

## Diversité des marranismes

Nathan WACHTEL

L'on sait que l'un des Concours les plus célèbres de l'institution qui portait alors le nom de « Société Royale des Sciences et Arts de la ville de Metz » fut celui de l'année 1787, qui posait la question suivante : « Est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France ? »

La Société attribua le Premier Prix, conjointement, à trois lauréats qui représentaient les trois confessions : catholique, juive et protestante, à savoir l'Abbé Grégoire, Zalkind Hourvitz et Claude-Antoine Thiéry ; et nous savons aussi que ce Concours de 1787, ainsi que les œuvres couronnées, jouèrent un rôle important dans le processus d'émancipation des Juifs en France à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au cours du XIX<sup>e</sup>.

En écho en quelque sorte à ce célèbre « Concours de Metz », ma conférence porte sur le sujet suivant : « Diversité des marranismes (XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles) ». – Je précise dès l'abord que j'emploie les termes « marrane », « marranisme », (comme le font mes collègues historiens), en un sens neutre, évidemment dénué de ses connotations péjoratives originelles.

L'ensemble des phénomènes que nous désignons (par commodité) sous le terme de « marranisme » se signale à la fois par sa diversité, sa complexité, et son extraordinaire capacité à persister dans le temps, puisqu'on peut suivre ses traces, dans le monde ibérique, au long d'une durée de plus de six siècles. On peut dire qu'il s'agit d'un fait social total, comportant de nombreuses dimensions : religieuse et culturelle évidemment, mais aussi économique, sociale et identitaire. Quant à la dimension religieuse, elle présente elle-même des formes extrêmement changeantes, variant entre des pratiques judaïsantes inégalement fidèles au judaïsme rabbinique, ou de multiples combinaisons syncrétiques, ou encore un scepticisme plus ou moins radical.

Pour éclairer cette complexité, il faut commencer par distinguer entre le marranisme originellement espagnol et le marranisme en lequel il se prolonge, devenu portugais. Nous pourrions ensuite, en manière d'épilogue, poser la question de la possible extension du concept de marranisme à des phénomènes peut-être comparables dans le monde contemporain.

## Le marranisme espagnol

Le cas espagnol est chronologiquement le plus ancien ; il se situe véritablement au point de départ. Si l'on laisse de côté les précédents qui avaient eu lieu à l'époque wisigothique, les premières conversions forcées et massives de Juifs, dans les royaumes espagnols, commencent en effet à la fin du xiv<sup>e</sup> siècle, avec les massacres qui se déchaînent à Séville en 1391, puis se répandent à Cordoue, Tolède, Barcelone, etc. Ces drames eurent des répercussions de plus grande portée encore que ceux qui s'étaient produits, lors des premières croisades, en France et en Allemagne. – Or cette première série de conversions collectives fut bientôt suivie d'une autre, au cours des années 1412-1415, à la suite des prédications exaltées du dominicain Vincent Ferrer et de la législation restrictive alors édictée contre les Juifs.

Il faut ici faire une observation importante : c'est que toutes les conversions (notamment au cours de la deuxième vague des années 1410) n'étaient pas imposées par la contrainte, un certain nombre étaient « volontaires ». Plus ou moins volontaires ? Dans un contexte de violence néanmoins ? On peut en discuter. –

Mais il importe de faire cette distinction entre convertis de force (*anusim*) et convertis volontaires (*meshumadim*, apostats) pour rendre compte de la complexité de la situation. J'essaie de résumer : tous ceux qui avaient été convertis, les *conversos*, formaient désormais la catégorie des « nouveaux-chrétiens » par opposition aux « vieux-chrétiens », en contradiction avec la doctrine de l'universalisme paulinien. Et l'on sait que cette catégorie des « nouveaux-chrétiens » s'est perpétuée pendant des siècles, pour devenir une « caste » héréditaire qui subsista en Espagne jusqu'au milieu du xix<sup>e</sup> siècle. Mais à l'intérieur des *conversos*, au moins à la première génération, un autre clivage distinguait *anusim* et apostats, qui nourrissaient entre eux des sentiments certainement mitigés.

Je ne peux manquer de rappeler ici le cas d'un des apostats les plus célèbres : celui de Salomon Halevi, rabbin de Burgos, converti en 1390 sous le nom de Pablo de Santa Maria, qui fera une brillante carrière politique et ecclésiastique, au point de devenir, 25 ans plus tard, évêque de la même ville de Burgos où il avait été rabbin.

Plus généralement se pose la question : qu'en était-il des croyances et pratiques religieuses des nouveaux-chrétiens après leur conversion ? Elles étaient en toute logique diverses et souvent ambiguës. – On ne saurait douter que beaucoup d'entre eux adhéraient à l'Église d'une foi sincère et s'efforçaient d'être bons chrétiens. D'autres continuaient à célébrer autant que possible les rites et cérémonies de la religion juive. D'autres encore, incertains en leurs croyances, perplexes quant à leur identité, observaient à la fois les commandements de la « Loi de Moïse » et les prescriptions de la « Loi de Jésus », ou oscillaient et alternaient entre l'Église et la Synagogue, à moins qu'ils ne devinssent incrédules à l'égard de l'une et de l'autre.

En ce xv<sup>e</sup> siècle espagnol, les relations entre les nouveaux-chrétiens et les Juifs restés fidèles à la Loi de Moïse apparaissent d'autant plus brouillées, confuses, qu'ils restaient souvent voisins dans les mêmes quartiers, et que les familles étaient profondément divisées. Au sein d'une même fratrie, des frères et des sœurs s'étaient convertis, les autres non ; même entre époux, les choix avaient pu diverger (la femme du rabbin de Burgos, Salomon Halevi, refusa quant à elle de recevoir le baptême). Ou encore : entre époux tous deux *conversos*, les croyances et pratiques pouvaient aussi s'opposer, le mari fervent chrétien, la femme judaïsante ; ou même si tous deux judaïsaient, ils ne partageaient pas toujours le même souci de prudence, d'où d'inévitables querelles conjugales sur la manière d'élever les enfants. – Dans ces conditions, les relations entre Juifs et nouveaux-chrétiens revêtaient des formes également très variables, se déployant entre d'un côté la complicité et le bon voisinage, de l'autre l'animosité haineuse.

À titre d'illustration de cette situation effectivement complexe, je rappellerai ici un autre cas célèbre : celui de Diego Arias Davila et de sa famille<sup>1</sup>. – Diego Arias Davila avait été converti dans son enfance, vers 1412. Et il fit lui aussi une brillante carrière politique : au service du roi Henri IV de Castille, il organisa un vaste réseau pour la collecte des rentes et impôts (la plupart des collecteurs étaient évidemment *conversos*). Diego Arias Davila gagna pleinement la confiance du roi, devint son secrétaire particulier et reçut le titre de Grand Trésorier de Castille et membre du Conseil royal. – Quels étaient ses sentiments religieux ? Du vivant de Diego Arias Davila (il mourut en 1466), nul n'osa l'accuser de judaïser. C'est plus de 20 ans après leur mort que Diego Arias Davila et son épouse Elvira Gonzalez furent l'objet d'un procès de l'Inquisition (récemment instaurée), qui visait essentiellement à détruire le prestige de leur clan, et notamment celui de leur fils, Juan Arias Davila, évêque de Ségovie.

Des témoins interrogés au cours du procès, nous apprenons que le Grand Trésorier et son épouse, dans la vie quotidienne, conservaient des liens étroits et affectueux avec les membres de leur famille (et autres amis) restés juifs. Diego Arias Davila aimait tout particulièrement, les jours de shabbat, participer à des réunions avec des proches, au cours desquelles il chantait d'une voix magnifique les prières hébraïques qu'il avait apprises dans son enfance (et sans doute exprimait-il ainsi plus un sentiment de nostalgie qu'une foi vraiment religieuse). La nourriture préférée les samedis n'était autre que la *adefina*, le plat de viande qui avait mijoté depuis le vendredi, qu'apportait un neveu d'Elvira, le rabbin Moshe. Celui-ci fournissait aussi du pain azyme au moment de la Pâque. (Parenthèse : ce même rabbin Moshe se convertit en 1457, devint Jeronimo de Paz et délateur de ses anciens coreligionnaires, ce qui ne l'empêcha pas de mourir sur le bûcher en 1489). Quant à l'épouse de Diego,

---

1. Cf. GITLITZ (David M.), *Los Arias Davila de Segovia : entre la sinagoga y la iglesia*, San Francisco-Londres-Bethesda, 1996.

Elvira Gonzalez, elle offrait souvent des aumônes aux synagogues de Ségovie, elle se rendait assidûment aux fêtes et cérémonies célébrées par les membres juifs de sa famille, et notamment fréquentait régulièrement le *mikvé* (le bain rituel) avec sa jeune sœur Letitia (la mère du rabbin Moshe), qui elle resta juive jusqu'à sa mort.

L'enquête inquisitoriale contre les Arias Davila commença en 1486. Le vieil évêque Juan Arias s'efforça, en vain, de faire obstacle au procès. Il ne put finalement que s'exiler à Rome, en 1490, après avoir fait exhumer les restes de ses parents, puis transférer en un lieu secret afin de leur éviter d'être brûlés.

Je mentionne maintenant très rapidement, pour mémoire, les trois faits bien connus :

- l'apparition et la diffusion à partir de 1449 des statuts de pureté de sang qui excluent les nouveaux-chrétiens des charges et offices, des grands ordres militaires, etc. (mais il est toujours possible de falsifier les généalogies) ;

- l'introduction du Saint-Office, des Tribunaux de l'Inquisition, en 1480 ;

- l'expulsion des Juifs en 1492.

Et j'insiste seulement sur quelques points. – Les statuts de pureté de sang (réaction de rejet des vieux-chrétiens face à l'intégration brillante des nouveaux-chrétiens), non seulement s'opposent à la doctrine de Paul, mais encore font passer d'une marginalisation d'abord religieuse à une exclusion fondée sur un critère biologique, sur la transmission d'un stigmate héréditaire. C'est une novation, qu'on peut considérer comme l'un des aspects de l'entrée dans les temps modernes.

Quant à la répression inquisitoriale, elle est extrêmement sévère au cours des quatre ou cinq premières décennies de l'activité du Saint-Office en Espagne : les autodafés célébrés à Séville, Valence, Cuenca, etc. comptaient 85 % à 95 % de judaïsants sur l'ensemble des condamnés, dont 20 à 40 % envoyés au bûcher<sup>2</sup>. – Aussi peut-on considérer que le marranisme proprement espagnol est pratiquement extirpé au milieu du xvi<sup>e</sup> siècle (sauf en quelques cas résiduels).

Enfin, l'expulsion de 1492 se trouve à l'origine de l'immense expansion spatiale du monde sépharade. Les réfugiés gagnent d'abord le pays le plus proche, le Portugal, mais aussi le sud-ouest de la France, l'Italie, les pays d'Afrique du Nord, et surtout l'Empire ottoman.

---

2. Cf. GARCIA CÀRCEL (Ricardo), *Origenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia (1478-1530)*, Barcelone, 1985, p. 184 et 205 ; DEDIEU (Jean-Pierre), *L'Administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles)*, Madrid, 1989, plus particulièrement les tableaux p. 77-78 et 240-241 ; CARRASCO (Raphaël), « L'Inquisition et les judéo-convers », dans Id. (dir.), *L'Inquisition espagnole et la Construction de la Monarchie confessionnelle (1478-1561)*, Paris, 2002, p. 36-49.

## **Le marranisme portugais**

Le marranisme portugais se caractérise à la fois par son immense expansion dans l'espace et son extraordinaire persistance dans le temps. Ces particularités sont dues aux circonstances de sa formation, aux conjonctures qui marquèrent son développement, et aux divers milieux où il s'est étendu.

Je retiendrai, pour faire bref, trois traits caractéristiques : la consolidation d'un marranisme spécifique ; la dimension planétaire des réseaux marranes portugais ; les aspects modernes de la *Nação*.

### *La spécificité du marranisme portugais*

Après l'expulsion d'Espagne de 1492, les Juifs qui s'étaient réfugiés au Portugal se trouvèrent bientôt pris dans un piège quand le roi Manuel, en 1497, leur imposa une conversion massive. Afin de conserver sous son autorité une population utile aux activités économiques et commerciales, il prit toutes mesures destinées à les empêcher de s'enfuir à nouveau. Ces contraintes étaient cependant accompagnées d'un édit de protection qui garantissait qu'aucune enquête ne serait menée sur leur vie religieuse pendant une période transitoire de vingt ans. C'était presque encourager tacitement les *conversos* à judaïser (à condition évidemment de rester dans la discrétion). Tant pour les communautés déjà établies au Portugal que pour les immigrés, les réseaux de sociabilité et d'enseignement (avec notables et rabbins) n'avaient pas été soudainement démantelés : il leur suffit de devenir clandestins.

C'est ainsi que, sous un régime de relative tolérance, les nouveaux-chrétiens apprirent au Portugal et perfectionnèrent l'art de mener une double vie : apparemment chrétienne à l'extérieur, et attachée dans le privé à observer (même imparfaitement) les fêtes et rites de la religion juive. – Ils formaient un ensemble nombreux, estimé à 12 % de la population totale, et même jusqu'à 20 % selon les localités. Leurs liens de solidarité leur permirent aussi de maintenir une organisation officieuse, grâce à laquelle ils pouvaient négocier avec le gouvernement royal, et ils avaient même des représentants auprès du pape.

Ainsi se constitua au Portugal un marranisme plus structuré qu'en Espagne, solidement implanté et doté de fortes capacités de résistance. Cette période de « cristallisation » d'un marranisme spécifique au Portugal dura une quarantaine d'années, jusqu'à l'introduction, au Portugal également, de l'Inquisition (dans les années 1536-1540).

Alors se produisit un phénomène remarquable, une sorte de chassé-croisé entre les deux pays, Espagne et Portugal. À partir du milieu du xvi<sup>e</sup> siècle, l'Inquisition espagnole fut amenée à réduire considérablement l'intensité de ses poursuites contre les judaïsants (à la suite du démantèlement du marranisme proprement espagnol). – L'Espagne pouvait alors apparaître aux yeux des nouveaux-chrétiens portugais, paradoxalement, comme une terre de relatif refuge. En résulta un afflux de migrants, dont beaucoup revenaient ainsi sur les

lieux d'origine de leurs parents ou grands-parents. Ces mouvements s'amplifièrent après 1580, avec l'Union dynastique entre l'Espagne et le Portugal.

Ces mouvements de migration entraînaient une revitalisation du marranisme du côté hispanique, laquelle provoqua inévitablement une réactivation des poursuites de l'Inquisition espagnole à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle et au début du xvii<sup>e</sup> : mais désormais, même revenus sur les terres de leurs ancêtres, ces migrants et leurs descendants continuaient à être qualifiés de « portugais ». Le marranisme lusitanien avait bien pris le relais du marranisme espagnol.

### *La dimension planétaire des réseaux marranes portugais*

Dimension planétaire en effet, puisqu'à partir des pôles principaux constitués par Séville et Lisbonne, les itinéraires commerciaux ouvraient sur les deux Indes, orientales et occidentales : de fait, les deux empires coloniaux, le portugais et l'espagnol, font chacun le tour du monde. Or, dans cette nouvelle configuration du commerce à longue distance, les membres des réseaux marranes disposaient d'un immense avantage : grâce à leurs liens de solidarité et même souvent de parenté, ils pouvaient envoyer en toute confiance lettres de change et reconnaissances de dettes : ils disposaient de « crédit » dans tous les sens du mot « crédit », et d'abord au sens moral, celui de confiance ; c'était un grand avantage sur leurs concurrents.

Je ne peux entrer ici dans le détail de ces réseaux commerciaux, ni traiter de leurs objets (sucre, esclaves, épices, etc.), mais je dois mentionner une particularité à l'intérieur même de la spécificité portugaise : il s'agit du cas brésilien, où se répète en quelque sorte la consolidation (en l'occurrence pendant quelque cent cinquante ans) d'un marranisme encore plus enraciné. À quoi s'ajoute une originalité supplémentaire : l'épisode de l'occupation hollandaise du Nordeste du Brésil, et la création au grand jour de la première communauté juive sur le continent américain, à Recife : son existence, même brève (1634-1656) ne manqua pas d'avoir localement un fort impact. C'est pour beaucoup de raisons que, dans mes enquêtes personnelles, je suis allé chercher dans le *sertão* du Nordeste brésilien les descendants contemporains des nouveaux-chrétiens d'autrefois, qui se disent eux-mêmes « Juifs marranes ».

### *Les aspects modernes de la Nação*

Les immenses réseaux qui relient les nouveaux-chrétiens de Lisbonne, de Séville, d'Anvers ou de Mexico, et les Juifs de Venise, de Livourne, de Constantinople ou d'Amsterdam présentent un caractère remarquable, et inédit en ces débuts des temps modernes : ils unissent des dizaines de milliers de personnes qui ne professent pas officiellement la même foi religieuse, et cependant partagent le sentiment d'appartenir à une même collectivité, définie par sa commune origine, et désignée lapidairement par un mot : la *Nação*. – Cette « Nation » (« Portugais de la Nation juive », ou « Portugais » de la

« Nation »), cette Nation, donc, désigne une entité nouvelle qui n'est pas incluse dans un territoire : ses membres se dispersent en effet de toutes parts, sur tous les continents, et ils comprennent aussi bien des Juifs déclarés dans les pays où ils peuvent professer librement leur religion, que les nouveaux-chrétiens (judaisants ou non) qui vivent en terre d'intolérance. – On comprend la commodité du terme « marrane », dont l'extension permet d'inclure l'ensemble des membres de la « Nation », dans son extrême diversité.

À cette hétérogénéité s'ajoute une constante mobilité : tandis que les nouveaux-chrétiens fuient les poursuites inquisitoriales pour affirmer leur foi juive à Venise ou Amsterdam, des « nouveaux-juifs » (selon l'heureuse expression de Yosef Kaplan) peuvent être amenés, par la gestion de leurs affaires, à revenir en Espagne, au Portugal, ou dans les colonies ibériques, et à reprendre le masque chrétien<sup>3</sup>. – Même à Amsterdam ces nouveaux-juifs persévèrent en quelque sorte dans une personnalité double, signalée par l'usage de deux noms : outre leur nom hébreu connu dans le cadre de la communauté juive, ils continuent à employer leur nom portugais ou espagnol pour toutes leurs opérations commerciales.

Cette différenciation entre l'appartenance religieuse et l'origine ethnique signifie une complexité accrue en même temps qu'une sécularisation des critères de l'identité. – À Amsterdam notamment, la nette séparation, dans la communauté juive, entre sacré et profane, combinée avec les transformations du contexte social, conduisit à une large amplification de la sphère sécularisée : phénomène caractéristique de la modernité en Occident.

## **Le marranisme dans le monde contemporain**

D'où, en épilogue, on est amené à poser la question : peut-on étendre le concept de marranisme au-delà de son champ d'application ibérique originel, jusqu'à des phénomènes comparables en d'autres aires géographiques dans les temps contemporains ?

C'est ce que n'hésitait pas à faire Yitzhak Fritz Baer dans *Galout*, l'ouvrage qu'il publia à Berlin en 1936 : « Les marranes de ce temps-là ressemblent déjà, sous bien des aspects, aux Juifs de l'Europe occidentale à l'époque moderne<sup>4</sup>. » – Dans sa Préface à la traduction française de *Galout*, Yosef H. Yerushalmi commente la même idée en insistant sur les effets du processus d'émancipation des Juifs dans l'Europe contemporaine : « L'assimilation n'a pas résolu les tensions avec les sociétés ambiantes : tout au plus a-t-elle créé des marranes modernes<sup>5</sup>. »

---

3. Cf. KAPLAN (Yosef), *Les Nouveaux-Juifs d'Amsterdam. Essais sur l'histoire sociale et intellectuelle du judaïsme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1999.

4. BAER (Yitzhak Fritz), *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, [1936], Paris, 2000, p. 122.

5. *Ibid.*, p. 39.

Près de vingt ans avant cette Préface, le même Yosef H. Yerushalmi avait consacré une longue étude, dans une perspective d'histoire comparée, à une mise en parallèle entre la trajectoire historique du judaïsme ibérique aux xv<sup>e</sup>-xvi<sup>e</sup> siècles, et celle du judaïsme allemand (et européen) au xix<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du xx<sup>e</sup>. Il ne s'agit aucunement d'affirmer un lien direct entre des événements et des phénomènes si éloignés à la fois dans le temps et dans l'espace : mais les analogies n'en sont que plus frappantes. – Dans les deux cas, en effet, nous observons des processus similaires : la présence tout d'abord de communautés juives qu'un certain nombre d'interdits marginalisent dans leurs rapports sociaux et limitent dans leurs activités économiques. Puis de brusques événements, certes en eux-mêmes de nature très différente, bouleversent la situation : d'un côté, les conversions des xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècles ; de l'autre, les mesures d'émancipation de la fin du xviii<sup>e</sup> siècle et du xix<sup>e</sup> (échelonnées selon les pays). Dans les royaumes espagnols, jusqu'au milieu du xv<sup>e</sup> siècle (jusqu'à la promulgation des statuts de pureté de sang), les nouveaux-chrétiens s'étaient brillamment intégrés dans la société globale. De manière analogue, la suppression dans les pays d'Europe occidentale et centrale des entraves et restrictions légales appliquées aux Juifs leur permet de s'intégrer pleinement dans les sociétés d'accueil respectives. Puis se manifestent dans les deux cas des réactions d'hostilité et de rejet.

Cette mise en parallèle fait en définitive apparaître deux types de changements, tant du côté des sociétés englobantes que de celui de la diaspora juive : d'une part, dans la péninsule ibérique comme en Allemagne, à des époques certes différentes, l'hostilité anti-juive glissait d'une dimension traditionnellement religieuse à un critère d'ordre biologique et finalement racial ; d'autre part, dans les pays d'Europe occidentale et centrale, le mouvement d'émancipation des Juifs (qui se manifeste clairement avec les premières mesures de tolérance prises par Joseph II dans les années 1780) entraînait des transformations profondes, marquées par une distinction de plus en plus nette entre la sphère religieuse et le monde profane.

La philosophie de Moses Mendelsohn signalait ainsi une étape décisive dans le processus d'insertion du peuple juif au sein de la modernité<sup>7</sup>. Tandis qu'il plaidait pour l'attribution aux Juifs de droits égaux dans la société civile, son projet de réforme fondé sur une séparation de l'Église (donc de la Synagogue) et de l'État accentuait la distance entre le temporel et le religieux, le public et le privé, la collectivité et l'individu. Une dérive logique conduisit à ce qui devint le principe fondamental de l'émancipation contemporaine : « Être juif chez soi et homme à l'extérieur<sup>8</sup>. » C'est ce même principe qui inspira la fameuse proclamation, en

6. YERUSHALMI (Yosef H.), « Assimilation et antisémitisme racial : le modèle ibérique et le modèle allemand », dans *Sefardica. Essai sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, 1998, p. 254-292.

7. Cf. BOUREL (Dominique), *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, 2004.

8. *Ibid.*, p. 13



1789, devant l'Assemblée constituante, du comte de Clermont-Tonnerre : « Il faut refuser tout aux Juifs comme Nation, et accorder tout aux Juifs comme individus<sup>9</sup>. »

C'est ici que le concours de l'Académie de Metz, en 1787-1788, et l'action de l'abbé Grégoire dans les années qui suivirent, ont joué un rôle éminent. Le comte de Clermont-Tonnerre ne faisait d'ailleurs que résumer, en une formule brillante, l'argumentation de l'abbé Grégoire.

Quant à Zalkind Hourvitz, le seul Juif qui avait participé au fameux concours, et Premier Prix également, ses formulations étaient encore plus revendicatives, et même provocantes, préfigurant une conception laïque rigoureuse, intransigeante. Je cite Zalkind Hourvitz, Premier Prix de l'Académie de Metz en 1788 :

« Il serait même à désirer qu'on leur [aux Juifs] défendît d'avoir des rabbins, dont l'entretien coûte trop cher et qui sont absolument inutiles [...]. Il faut défendre sévèrement à leurs rabbins et à leurs syndics de s'arroger la moindre autorité sur leurs confrères hors de la synagogue<sup>10</sup>. »

Les clivages et les situations complexes qui résultaient du processus d'émancipation des Juifs, au long du XIX<sup>e</sup> siècle, ne pouvaient manquer d'induire, pour l'individu lui-même, le difficile problème de la définition de son identité : d'où, comme le décrit encore Yosef H. Yerushalmi, « l'ambiguïté inconfortable du Juif assimilé, son oscillation déstabilisante entre l'acceptation et le rejet, l'intégration et la marginalité [...]»<sup>11</sup>, caractéristiques semblables à celles des nouveaux-chrétiens ibériques. – Incertitudes, tensions, aspirations, inquiétudes, mais aussi ironie, dérision : ces multiples symptômes d'une « conscience déchirée » s'expriment dans les champs de la pensée religieuse et de la spiritualité, et plus généralement des œuvres littéraires, aussi bien – compte tenu évidemment des contextes différents à trois ou quatre siècles de distance – chez les auteurs *conversos* que chez les Juifs assimilés. On doit en effet signaler un point commun entre les uns et les autres : « il s'agit de la contribution extraordinaire des “nouveaux-chrétiens” et des “nouveaux-Allemands” à leurs cultures d'accueil respectives<sup>12</sup>. »

Il n'est certes pas question d'établir ici quelque vain palmarès, dont la liste serait interminable, et impressionnante : d'une part, de Fernando de Rojas (auteur de la fameuse *Celestina*) à Thérèse d'Avila, de Juan Luis Vivès ou Luis de León à peut-être même Miguel de Cervantès ; d'autre part, de Heinrich Heine à Stefan Zweig, ou de Franz Kafka à Walter Benjamin. Je rappellerai

---

9. CLERMONT-TONNERRE (Stanislas de), « Opinion de M. le comte Stanislas de Clermont-Tonnerre, député de Paris, 23 décembre 1789 », dans *La Révolution française et l'émancipation des Juifs*, t. VII, *L'Assemblée nationale constituante. Motions, discours et rapports*, Paris, 1968, p. 12-13.

10. Cité par GIRARD (Patrick), *Les Juifs de France de 1789 à 1860*, Paris, 1976, p. 38-39.

11. YERUSHALMI (Yosef Hayim), « Assimilation et antisémitisme racial », art. cité, p. 290.

12. *Ibid.*, p. 287-289.

seulement que Yosef H. Yerushalmi, dans son étude comparée sur le modèle ibérique et le modèle allemand, commence de fait par évoquer les *Mémoires hébraïques* de Heinrich Heine et sa nostalgie du rabbin de Bacharach<sup>13</sup>. Et j'ajoute que la quintessence du marranisme contemporain est sans doute incarnée par Franz Kafka, qui à la fois souffre d'une lancinante « maladie de l'identité » et découvre dans la langue yiddish le vrai Paradis perdu, tout en censurant constamment un nom dans ses écrits : « Bien que le mot – juif – ne paraisse jamais dans ses œuvres, remarquait pertinemment Max Brod, elles font partie des documents les plus juifs de notre temps<sup>14</sup>. »

Parmi les sens multiples de l'œuvre de Kafka, et notamment, du *Château*, l'un des plus évidents (et non le seul) avait été explicité par Hannah Arendt : K. l'Arpenteur illustre précisément « le dilemme du Juif moderne en mal d'assimilation<sup>15</sup> ». Il ne recherche rien d'autre que de s'intégrer, « indiscernable » parmi les habitants du Village, il ne revendique que des droits humains élémentaires, en tant qu'individu isolé, mais malgré tous ses efforts, son obstination et sa bonne volonté, il reste irrémédiablement différent, « étranger ».

## Conclusion

Je laisserai cependant, pour terminer, le soin d'esquisser un diagnostic du marranisme contemporain, propre au Juif assimilé, à l'expert qu'était le Dr Sigmund Freud :

« Ce qui m'attachait au judaïsme ce n'était [...] ni la foi, ni la fierté nationale car j'ai toujours été incroyant, j'ai été élevé sans religion, mais non sans le respect de ce qu'on appelle les exigences « éthiques » de la civilisation. Chaque fois que j'ai éprouvé des sentiments d'exaltation nationale, je me suis efforcé de les réprimer comme funestes et injustes, averti et effrayé que j'étais par l'exemple des peuples parmi lesquels nous vivons, nous autres Juifs. Mais il reste suffisamment d'autres choses qui rendent irrésistible l'attraction qu'exercent sur moi le judaïsme et les Juifs, *beaucoup d'obscures forces émotionnelles – d'autant plus puissantes qu'on peut moins les exprimer par des mots – ainsi que la claire conscience d'une identité intérieure, le mystère d'une même construction psychique*<sup>16</sup>. » ■

13. *Ibid.*, p. 258-259.

14. Cité par ROBERT (Marthe), *Seul, comme Franz Kafka*, Paris, 1979, p. 40.

15. ARENDT (Hannah), *La Tradition cachée. Le Juif comme paria*, [1946], 1987, p. 210.

16. FREUD (Sigmund), « Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai Brith », dans *Gesammelte Werke*, Londres, 1940-1942, XVII, p. 51.