotation de Carsten WILKE, Paris, 2014.

terme unique pour désigner deux notions différentes, le portugais a maintenu une nette différenciation entre dimension temporelle et théologique.

Cet ouvrage se trouve placé en tête du chapitre consacré à la mémoire et à l'attachement à la patrie d'origine, dans *EdD,* en tant que paradigme d'une mémoire traumatique dont la transmission constituerait le groupe. Pourtant il ne peut être porteur d'un tel rôle et signifier qu'une telle mémoire ait été effectivement véhiculée en milieu sépharade, et cela pour deux raisons assez définitives dans l'ordre des faits et de l'intention : il ne vécut qu'une existence éditoriale des plus confidentielles et ne fut quasiment pas diffusé – c'est d'ailleurs pourquoi il fut tant apprécié des bibliophiles et qu'il échappa à la censure de l'Inquisition pour sa première édition, celle de Ferrare ; de plus, et c'est sans doute essentiel si l'on prend en compte la façade orientale de la migration, il ne s'agit pas de commémoration ou de remémoration du trauma, mais de son retournement. Les épisodes les plus traumatiques ne sont pas relatés ; ils sont éludés et présentés sous forme de métaphore. Il en va ainsi de la création des deux Inquisitions, espagnole et portugaise, associées l'une et l'autre au thème biblique des bêtes monstrueuses dans Ézéquiel et Daniel [42].

En s'adressant aux exilés du Portugal, le souci premier de l'auteur était de retourner l'impact de l'expulsion et des persécutions pour libérer les Nouveaux Chrétiens convertis de force de ce poids, et dégager le chemin du retour au judaïsme, ce qu'il engagea en premier lieu par le renversement de l'argumentaire antisémite des chroniques chrétiennes qui foisonnaient de son temps. Il n'était pas de transmettre un récit du type martyrologique enfermant les descendants dans le souvenir des malheurs passés. Il ne bâtissait pas non plus un récit d'histoire [43]. D'ailleurs, le titre même de l'ouvrage indique une volonté caractéristique de retournement. Le genre de la consolation (genre littéraire qui s'est perdu), soumis à un schéma assez mécanique

42. Nicole ABRAVANEL, « Zicareo o los juegos de la memoria en la obra de Samuel Usque », in Annette BENAÏM (ed.), *The proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies*, Londres, 1999, p. 169-182 ; « L'espace ou le personnage caché dans la *Consolation aux tribulations d'Israël* de Samuel USQUE, *Cadernos de Estudos Sefarditas* vol 16, 2017, p. 11-36.

43. Il est frappant de trouver dans *EdD,* p. 66, deux passages associés du prologue par une coupure de façon à rapprocher histoire et prophétie suivant le motif biblique traditionnel. Au contraire, le passage suivant du prologue indique textuellement la revendication de l'auteur de faire œuvre littéraire personnelle et de rendre compte à sa façon de la question, en se dégageant de la tradition. D'autre part on ne trouve pas de reprise des « cycles générateurs de l'histoire juive » où prendrait place l'expulsion. Ceux-ci sont évacués dans le texte (voir article cité *supra* , p. 26). Enfin, comme nous ignorons son patronyme nouveau-chrétien porté au Portugal, il reste impossible d'affirmer qu'il fut un négociant avant son arrivée à Anvers (idem, p. 20-22).

fondé sur le renversement, est toujours orienté dans un rapport au temps, pour y inscrire l'espérance au regard du malheur passé. Il ne recherche pas la commémoration du malheur, ni la seule inscription dans le temps d'avant.

B. L'exil retourné

Un passage de l'œuvre est resté célèbre :

> La première des bénédictions qui te furent accordées a consisté à te disperser en de nombreuses parties car si [la persécution] s'était abattue d'un coup, elle t'aurait dévoré et annihilé [...] La troisième fut qu'étant dispersé parmi les nations, le monde ne suffit pas à te détruire, parce que si un royaume se dresse pour te détruire en Europe, un autre t'accordera de vivre en Asie. Si les Espagnols t'expulsent et te brûlent en Espagne, le Seigneur te fera parvenir vers celui qui te rassemblera à nouveau et tu vivras libre en Italie.

Ainsi débute « la consolation humaine aux tribulations d'Israël [44] ». Étrange retournement dans et par l'espace pour ceux qui ne verraient dans la tradition juive qu'un temps au déroulement uniformément orienté. L'espace et la migration deviennent le support non du ressassement du trauma, mais d'une nouvelle espérance entièrement portée par l'espace, ce qui va assez bien avec la vignette adoptée par l'éditeur comportant une sphère céleste (armillaire) figurant la géographie de Ptolémée et portant la devise du roi du Portugal, le pays des premières grandes explorations européennes et découvertes : *In te Domine spes mea*.

C. Pantomime

De cet attachement au retournement témoigne aussi le rituel adopté pour la commémoration de la destruction des temples de Jérusalem le 9 du mois de Av, qui donna lieu à Salonique, sur le modèle inversif de la fête de Pourim (associée au carnaval), à une pantomime relatée par J. Néhama. Cette mise en scène, telle un psychodrame à fonction thérapeutique intégrant l'évocation de l'expulsion de 1492, rattachée à la même date fatidique du calendrier, ne se produisait qu'une fois l'an, précise l'historien des Israélites de Salonique [45].

44. Samuel Usque, *op. cit.,* p. 447.

45. Joseph Nehama, *Histoire des israélites de Salonique,* t. II : *La Communauté séfaradite. Période d'installation (1492-1536)*, Salonique, Paris, 1935, cité dans Nicole Abravanel, « Douleurs et histoire, 1492 : l'expulsion des Juifs d'Espagne », *Douleurs, Sociétés, personne et expressions*, Paris, 1992, p. 32.

En Orient même, il n'y eut pas transmission de l'expulsion, mais expulsion de la transmission, du moins de la transmission du trauma.

8. JUDERYA EN ORIENT VS GHETTO

A. Juderya

Le terme judéo-espagnol désignant le quartier juif, que nous transcrivons par la suite par *Juderya* pour aisément le distinguer à la lecture du castillan *Judería,* porte lui-même un rapport double au temps et à l'espace (voir ci-dessus note 1). Inscrit dans le judéo-espagnol vernaculaire, il est comme tel philologiquement héritier du castillan ancien et s'est constitué dans l'espace de la migration comme nous l'avons noté. En Méditerranée orientale il s'est développé comme langue vernaculaire à part entière sans connaître d'équivalent sur son versant occidental judéo-ibérique, de démographie moins groupée et plus labile, où castillan, comme langue de culture, et portugais, comme langue vernaculaire principalement, se maintinrent concurremment. Pour dériver des substantifs, il se sert d'adjectifs : *Juderya* est directement construit sur l'adjectif *judio* auquel est accolé un suffixe collectif (comme en castillan), à l'instar de Dezingan-eriya (quartiers de gitans), dérivé de l'adjectif *zingano*. Pour le profane, entre castillan et judéo-espagnol, la distinction se marque fortement par la sonorité, le terme castillan se distinguant du fait de l'introduction de la jota, quelque deux siècles après l'expulsion, à un moment où les liens étroits, longtemps vivaces même dans la conflictualité et la guerre, étaient distendus entre l'Espagne et l'Empire ottoman.

Ainsi le judéo-espagnol n'est pas seulement un « gisement », témoin au plan lexical et culturel, du passé au regard du castillan ancien, comme il fut perçu en Espagne dans une perspective dominante philologique, relevant d'une temporalité chronologiquement orientée. Il n'est pas non plus de façon inversée, mais toute symétrique, « une dénaturation » comme il est noté à propos de la langue française véhiculée par les Huguenots, migrants en Grande Bretagne, étudiés en parallèle avec les judéo-ibériques et d'autres formations diasporiques par *EdD*. Il a sa vie autonome, parce qu'il est porté par un groupe et ses interrelations.

Espace social, l'usage de la langue et des langues relève en Orient d'un système ethnoculturel dont témoigne largement la topographie (voir ci-après). Il faut l'envisager selon les modalités définies par Ma Mung, à l'interne comme à l'externe, en référence aux multiples groupes de populations avec qui se jouent (y compris au sein d'une ville) une négociation permanente. En effet

les périmètres d'occupation de l'espace ne sont pas attribués ni marqués par des limites définitives, comme dans un ghetto. La distinction entre populations n'est donc pas uniquement ethnique et religieuse, ni même linguistique. Elle se joue dans l'organisation de l'espace et dans la répartition des places, éventuellement en termes de concurrence économique et spatiale. Ainsi, il n'est pas de référent unique à « une terre d'origine », ni même à « des terres de remigration », pensées en tant que territoires. Il est de multiples référents, vécus conjointement, qui ne sont pas territoriaux mais humains, constitués par les groupes avec lesquels les Juifs, comme les autres groupes – Arméniens ou Grecs, Maronites, Yézidis, Chiites ou Sunnites musulmans, Deumnés, ces anciens Juifs convertis à l'Islam, Turcs ou Kurdes etc. – se répartissent l'espace dans une permanente mobilité trans-territoriale et concurrence intra-territoriale, horizontalement partagée. C'est ce système, observable à l'échelle de la géographie urbaine, qui explique la très grande permanence de la diversité des groupes humains au Moyen-Orient et particulièrement au Liban, et à Beyrouth, aujourd'hui frappé. Il ne s'agit pas de terre promise ou perdue, mais d'interrelations de populations. Là est un point de démarcation avec l'ouvrage que nous avons analysé.

B. Ghetto

Si la *Juderya*, le quartier judéo-espagnol en Méditerranée orientale, ne peut nullement être confondu avec un ghetto [46], cependant, en Castille, les termes *Judería* et ghetto sont actuellement interchangeables. On aurait donc pu avoir la tentation de commencer cette présentation par le ghetto. Mais le *ghetto* est une notion profondément étrangère à la vie en Méditerranée orientale. Il est par contre entièrement associé à l'histoire européenne, non seulement à celle du siècle précédent (le XX^{e} siècle), mais à sa conception dominante de l'espace-temps. C'est un connecteur essentiel, toujours actif aujourd'hui car il permet par opposition de continuer à penser organiser la marche du temps en termes de progrès en l'associant à un espace ouvert de type libéral qui se concrétiserait dans la « mondialisation ». Il agit en relation avec un rapport de sédentarité et de propriété de très longue durée, datant peut-être même de l'Antiquité tardive qui vit, en Occident, l'abandon de la primauté urbaine des cités antiques. Il est alors fondé sur un rapport statique

46. Pour une approche récente de la question, voir Michael Gasperoni, « L'Italie des ghettos : normes, résistances et négociations », *Dix-septième siècle,* n° 282, 2019/1.

et dominant, à la terre, à sa propriété comme à son usufruit, alors même qu'aujourd'hui le néolibéralisme le pilonne.

S'il y a évolution sémantique distincte des termes *Judería/ghetto et Juderya*, cela ne tient évidemment pas à de stricts critères de localisation. Les images, culturelles et sociales, auxquelles s'attache chacun de ces termes renvoient bien davantage à une organisation sociale et spatiale spécifique. Contrairement au ghetto, dans une *Juderya,* il n'est pas de clôture obligée. Pas de fixation des populations imposée. Pas de fenêtres systématiquement obturées quand elles donnent sur l'extérieur. Plutôt des moucharabiehs. Pas de murs, ou pas toujours des murs. Pas d'ethnicité confinée, même si l'ethnicisation est majoritaire. On peut comme Juif habiter hors de la *Juderya,* et les non Juifs peuvent aussi y habiter [47]. Pourtant à un moment donné, le monde qui était ségrégué, mais ouvert en même temps autrefois, se ferma avec l'instauration des ghettos. On ne peut omettre l'évolution en Espagne qui, avec ses étapes progressives, aboutit en 1480 aux décisions des Cortès de Tolède déjà évoquées qui imposèrent aux Juifs de vivre séparés des chrétiens. Il en fut ainsi de Trujillo, en Estrémadure, étudié par Beinart ; de même on peut songer aux mécanismes qui conduisirent à la formation de « La rue » à Majorque. La topographie joue alors comme révélateur : elle peut indiquer des étapes, non pas les mécanismes de l'évolution, que seule est en mesure de révéler l'interprétation. Or la localisation est un critère qui n'intervient pas que par rapport à la ville *intra muros*. Les communautés juives depuis l'époque médiévale, en Orient et Occident musulman, sont fortement en relation les unes avec les autres, mais elles sont aussi au contact des autres minorités *extra muros*.

9. Le langage de la topographie : villes d'Orient et quartiers juifs, étude comparée

Comme l'a bien vu Halbwachs, la topographie urbaine engage une projection dans la ville des relations sociales qui se nouent hors les murs. À ce titre, elle est une ombre portée, urbanistiquement parlant, d'un système civilisationnel. C'est d'ailleurs pourquoi certains acteurs de la Reconquista entreprirent dès l'époque médiévale, très consciemment, d'effacer la trace du modèle précédent (arabo-musulman) comme à Valence [48].

47. Voir Marie-Christine VAROL BORNES, « Balat, vieille communauté juive d'Istanbul », REJ. CXLVII/3-4. 1988, p. 495-504, carte p. 504.

48. La population musulmane, restée majoritaire longtemps après la prise de Valence, fut expulsée suite à une révolte, et se concentra dans un faubourg où elle reconstitua la forme

A. Tolède

Tel n'avait pas vraiment été le cas de Tolède qui offre encore un modèle partiellement visible à l'œil nu de l'ancienne organisation topographique de la ville arabo-musulmane.

Le plan ci-dessous [49] localise la *Judería* Mayor dans l'état où elle se trouve après la reconquête avec son « château neuf des Juifs », ainsi que le vaste cimetière mudéjar, c'est-à-dire celui des musulmans devenus sujets du royaume chrétien. Il indique un cosmopolitisme que l'existence d'un quartier franc, assorti de privilèges, ne vient pas infirmer. La situation de Tolède sur un piton rocheux extrêmement résistant, dominant l'entaille du Tage, a favorisé le maintien du tracé sinueux des voies anciennes contre l'érosion du temps. Elle nous permet, onze siècles après la reconquête, d'avoir en Occident un reflet de ce que nous nommons « l'Orient » d'un point de vue civilisationnel, et d'entrevoir en filigrane, comme à livre ouvert, une partie du passé et/ou de l'imaginer. C'est sur ce tracé sinueux des dédales de ruelles se finissant en impasses que s'attarde l'attention du promeneur, et encore aujourd'hui celle du chercheur au regard de la stigmatisation dont peut faire l'objet une telle topographie comparée au bel ordonnancement symétrique et ordonné, orthogonalement pensé, qui semble la règle en Occident, depuis l'antiquité croit-on.

La position de la *Judería* adossée à la muraille, apparemment isolée, excentrée par rapport au cœur de la ville, n'en fait nullement un ghetto. Autrefois ses habitants bénéficiaient d'une charte garantissant leurs droits (*Fuero*) à l'instar du quartier des Francs, chevaliers du Nord qui avaient participé à la reconquête, trace de longue durée d'une segmentation ethnico-religieuse ancienne. Elle n'était fermée que par protection, et entourée de murailles depuis l'époque arabe. De plus, en ce temps-là, elle était doublée par un autre quartier juif, localisé près du marché central, près de ce qui est aujourd'hui la cathédrale et autrefois la grande mosquée. Cet autre quartier juif relevait du « secteur public ou central » selon les normes juridiques et topographiques des villes arabo-musulmanes traditionnelles. La place Zododover (le souk aux bestiaux) témoigne toujours de ce périmètre.

ancienne de la ville musulmane : voir Antoni FURIÓ et Juan Vicente GARCÍA MARSILLA, « La ville entre deux cultures, Valence et son urbanisme entre Islam et féodalité », in Stéphane BOURDIN, Michel PAOLI et Anne RELTGEN-TALLON (dir), *op. cit.*

49. Julio PORRES DE MATEO, Dolores de PAZ ESCRIBANO, « Plâtre, briques, bois taillé, la ville médiévale », p. 172-173 sqq. (p. 169-176), Louis CARDAILLAC (dir.), *Tolède,* XII^e^-XIII^e^ *: musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance*, Paris, Éditions Autrement, 1991.

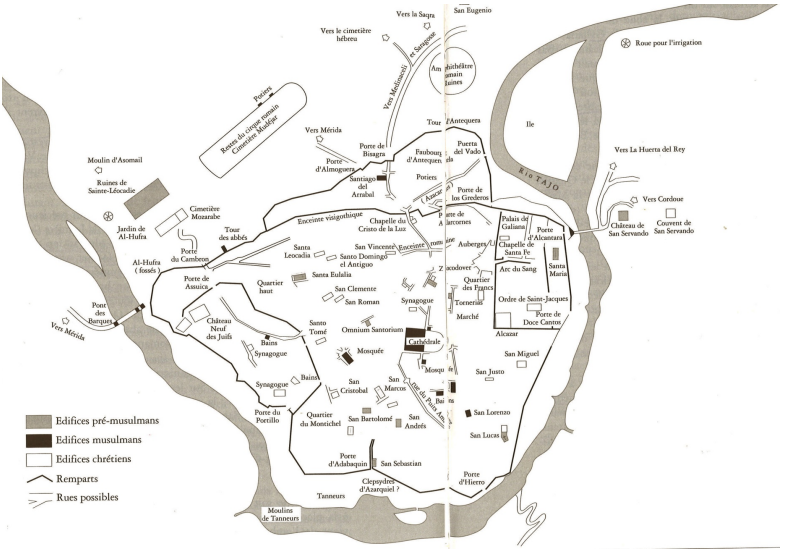


FIGURE 3.4: Plan de Tolède aux XII^e^-XIII^e^ siècles

Le secteur dit public ou central rassemble la grande mosquée et la citadelle ainsi que les marchés les plus importants et l'habitat des fonctionnaires liés au pouvoir, tandis que la zone résidentielle – très étendue dans le cas du Caire ottoman, comme le montre son plan présenté ci-dessous, figure 6 – est formée d'une marqueterie de quartiers dont la *Judería* de Tolède est une trace. Cette organisation est encadrée par le droit. Un droit différent régit secteur privé et secteur public. L'opposition est donc non seulement topographique mais juridique. Et en cas de litige sur le périmètre d'application, selon le droit hanafiste, qui s'applique au Moyen-Orient sunnite, c'est le droit du secteur privé qui prime. La topographie fait surgir les trois caractères généraux de la ville orientale traditionnelle, arabo-musulmane ou bien ottomane : la répartition bi-fonctionnelle entre secteur public/central et secteur privé/résidentiel ; le fait de faire seuil dans l'organisation générale de l'espace, vue l'importance attribuée aux marchés permanents et à longue distance tant des alentours que des lointains ; et enfin, la forte segmentation ethnico-religieuse de l'habitat dans les limites qui ont été déjà indiquées pour la *Juderya*. Ainsi Tolède ne porte pas seulement la trace d'un passé révolu à demi effacé, mais d'un système social autre, profondément relié à un rapport spatial tant intra-urbain que transterritorial.

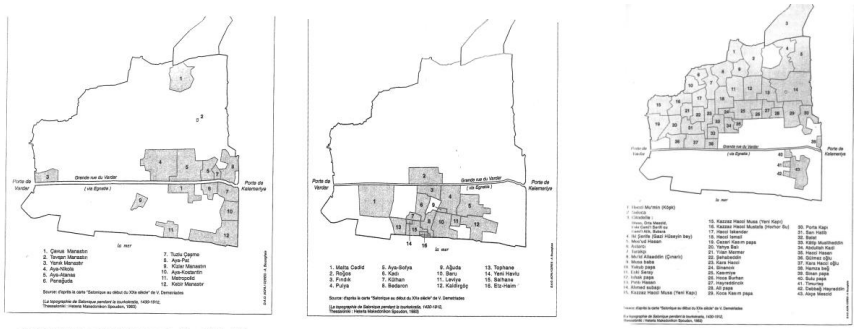


FIGURE 3.5: La topographie de Salonique au vu de son premier recensement (d'après Meropi Anastassiadou. Meropi ANASTASSIADOU, *Salonique, 1830-1912 : une ville ottomane à l'heure des réformes*, Leiden / New York / Köln, Brill, 1997, p. 60, 63 et 71.).

B. Salonique au XIX^e siècle

Si nous nous projetons à quelques siècles de distance de cette segmentation ethnique, la ville de Salonique manifeste encore vers la fin de l'époque ottomane la trace éminente du fait de la migration des Juifs d'Espagne et du Portugal, d'autant que cette ville formée après le déplacement d'une large partie de sa population par les nouveaux conquérants devint une cité à majorité juive pour plusieurs siècles.

La *Juderya* y est visiblement très étendue relativement aux autres quartiers juifs comme ceux du Caire présentés ci-dessous (figure 6), ou de Tunis par exemple. Pour en connaître plus précisément la topographie interne, on peut se reporter à une étude [50] qui témoigne de l'extrême compartimentation interne socio-politique de l'implantation juive. Elle était structurée en vingt synagogues, établies en presque totalité à l'époque moderne. Chacune se régissait comme autant de petites républiques jalouse de sa différence et du pouvoir qui en émanait comme des liens communautaires qui les rassemblaient. Dénommer une synagogue *Portougal* ou *Sicilia* ou encore *Aragon* ne dénoterait pas un attachement mémoriel ou affectif au passé, à l'Espagne, terre d'origine. Ce serait un contresens de voir dans le conservatisme des noms de lieux une trace effective des strates successives de la migration. Car s'était

50. Michaël Solomon MOLHO, *Les Synagogues de Salonique*, introd., notes et révision générale, Élie Carasso, trad. et notes, Agnès Woog, Clermont-Ferrand, 1991.

fort souvent effacé jusqu'au souvenir même de l'origine espagnole. On nommait certes le plus couramment du monde la langue parlée « *Espanyol* » ou « *Espanyolit* », mais sans la rattacher du tout à la terre d'Espagne (en Orient, après tout, ne parlait-on pas français sans que l'on vînt de France ?). C'est toujours au présent que se jouent les enjeux de pouvoir et que se construit la référence au passé, du moins aux traditions. En Méditerranée orientale, ceux-ci relèvent de l'espace, c'est-à-dire de l'horizon kaléidoscopique des « affaires » où se négocient les relations économiques et non d'un rapport au temps politique vertical auquel l'homme ordinaire se trouve soustrait dans un système communautaire. C'est le rapport présent à l'espace dual du monde arabo-musulman et ottoman (enfermement relatif dans le quartier – pour les femmes particulièrement – et ouverture transterritoriale au monde pour ses acteurs principaux) qui fait perdurer références et différences/culturelles. C'est lui qui conditionne le rapport à la tradition, laquelle intervient dès lors *a posteriori* comme justification et ciment du système social, ce qui n'est pas équivalent. Dans les rapports concurrents entre espace et temps politique que nous examinons, la structuration de l'espace présent prévaut sur temps, origine ou mémoire. Dans l'ordre de la causalité, le raisonnement doit être inversé.

À Salonique, on peut prouver concrètement que le rattachement à une synagogue, donc la structuration de l'espace urbain, ne se relie pas automatiquement à l'origine de ses membres, même pour les premières vagues migratoires [51]. En 1525, l'Assemblée plénière des membres de la *Juderya* et de ses notables promulgua une décision collective ou *Ascama*. L'objectif était d'éviter de rompre l'équilibre social et fiscal – qui représentait le lien principal avec la Grande Porte et était le fondement de l'autonomie communautaire – alors fragilisé [52]. Désormais, il était interdit de faire biffer son nom d'une synagogue ainsi que de s'inscrire dans une autre localité. Le flot des nouveaux arrivants, migrants portugais en très grande majorité, était contraint de se répartir administrativement entre les différentes synagogues déjà existantes, de façon à pouvoir maintenir leur poids respectif. Là est le ressort social de la pérennité des antiques dénominations. Ce n'est donc qu'en apparence qu'elle manifeste un attachement pluriséculaire à de petites patries ou terres d'origine. Cependant cette organisation très segmentée ne constitua pas pour au-

51. De même qu'à Ferrare. Ainsi la synagogue italienne intégrera des familles réfugiées de Naples et originaires d'Espagne. Nous tenons cette information de Laura Graziani que nous remercions.

52. NEHAMA, *op. cit.*,, II, p. 122-124.

tant les quartiers en « ghettos » puisqu'il s'agit d'un système partagé dans tout le Moyen-Orient par les différentes populations et appuyé par le droit.

c. Le Caire : Quartiers ou ghettos ? Ou le pouvoir des quartiers

La structure issue de la migration s'insère dans un système spatial juridiquement normé mais topographiquement flexible de longue durée permettant l'intégration des nouvelles vagues migratoires. Sur chaque quartier règne le pouvoir d'un cheikh. Chaque quartier est fermé. Sa fermeture ne relève pas d'une stigmatisation, bien qu'entre quartiers et minorités ethnoculturelles puissent éclater conflits et rivalités. La paix sociale ou plutôt le contrôle social est aux mains d'une autorité locale. Le quartier conditionne le conservatisme social par le biais de la rumeur ou de la honte. À l'opposé de la liberté individuelle, il resserre l'emprise sur les individus, tout en leur permettant de profiter de l'entraide collective. Laissons la parole à André Raymond, spécialiste du Caire ottoman :

> Les quartiers considérés comme privés sont régis par le droit et soumis à un cheikh qui joue le rôle d'intermédiaire entre l'administration de la ville et les sujets. Il est à la fois le porte-parole de la population du quartier et le représentant du pouvoir : le cheikh est chargé de lever les taxes qui pèsent sur les habitants du quartier. Dans son organisation générale, le quartier est effectivement retranché de la ville publique. Une ou plusieurs portes l'isolent du reste de la ville, d'une manière tout à fait hermétique la nuit, lorsque l'entrée est interdite ou contrôlée par un portier *(bawwâb),* éventuellement assisté par des gardes [53]

Sur le plan considéré figure le quartier juif au sein d'une marqueterie de quartiers (on note aussi la présence de deux quartiers chrétiens).

Fermés parfois la nuit, ces quartiers le sont par mesure de protection, mais cette fermeture n'est pas imposée par une autorité extérieure, comme dans le cas du ghetto. Il en sera ainsi de plus en plus fréquemment à partir du XIV^e^ siècle, période où l'insécurité progresse. Espaces fermés, ils sont aussi ouverts aux échanges, qui conditionnent, dans le monde arabe et ottoman, intrinsèquement le rapport DUAL à l'espace. Ce rapport se reflète dans la structure urbaine comme dans la démographie. À preuve le nombre considérable de souks (indiqués sur ce plan par le terme « rab »), mais aussi de structures permanentes bâties pour l'accueil des voyageurs et des marchands,

53. André Raymond, *La Ville arabe, Alep, à l'époque ottomane* : XVI^e^ – textscxviii^e^siècles, Damas, 1998.

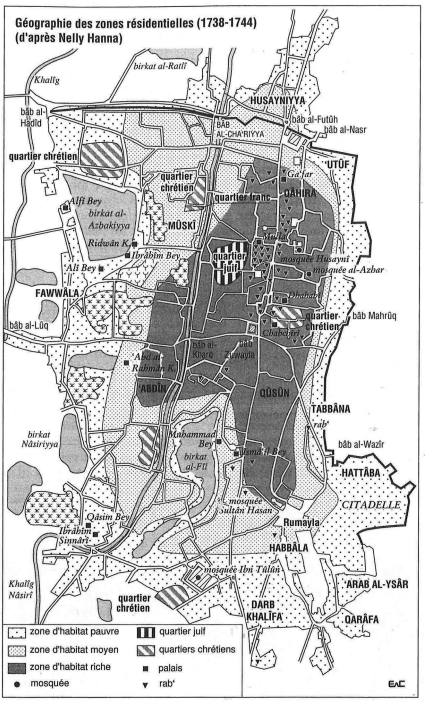


FIGURE 3.6: Le Caire ottoman : la zone résidentielle et ses quartiers d'après A. Raymon (dont le quartier juif).

alors que dans la structure urbaine de la ville européenne, tenues des foires et des marchés sont temporaires.

D. Tunis

Les souks sont appuyés par des fondouks, khan ou caravansérails, indices de transterritorialité, faisant office d'hôtellerie et de marchés (parfois même de lieux de prière) et qui étaient partagés. En ville, ils se situaient autant dans les quartiers résidentiels que dans le secteur central. La structure est identique au long des routes et au plus lointain [54]. Dans ces fondouks et caravansérails, on pouvait voir coexister, se loger, commercer les nombreux groupes de musulmans, chrétiens, et juifs, dans toute leur diversité, qui confi-

54. Sanjay SUBRAHMANYAM, "The Hidden Face on a Cosmopolitan Indian Ocean Centre, 1540-1750", *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 61, 2018.

guraient un espace traditionnel et son caractère cosmopolite. Certains furent réservés aux étrangers [55] dont la présence était ainsi réglementée. Tel le vieux fondouk français de Tunis, ainsi que le nouveau, très vaste et organisé, qui fut construit à la lisière de la médina.

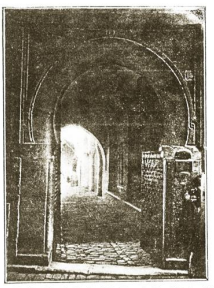


Fig. 2b. — Entrée de l'ancien Fondouk des Français (d'après P. Grandchamp).

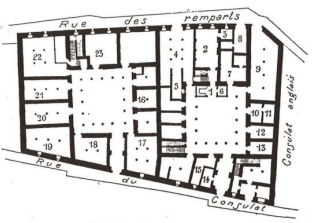


Fig. 3. *Les Fondouks des Français* d'après un plan du XIXe siècle

A. *Fondouk du Consulat* : 1 - Entrée du consulat ; 2 - chapelle ; 3 - sacristie ; 4 - écurie ; 5 - remise des voitures ; 6 - janissaire de garde ; 7 - magasin ; 8 - magasin ; 9 - boulangerie ; 10 - magasin ; 11 - dépôt de la chancellerie ; 12 - prison ; 13 - magasin ; 14 - janissaires de garde ; 15 - magasin. B. *Fondouk des Négociants* : 16-23 - Magasins et dépôts des négociants français.

FIGURE 3.7: Le fondouk des Français à Tunis selon Jacques Revault. Jacques REVAULT, *Palais et demeures de Tunis* (XVI*e* *et* XVII*e* *siècles)*, Paris, 1967.

Or, en apparence s'opposant contradictoirement à ce proto-cosmopolitisme, intervient l'autre caractère permanent de la topographie de la ville dite « orientale » : l'ethnicisation de son habitat et de ses quartiers. Mais la contradiction n'est qu'apparente puisque les structures transterritoriales de l'espace arabo-musulman *extra muros* se combinent avec les éléments *intra muros* de la topographie. Pour lire la topographie d'une ville orientale, il faut nécessairement penser l'espace de circulation des hommes. Ce qui commande la construction et l'évolution d'une ville, c'est moins le rapport au pouvoir qu'à l'espace ou plutôt les relations des hommes dans l'espace. Là est l'angle mort d'où procède toute étude qui se structure à partir du groupe et de son essentialisation, mais aussi de toute approche uniquement chronologique. Il faut déjouer cet angle mort. C'est ainsi qu'une *Juderya* n'est pas un ghetto, c'est un espace confiné, mais en relation avec l'extérieur, dans une combinatoire à entrée double ; un quartier au final tout comme un autre, comme

55. Dominique VALÉRIAN, « Les marchands latins dans les ports musulmans méditerranéens : une minorité confinée dans des espaces communautaires », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* ; « Les fondouks, instruments du contrôle sultanien sur les marchands étrangers dans les ports musulmans (XIIe–XVe siècle) ? », Claudia MOATTI (éd.), *La Mobilité des personnes en Méditerranée, de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'identification*, Rome, 2004.

celui des Arméniens par exemple, même s'il pouvait être en butte à l'hostilité d'autres groupes et parfois du pouvoir. En contrepartie du conservatisme social et de la fermeture relative intervient l'ouverture, c'est-à-dire la mobilité des hommes et éventuellement des familles, donc la possibilité de remigration. Tel le modèle qu'offre Livourne au regard de Tunis ou d'Alep.

La ville fait seuil dans le monde arabe, chapelet au long des routes pour permettre d'assurer le ravitaillement et le contrôle des hommes. Elle ne s'oppose pas à la campagne comme mode de domination sur le monde rural immédiat, dans le rapport qui s'est installé en Occident lors du conflit contre la féodalité.

E. Bagdad ou l'autre logique

À l'arrière-plan de la structure de la ville, il y a le modèle idéal toujours invoqué de Bagdad où se présente déjà la combinatoire entre topographie interne strictement réglementée et ouverture au monde. Nous possédons un récit de sa fondation par le calife Al Mansur, composé au XI^e^ siècle, connu sous le titre significatif de *Topographie*[56] : la ville ronde, en tant que symbole d'universalité, aux quatre portes dont la dénomination même (Porte de Syrie, etc.) indique la relation aux axes principaux d'échange, définissant la ville comme carrefour. Sa localisation raisonnée fut choisie en raison du primat accordé à l'importance de ces axes. À l'intérieur, se trouvent des anneaux qui se conforment strictement à la structure bifonctionnelle impliquée par le droit musulman comme par les besoins du pouvoir. Quant au grand quartier commerçant, à majorité chiite, initialement situé à l'intérieur de l'enceinte, il a été rapidement déplacé à l'extérieur dans un faubourg, car remuant. Une structure, en effet, évolue dans le temps et n'est nullement figée dans son organisation concrète, comme nous l'enseignent Halbwachs pour Paris et, pour le monde musulman occidental, les travaux de Jean-Claude Garcin et Pierre Guichard.

Or des quartiers et de cette topographie, le regard occidental ne retient que le dédale infini des ruelles où le promeneur se perd. Alors qu'il n'en perçoit que le désordre, la malpropreté parfois, jamais n'est pris en compte que ce dédale apparent résulte d'un système fort réglementé, fondateur d'un

56. *Introduction topographique à l'histoire de Bagdad* de Abou BAKR, Ahmad IBN THABIT, Al Katib AL BAGDADI, Georges SALMON, Paris 1904. Mes remerciements vont à Remy GAREIL, docteur en histoire médiévale (« Savoirs rationnels, pouvoir et construction de l'universel aux IV^e^-X^e^ siècles : le modèle bagdadien en question ») qui m'a fait découvrir le texte.

ordre social qui ne relève pas seulement du passé puisqu'il tend largement à se reconstituer par delà les destructions, même au XXI^e siècle.

En Occident, la ville moderne comme la ville antique, pour être symbole de civilisation, est réputée devoir être ordonnée [57]. Elle est même érigée en support incarné de la rationalité occidentale. On se souvient des pages du *Discours de la méthode.* Ainsi elle peut signifier la césure entre le présent/avenir de la modernité, indiquée par l'orthogonalité géométrique régissant la structuration des places, et le passé féodal et obscurantiste, marqué par un entassement spontané et désordonné. La ville occidentale qui « rend libre » (Weber), s'oppose au plat pays où règne la féodalité médiévale. Seule la ville, au détriment des campagnes, est censée concentrer la marche du temps. Elle serait originellement rupture avec les structures lignagères et s'insère donc dans le schéma d'une perception évolutionniste de l'histoire mondiale.

Rien de tel ne fonctionne en Orient. La ville porte la trace d'une combinatoire entre confinement dans les quartiers et ouverture à un espace transterritorial par les lieux d'échange et de mixité. C'est d'une autre grammaire que témoigne la topographie. Sa logique n'est pas géométrique, elle n'est pas orthogonale, mais procède de la dérivation : « la rue principale *(darb)* ouvrant sur l'extérieur, parfois dotée d'une porte *(bâb)*, se subdivisait en rues secondaires », privées, « à forme arborescente », « et finalement en impasses [58] ». Il y a dualité et complémentarité combinatoire. Et peut-être en vient-on alors à penser que le temps lui-même ne saurait se décliner arithmétiquement, en fonction de la suite chronologique des nombres, mais qu'il doit nécessairement, appuyé sur l'expérience intériorisée d'un espace composite, faire appel à de multiples variables, comme le suggère sur le plan conceptuel l'invention de l'algèbre.

F. Ferrare, ville de la perspective, ou l'autre modèle

Quant surgit la perspective, à Ferrare, considérée comme la première ville à l'avoir introduite, elle vient apporter une marque particulière à la topographie, une certaine dimension *humaine,* modifiée qu'elle est initialement par le regard du percepteur, ou plutôt d'abord du concepteur, de l'urbaniste ou de l'architecte, comme on disait autrefois, tout comme, en permanence par

57. Stéphane Bourdin, Michel Paoli et Anne Reltgen-Tallon (dir), *op. cit.,* p. 9-12

58. André Raymond, *op. cit.*

celui du voyageur ou du passant [59]. Le temps, celui des pas du promeneur, peut alors s'inscrire dans la structure de l'espace. Ville-gué située sur le Pô, ainsi ville transterritoriale, Ferrare fut ville d'accueil pour les Juifs et ce n'est que tardivement qu'elle devint ville de ghetto, quand elle n'eut plus accès à ses grandes ambitions, en fonction principalement de son retour dans l'orbite des États du pape.

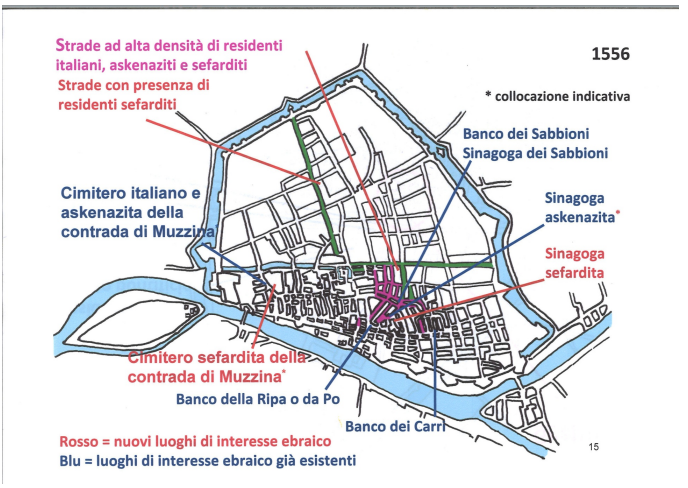


FIGURE 3.8: Avant le ghetto (d'après Laura Graziani Secchieri). La ville est fortifiée et son mur d'enceinte doublé d'un fossé.

Quant à la présence juive, elle est ancienne. Elle date du XIII^e^ siècle et était localisée près de la cathédrale et non loin d'un bras du Pô aujourd'hui recouvert. Mais il n'y avait pas de quartier spécifiquement juif, seulement un ensemble de rues où la présence juive était concentrée. Sur ce plan qui concerne le milieu du XVI^e^ siècle (1556), elle se caractérise par l'existence de deux synagogues, *sefardita* et *ashkenazita*, ainsi que d'une synagogue, dénommée d'après la rue dei Sabbioni, encore en activité. Mais elle se caractérise aussi, dans la partie nouvelle, par l'implantation des sépharades c'est-à-dire des nouveaux immigrants accueillis par l'effet des lettres patentes. Nous

59. Bruno ZEVI, *Saper vedere la città. Ferrara di Biagio Rossetti a la prima città moderne europea*, Einaudi (1971), 2006; Bruno QUEYSANNE, « Elle ne fonctionne pas, elle marche : c'est Ferrare », *Traverses,* n° 4, *Fonctionnalismes en dérive*, mai 1976, p. 118-121.

connaissons l'implantation des sépharades, et même maison par maison [60] grâce à Laura Graziani qui l'a étudiée et a eu l'amabilité de nous donner accès à sa documentation qu'elle venait de présenter à l'École Française de Rome.

Les Juifs furent soumis au ghetto, un espace cantonné dans la ville dont des pierres marquent actuellement les portes. Ce n'était pas un espace marchand qui pourrait être assimilé à un « *fondaco* », système hérité, comme à Venise, des foundouks orientaux. Il faut éviter une confusion à ce propos car, voulant inverser à bon droit des idées reçues sur le ghetto et l'isolement des Juifs, sous prétexte qu'il y a eu négociation, il ne faut pas croire non plus que les ghettos ne donnaient pas lieu à la persécution [61]. Le grand espace marchand, d'ailleurs, était en fait placé hors du ghetto, au pied de la cathédrale au XVI[e] siècle. Il l'est toujours.

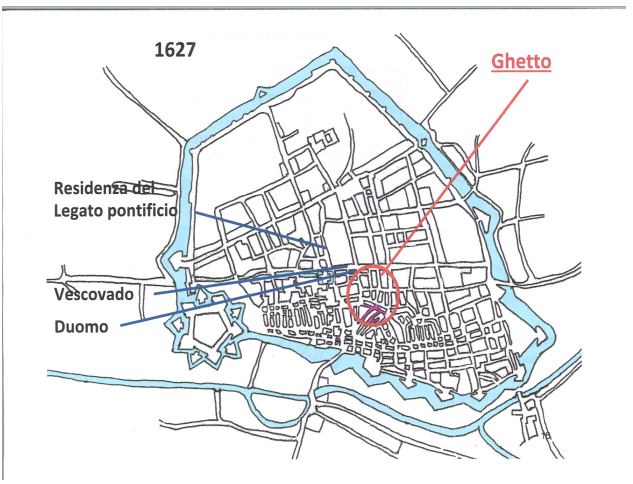


FIGURE 3.9: Formation du ghetto de Ferrare

C'est de cette symbiose entre temps et espace, en fonction du regard de l'homme rendant compte du grand retour du néoplatonisme à la Renaissance, que nous informe l'œuvre que nous avions précédemment citée dans

60. Laura GRAZIANI SECCHIERI, "Le case dei sefarditi. Per una topografia dell'insediamento ebraico alla metà del Cinquecento", *Studi sul mondo sefardita in memoria di Aron Leoni,* Florence, 2011.

61. Donatella CALABI, Marie-Pierre GAVIANO, « Les quartiers juifs en Italie entre XV[e] et XVII[e] siècles. Quelques hypothèses de travail », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 52[e] année, n° 4, 1997, p. 777-797.

une page éblouissante qui synthétise toute son ambition. Elle projette et accorde toute l'histoire d'Israël à une dimension cosmique où le seuil n'est plus malheur, mais entièrement ouverture à la régénération par la possible transmigration des âmes. La chronologie, qui apparaît ici dans les gloses marginales, comme dans nombre des chroniques juives pour attester du retournement des chroniques chrétiennes, est mise en regard de l'appel à la pensée métaphysique irriguée par le néoplatonisme, mais portée et animée par la plainte et l'action de l'homme [62].

La Consolation (Samuel Usque, 1553) ou comment penser les seuils ?



TROISIÈME DIALOGUE 465

Les cris que tu as lancés au Cinquième Âge, quand la plupart de tes fils allèrent en captivité en Assyrie et les autres à Babylone, sont montés au premier ciel où la lune a sa demeure[1]. Et ceux du Sixième Âge, quand le peuple a si âprement expié avec la destruction du Deuxième Temple par Titus, sont allés vers le deuxième cercle, connu sous le nom de ciel de Mercure. Et les clameurs dues aux afflictions du Septième Âge, qui commença à ce moment-là et qui dure encore, ont pris divers hauts envols. En premier lieu, les lamentations et les cris de douleur lancés lors des cruautés que tu subis à ta triste arrivée à Rome, ont pénétré du deuxième au troisième ciel, celui de Vénus. Les plaintes pour les blessures mortelles que tu reçus sur ton corps fatigué dans toute l'Italie, sont passées du troisième au quatrième cercle, demeure de la planète Soleil, le plus grand luminaire, dont le corps est cent soixante-dix fois plus grand que celui de la Terre. Les clameurs que tu poussas dans tes malheurs en France, ont couru du quatrième au cinquième ciel, celui de Mars. Les gémissements dus aux breuvages amers d'Angleterre sont montés du cinquième au sixième ciel de Jupiter. Les hurlements que ton âme poussa lors des cruelles chutes dans la rude et arrogante Allemagne, se sont haussés du sixième au septième ciel de Saturne. Et les pitoyables exclamations que tu as poussées jusqu'à maintenant pour les infortunes sans fin subies en Espagne, sont montées du septième au huitième ciel, celui des douze signes du zodiaque. Finalement, les cris que tu pousses en ce moment pour les récents bûchers et les tribulations subies au Portugal, ont volé du huitième au neuvième cercle, le cercle des sept étoiles, et c'est en ce lieu que nous avons laissé cette grande armée de lamentations.

Le cinquième âge est compté depuis l'édification du Premier Temple jusqu'à sa destruction; il fut de 497 années.

Le sixième âge, depuis la réédification du deuxième Temple, jusqu'à la destruction, qui fut de 478 années.

FIGURE 3.10: Métaphysique des seuils vs pensée néoplatonicienne

62. Samuel USQUE, *op. cit.*, p. 465.

10. Pour conclure

C'est en prenant en compte la totalité des flux et des seuils qu'on rend à l'histoire sa dignité et aux hommes d'aujourd'hui, voués à la migration et à l'exil, leur maîtrise possible sur l'histoire et leur devenir.

Nous avons cherché à éviter de nous placer sur le terrain de « l'illusion de l'essence » contre laquelle Stéphane Dufoix met en garde dans son « Que sais-je ? » et de considérer le groupe sépharade comme une entité séparée, par-delà même les problèmes posés par les systèmes d'auto-désignation :

> Tout se passe comme si, pour reprendre les termes du philosophe Ludwig Wittgenstein, était recherchée 'une substance qui réponde à un substantif'. *La* diaspora existe, on peut la rencontrer sous la forme d'archétypes dont le plus connu est celui de la diaspora juive. Le travail consiste alors, à partir une analyse de l'archétype considéré, à élaborer une définition postulant l'adéquation du terme de 'diaspora' à tout phénomène migratoire remplissant les critères prédéfinis. Le concept correspond à la réalité de la chose. Ne peuvent mériter le titre de 'diaspora' que les phénomènes identiques *en réalité*.

En déplaçant le regard vers la Méditerranée orientale, on découvre un indice différentiel du rapport constitutif à l'espace qui se marque dans la topographie. Si la relation au parcours de l'espace et à la circulation des hommes ne transparaît pas dans une géographie traditionnelle des flux toujours axée sur le territoire, elle se reflète, par contre, très nettement dans la topographie des villes, le compartimentage ethnique n'étant pas exclusif, mais au contraire complémentaire d'une forme très mobile d'occupation de l'espace partagée dans et par l'espace, comme en témoigne le mode de diffusion du judéo-espagnol. Alors que, dans la pensée occidentale, le rapport majoritaire est fondé sur la sédentarité et le territoire, il est en Orient fondé sur la mobilité. Une pensée fondée sur la terre ou le territoire d'origine s'articule avec un temps linéaire, comme nous le montre la cartographie classique mais aussi le paradigme du ghetto. Les différents mouvements migratoires qui structurent l'espace en Orient s'incarnent dans la segmentation ethnique de la ville.

Ce différentiel est absorbé par la géographie des flux. Il fait partir d'une terre d'origine la diaspora sépharade sans que soit jamais prise en compte la structure de la migration (donc ses seuils) et pose en termes de territoire d'origine ce qui devrait être posé en termes de structures spatiales, le paradigme du ghetto étant la forme ultime pour penser le temps unilinéaire. Nous avons préféré nous centrer sur la situation diasporique, postérieure à l'expulsion, plutôt que sur l'exode de l'année 1492, pour ne pas penser l'espace unique-

ment en termes de territoire ou au prisme du ghetto. Ce faisant nous nous sommes rapprochés de la critique portée par Halbwachs contre Descartes dans ses études topographiques sur les villes et sur la mémoire collective. Leibnizien, Halbwachs ne souscrit pas à la notion cartésienne de l'espace-étendue. Il conçoit l'espace comme un ensemble de relations, non comme un territoire. Cependant, nous avons remarqué combien la façade orientale de la migration était négligée. L'étude des villes moyen-orientales permet de comprendre le lien entre la topographie *intra et extra muros* et de fournir ainsi un paramètre qui peut avoir valeur universelle.

La *Juderya* ou quartier juif, telle qu'elle apparaît en Orient, n'est pas un ghetto. La structure ethnique n'est pas la fermeture, mais une preuve, paradoxalement, ou peut être une conséquence induite, de l'ouverture à un système cosmopolite de l'espace traditionnel arabo-musulman et ottoman et de la fonctionnalité propre de sa géographie urbaine et de sa structure spatiale. Dans un tel système, localisation et circulation ne s'opposent pas. Elles induisent en permanence une expérience duale du temps, celui de l'ici et de l'ailleurs qui ne peut donc se vivre au regard d'un temps unilinéaire.

Interroger l'angle mort de la spatialité évite de schématiser les grandes charnières de l'histoire – comme celle de 1492 –, conçues à la fois géographiquement et temporellement, et permet de les relativiser au regard des formes d'occupation de l'espace, autres que sédentaires, par exemple au regard des migrations comme celles des sépharades, ou bien au regard de la Méditerranée orientale *vs* la façade occidentale de ces migrations dont l'étude ne peut être éludée.

De même, le cas de Ferrare qui fut ville refuge où les Juifs pouvaient librement revenir au judaïsme – ils s'y installèrent sans être soumis à un ghetto –, tout comme les productions culturelles qui y ont fleuri, illustrent à leur façon le lien entre une pensée, voire une métaphysique universaliste, et l'organisation de l'espace de la ville remaniée aux XV^e^ et XVI^e^ siècles. L'étude de la topographie des villes s'avère une façon aisément mobilisable de travailler « sous les catégories » et d'approcher à la fois pensée et rapport différentiel des populations à l'espace à travers d'autres sources que les sources textuelles. Elle permet de se détacher d'une opposition préjugée Orient/Occident, comme de se dégager d'une histoire eurocentrée et de sa simple critique postcoloniale, ce qui est pourtant nécessaire, pour une approche d'une histoire interconnectée. Le prisme des études sépharades pourrait se présenter comme un premier point d'appui, à condition de l'approcher sur la très longue durée (par-delà la rupture de 1492) et d'y insérer l'espace du Moyen-Orient au lieu de l'éva-

cuer. La topographie marque alors un rapport à l'espace qui dépasse les murs des enceintes et révèle un rapport cosmique à la spatialité, qui se modifiait aussi à la Renaissance en relation avec la circulation des hommes, comme elle le fait aujourd'hui [63].

(Paris, mars-juillet 2020)

Bibliographie

Encyclopedia Judaica, Second Edition, Detroit /New York, 2007.
Abravanel, Nicole, « Douleurs et histoire, 1492 : l'expulsion des Juifs d'Espagne », *Douleurs, Sociétés, personne et expressions*, Paris, 1992.
—, « Zicareo o los juegos de la memoria en la obra de Samuel Usque », in Annette Benaïm (ed.), *The proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies*, Londres, 1999, p. 169-182.
—, « Temps courts et temps long : quelle historicité pour le monde sépharade ? », *Byzance et l'Europe : l'héritage historiographique d'Évelyne Patlagean*, Paris, 2016.
—, « L'espace ou le personnage caché dans la *Consolation aux tribulations d'Israël* de Samuel Usque, *Cadernos de Estudos Sefarditas* vol 16, 2017, p. 11-36.
— (dir), *Parcours judéo-espagnols et patrimoine en Méditerranée*, Colloque international Unesco/B'nai B'rith, 2014, (à paraître).
Meropi Anastassiadou, *Salonique, 1830-1912 : une ville ottomane à l'heure des réformes*, Leiden / New York / Köln, Brill, 1997.
Assis, Yom Tov, *The Golden Age of Aragonese Jewry : Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London, 1997.
—, "Sefarad : A Definition in the Context of a Cultural Encounter", in Carrete Parrondo, Carlos et al. (eds.), *Encuentros and Desencuentros : Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, Tel Aviv, University Publishing Projects, 2000.
Bakr, Abou ; ibn Thabit, Ahmad ; al Bagdadi, Al Katib ; Salmon, Georges, *Introduction topographique à l'histoire de Bagdad,* Paris 1904.
Beinart, Haim, *Atlas of medieval Jewish history,* [transl. by Moshe Shalvi], New York, 1992.
Benjamin, Walter, *Écrits sur l'histoire*, *Œuvres*, III, Paris, 2019.
Benveniste, Henriette-Rika, "The Idea of Exile : Jewish Accounts and

63. Mes remerciements vont d'abord à Laura Grazzini qui a généreusement transmis une documentation, alors inédite, ainsi qu'à mes collègues de l'Université d'Amiens, Anne Tallon et Marie-Domitille Porcheron pour m'avoir fourni des éléments précieux de documentation et enfin à Michèle Leclerc-Olive dont les remarques ont enrichi la rédaction de cet article.

the Historiography of Salonika Revisited", in MAHERA, Anna ; PAPASTEFANAKI, Leda (eds.), *Jewish Communities between East and West, 15th-20th centuries : Economy, Society, Politics, Culture*, Ioannina, Isnafi Publications, 2016.
BERGERON, Jacqueline ; CHEYMOL Marc (dir), *D'un seuil à l'autre, approches plurielles, rencontre, témoignages*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2017.
BONFIL, Roberto, « Ferrare : un port sûr et paisible pour la diaspora séfarade », Henry MÉCHOULAN (dir.), *Les Juifs d'Espagne : histoire d'une diaspora (1492-1992)*, Paris, 1992.
BOURDIN, Stéphane ; PAOLI, Michel et RELTGEN-TALLON, Anne (dir), *La Forme de la ville de l'Antiquité à la Renaissance*, Rennes, 2015.
CALABI, Donatella ; GAVIANO, Marie-Pierre, « Les quartiers juifs en Italie entre XVe et XVIIe siècles. Quelques hypothèses de travail », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 52[1D49 ?] année, n° 4, 1997, p. 777-797.
CAPSALI, Éliyahu, *Chronique de l'expulsion*, présentation, trad. et annotation par Simone SULTAN-BOHBOT, Paris, 1994.
CHALIAND, Gérard ; RAGEAU, Jean-Pierre, *Atlas des diasporas*, Paris, 1991.
CLÉRO, Jean-Pierre, « Halbwachs, l'espace fictionnel et la ville », *La Topographie, op. cit.*, p. 45.
COHEN, Jeremy, *A Historian in Exile : Solomon ibn Verga, 'Shevet Yehudah' and the Jewish-Christian Encounter*, Philadelphia, 2017.
COHEN, Marcel, *Letra a Antonio Saura ke kreya azer retratos imaginarios por un sefardi de Turkia ke se akodra perfektamente de kada uno de sus modeles* [1985 1ère éd. espagnole], Paris, 1997.
DUFOIX, Stéphane, *Les Diasporas,* Paris, PUF, 2003.
—, *La Dispersion : une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.
FURIÓ, Antoni et GARCÍA MARSILLA, Juan Vicente, « La ville entre deux cultures, Valence et son urbanisme entre Islam et féodalité », in Stéphane BOURDIN, Michel PAOLI et Anne RELTGEN-TALLON (dir), *La Forme de la ville de l'Antiquité à la Renaissance*, Rennes, 2015.
GASPERONI, Michael, « L'Italie des ghettos : normes, résistances et négociations », *Dix-septième siècle,* n° 282, 2019/1.
GRAZIANI SECCHIERI, Laura, "Le case dei sefarditi. Per una topografia dell'insediamento ebraico alla metà del Cinquecento", *Studi sul mondo sefardita in memoria di Aron Leoni,* Firenze, 2011.
GRIMAL, Pierre, *Le Dieu Janus et les origines de Rome*, Paris, 1999.

HALBWACHS, Maurice, *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1ère éd. 1950.
—, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte,* édition préparée par Marie JAISSON, avec des contributions de Danièle HERVIEU-LÉGER, Jean-Pierre CLÉRO, Sarah GENSBURGE, Paris, 2008.
HARTOG, François, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, 2003 ; *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*, Paris, 2020.
HOROWITZ, Elliot et ORFALI, Moises (ed), *The Mediterranean and the Jews : society, culture, and economy in early modern times*, Bar-Ilan, University press, 2002.
IBN EZRA, Moïse, *Kitab al-Muhadara wal-Mudakara*, ed. et trad. M. Abumalham Mas, I-II, Madrid, 1986.
IBN VERGA, Solomon (1460-1554), *La vara de Yehudah* [*Sefer Sebe.t Yehudah*], introducción, traducción y notas por María José CANO, Barcelona, 1991.
MA MUNG, Emmanuel, « La diaspora chinoise et le territoire », *L'Espace géographique*, n° 2, 1994.
—, « Conclusion générale. Les vêtements neufs de la diaspora. Digressions sur les paradoxes diasporiques », in William BERTHOMIÈRE et Christine CHIVALLON (dir.), *Les Diasporas dans le monde contemporain : un état des lieux*, Paris, 2006.
MOLHO, Michaël Solomon, *Les Synagogues de Salonique*, introduction, notes et révision générale, Élie CARASSO ; traductionet notes, Agnès WOOG, Clermont-Ferrand, 1991.
MONGE, Mathilde Natalia MUCHNIK, https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb150029584 https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb150029584, *L'Europe des diasporas*, XVI*e*-XVIII*e siècles*, Paris, 2019.
MORIN, Edgar, *Vidal et les siens,* avec la collaboration de Véronique GRAPPE-NAHOUM et Haïm VIDAL SEPHIHA, Paris, 1989.
MUCHNIK, Natalia, « La terre d'origine dans les diasporas des XVIe-XVIIIe siècles : 'S'attacher à des pierres comme à une religion locale' », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2011/2 (66e année), n. 5.
NÉHAMA, Joseph [Pierre RISAL, pseud]), *La Ville convoitée*, Paris, Perrin, 1917.
NEHAMA, Joseph, *Histoire des israélites de Salonique,* t. II : *La Communauté séfaradite. Période d'installation (1492-1536)*, Salonique, Paris, 1935.
PORQUERES I GÉNÉ, Enric, *Lourde alliance : mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque*, *1435-1750*, Paris, Éd. Kimé, 1995.

QUEYSANNE, Bruno, « Elle ne fonctionne pas, elle marche : c'est Ferrare », *Traverses,* n° 4, *Fonctionnalismes en dérive*, mai 1976, p. 118-121.
QUINTANA RODRÍGUEZ, Aldina, *Geografía lingüística del Judeoespañol : estudio sincrónico y diacrónico*, Berne, 2006.
RAY, Jonathan, "New Approaches to the Jewish Diaspora : The Sephardim as a Sub-Ethnic Group", Jewish Social Studies, New Series, Vol. 15, No. 1, Sephardi Identities, Indiana University Press, 2008, p. 10-31.
—, *After Expulsion : 1492 and the Making of Sephardic Jewry*, New York, 2013.
RAYMOND, André, *La ville arabe, Alep, à l'époque ottomane :* XVI^e^ – XVIII^e^ *siècles*, Damas, 1998.
REVAULT, Jacques, *Palais et demeures de Tunis (*XVI^e^ *et* XVII^e^ *siècles)*, Paris, 1967.
SUBRAHMANYAM, Sanjay, "The Hidden Face on a Cosmopolitan Indian Ocean Centre, 1540-1750", *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 61, 2018.
TRIVELLATO, Francesca, *The Familiarity of Strangers : The Sephardic Diaspora Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, 2009.
USQUE, Samuel, *Consolation aux tribulations d'Israël* (1553) ; traduction [du portugais] de Lúcia LIBA MUCZNIK, introduction de Yosef H. YERUSHALMI ; annotation de Carsten WILKE, Paris, 2014.
VALÉRIAN, Dominique, « Les fondouks, instruments du contrôle sultanien sur les marchands étrangers dans les ports musulmans (XII^e^-XV^e^ siècle) ? », in Claudia MOATTI (éd.), *La Mobilité des personnes en Méditerranée, de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'identification*, Rome, École française de Rome, 2004.
—, « Les marchands latins dans les ports musulmans méditerranéens : une minorité confinée dans des espaces communautaires », in Méropi ANASTASSIADOU-DUMONT (éd.), *Identités confessionnelles et espace urbain en terre d'islam*, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 107-110, 2005, p. 437-458.
Marie-Christine VAROL BORNES, « Balat, vieille communauté juive d'Istanbul », REJ. CXLVII/3-4. 1988, p. 495-504.
—, *Le Judéo-espagnol vernaculaire d'Istanbul*, Berne, 2008.
WILKE Carsten, "Losing Spain, Securing Zion : Allegory and the Mental Adaption to Exile among Refugees of the Iberian Inquisitions", in TOLAN, John (ed), *Expulsion and Diaspora Formation : Religious and Ethnic Identities*

in Flux from Antiquity to the Seventeenth Century, Turnhout, 2015.
Yerushalmi, Yosef Hayim, *Zakhor : histoire juive et mémoire juive*, Paris, Gallimard, 1984.
Zevi, Bruno, *Saper vedere la città. Ferrara di Biagio Rossetti a la prima città moderne europea*, Einaudi (1971), 2006.