

« S'attacher à des pierres comme à une religion locale... »

La terre d'origine dans les diasporas des XVIe-XVIIIe siècles

NATALIA MUCHNIK

« L'Écriture ne nous apprend-elle pas que les fideles sont des voyageurs & des pelerins en ce monde, qu'ils n'y ont point aucune cité permanente, & que le Ciel est leur véritable patrie ? Pourquoi donc encore un coup s'opiniâtrer sous prétexte du pur Évangile, à ne point démordre d'un certain coin de terre, quand le Souverain veut qu'on en sorte ? ».

Le 9 février 1652, Christobal Joseph de Laredo, né Joseph Levi Alfarin dans la communauté judéo-ibérique d'Amsterdam vingt-sept ans auparavant, comparaît volontairement devant l'Inquisition à Madrid. Il y explique comment, quelques mois plus tôt, il s'est embarqué à Ostende, bien décidé à recevoir le baptême en Espagne, ce qu'il fit dans le petit port cantabrique de Laredo. Pourquoi ce jeune séfaraïde, né juif comme ses deux parents et qui a séjourné dans les principales communautés de la diaspora, à Venise, Livourne, Constantinople mais aussi à Paris, Rouen et Anvers et même dans l'éphémère colonie hollandaise de Pernambouc, s'est-il rendu en Espagne pour y être converti ? Comment comprendre un tel parcours ? Sans doute son récit de conversion (non conservé) aurait-il révélé des motifs similaires à ceux de ses coreligionnaires de la période : des contacts répétés avec des catholiques, le rôle de la Vierge et des reliques, l'attente messianique déçue, etc. Mais c'est ici le choix de la Péninsule qui surprend : pourquoi ne pas en question la perception de la terre d'origine comme fondement du phénomène, conjointement à l'élaboration d'un idéal-type, qui conduit à une approche essentialiste et unificatrice. Ainsi James Clifford analyse les « cultures voyageuses » et opte pour une définition décentrée insistant sur l'importance des « axes latéraux » et des « interactions locales » aux dépens de « l'axe de l'origine et du retour ». Pour Paul Gilroy, « l'idée diasporique » doit précisément permettre de dépasser le simplisme des oppositions telles qu'État-nation/réseaux infra et transnationaux, centre/périphéries, pour saisir un « modèle chaotique », « un même changeant » et renouveler l'approche de l'espace perçu

non à travers la « fixité » et la « localité » mais comme un « ex-centric communicative circuitry ». D'autres, enfin, mettent l'accent sur le sentiment d'appartenance aux pays d'accueil ou, lorsque les parcours migratoires se fragmentent, minorent la référence territoriale comme facteur d'identification. Ils insistent plutôt sur le rôle de la mémoire et de la communauté et privilégient les relations familiales et les réseaux professionnels et/ou religieux. Au-delà, la dimension territoriale des diasporas et leur rapport à l'espace sont remis en cause : on parle alors « d'exterritorialité » ou « d'indétermination spatiale ».

Néanmoins, si la valeur heuristique de ces critiques est certaine, nous verrons qu'elle est moins décisive pour l'époque moderne. La terre d'origine polarise l'espace diasporique et les fonctions de ce centre, non seulement symboliques mais aussi réelles, se réactivent et se nourrissent les unes les autres. Même si ce sont bien, à notre sens, les périphéries qui construisent le centre et non l'inverse. Tel est le processus que nous voudrions ici analyser à travers quatre exils pour « fait de religion », mais incluant des migrations volontaires, pour raisons économiques en particulier: celle des huguenots du Refuge, avant et après la révocation de l'édit de Nantes en 1685 (plus de 200 000 personnes hors de France) ; celle des morisques, chrétiens ibériques d'origine musulmane, avant mais surtout après les expulsions de 1609-1614 (quelque 250 000 individus), celle des séfarades occidentaux à partir du XVI^e siècle, à différencier de la diaspora créée dans le monde méditerranéen en 1492 ; et, enfin, la dispersion des catholiques britanniques (récusants), après l'instauration de l'anglicanisme au XVI^e siècle (surtout à partir des années 1570), auxquels on doit associer les Irlandais catholiques dont l'émigration s'accélère au XVII^e siècle et les jacobites après la Glorieuse Révolution et la fuite de Jacques II en 1688-89 – environ 50 000 sur le continent.

Chez ces populations, marquées par la diversité et la labilité des pratiques religieuses, des positions socio-économiques et des affiliations politiques, l'empreinte de la terre d'origine constitue un ferment d'unité. Plus que les autres « reliques d'un corps social perdu » qui « *punctuent* de repères apparemment insignifiants et pourtant décisifs » la vie des émigrés le référent-origine se constitue précisément avec l'expérience de l'exil et l'intégration à une société autre. On sait ainsi qu'il n'existait pas, au Moyen-Âge, d'entité juive ibérique à part entière au-delà des appartenances urbaines ou régionales, et que c'est bien avec l'expulsion de 1492 qu'émerge la notion de séfaradité – on retrouve ici le rôle créateur, fédérateur, de l'exil. La cassure de l'expulsion ou de la migration agit sur le choix des territoires mobilisables par

l'individu : la terre d'origine est investie comme support identitaire, tel un marqueur privilégié de l'histoire collective, et endosse une fonction patrimoniale, ressource pour la société-réseau qu'est la diaspora. À l'époque moderne, la formation d'un sentiment d'appartenance à un territoire (passé, présent ou imaginaire) n'est cependant pas associée à la volonté de restaurer l'État-nation perdu, comme dans les diasporas contemporaines ; la dimension politique y semble, à ce titre, moins importante. Cette caractéristique et la forte composante religieuse de ces diasporas des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles (qui ne se désignaient pas comme telles) pourraient expliquer que les *diaspora studies* se soient peu intéressées à elles, abandonnant ce champ aux historiographies propres à chacun de ces groupes. Il y a pourtant là de quoi repenser, en marge des formes de contrainte et d'enrôlement étatique, les processus d'affiliation des individus à des ensembles « nationaux ».

La relation à la terre d'origine, que l'on ne saurait réduire au pays de départ, constitue un observatoire privilégié pour approcher les singularités des diasporas modernes. Si toute diaspora préserve un temps la culture de sa terre d'origine qu'elle mobilise comme vecteur d'unité (intentionnellement ou par inertie), celles des XVIe-XVIIIe siècles se singularisent en élaborant une vision religieuse de leur communauté de destin. À l'empreinte prolongée de celle qui apparaît comme une patrie, proche ou lointaine, se surimpose un investissement symbolique dans les fonctions religieuses que s'attribuent ces populations dispersées dans leur combat collectif pour défendre leur foi ; une lutte qui s'intègre dans une conception eschatologique du retour.

Généalogie du référent-origine

L'espace diasporique est un espace relationnel, un territoire vécu et pensé, qui inclut aussi bien les vivants que les morts. Ainsi, en 1769, lorsque les cimetières séfarades de Glückstadt et d'Altona sont menacés, la communauté de Hambourg alerte celle d'Amsterdam qui, à son tour, suggère de contacter celle de Londres et les foyers français, également concernés par les sépultures. Ce territoire mouvant ou « circulatoire » que certains qualifieraient d'indéterminé au sens où les lieux y semblent interchangeable, ne tend pas vers la restauration d'un État national. Celui-ci demeure pourtant, mais dans une perception majoritairement apolitique – catholiques de Grande-Bretagne exceptés –, un référent central (mais non exclusif) dans la structuration de

la diaspora. Lieu de vie et de dispersion, ce territoire devient un pôle d'attraction, surtout dans les dimensions culturelles et mémorielles.

Si la France et l'Angleterre sont clairement identifiées comme les sources des diasporas huguenote et récusante – les jacobites distinguant leur origine irlandaise, écossaise ou anglaise – de même que les royaumes hispaniques pour les morisques, l'Espagne, le Portugal et la Palestine semblent *a priori* concurrents dans le cas des séfarades. C'est là un caractère singulier de la diaspora occidentale au regard de la diaspora orientale, établie sur le pourtour méditerranéen, où l'Espagne prédomine. Les membres de la *Nação* sont qualifiés par le terme générique de « Portugais » alors que pour les exilés de 1492, la terminologie fluctuante traduit la multiplicité des parcours : si celui d'Espagnols est assez fréquent, on trouve également, en Italie, ceux de *marrani* (rare dans la péninsule Ibérique), *ponentini* (qui arrivent de la Péninsule) et *levantini* (passés par l'empire ottoman). La difficulté est moindre si l'on considère les pays de la péninsule Ibérique, alternativement terres de départ et d'arrivée et tout aussi présents dans la diaspora, comme un ensemble uni, ce qu'ils furent entre 1581 et 1640, précisément lorsque se sont formés les noyaux les plus importants de la *Nação*. Quant à la Palestine, si elle joue un rôle dans l'eschatologie séfarade, elle n'apparaît pas, avant le XVIII^e siècle du moins, comme le référent principal.

L'attractivité de la « source » n'est pas constante durant les trois siècles considérés et varie suivant les individus, les moments et les contextes socioéconomiques. Certes, la persistance des flux migratoires entre la terre d'origine et les terres de l'exil, particulièrement forte chez les catholiques britanniques et les séfarades, favorise la réactivation du lien. Mais que ceux-ci diminuent, comme dans le cas morisque, et l'incidence s'atténue tout autant ; du moins le référent reste-t-il fixé une fois pour toutes dans la mémoire collective, « fétichisé » et embué de nostalgie : la société et la culture originelles sont « fossilisées ». Son activation (ou réactivation) dépend dès lors des conjonctures particulières qui, lorsque la force de la nostalgie des parents et grands-parents sera perdue, pourront (ou pas) amener les générations suivantes à y recourir, « mais – souligne Michel de Certeau – comme à quelque chose qui est déjà devenu étranger : on revient à quelque chose qui est encore soi (un moyen de s'identifier) mais déjà autre, altéré ».

On assiste ainsi à la transmission familiale d'une forme de sentiment national celui qui se lit dans la présentation de soi donnée en 1769 par José O'Hara, colonel affecté à l'état-major à

Madrid qui, dans son testament, se dit « originaire [*oriundo*] du royaume d'Irlande, né [*natural*] à Saint-Germain dans le royaume de France » ; ou bien dans l'inscription en gaélique qui surplombe l'entrée du collège franciscain irlandais de Louvain fondé en 1607 « Pour la gloire de Dieu et l'honneur de l'Irlande » La colonisation anglaise, les confiscations de terres et les interdictions imposées aux catholiques irlandais, ont en effet amenés clercs, lettrés, négociants et nobles à s'établir sur le Continent dès la fin du XVI^e siècle, tandis que les soldats venaient grossir les rangs des armées françaises (brigade irlandaise) et espagnole (régiments Irlanda, Ultonia et Hibernia). Un processus analogue est à l'œuvre chez les huguenots en exil. En vertu de leur identité de « réformés français », ils distinguent leur loyauté à l'égard de Louis XIV, responsable de la révocation de l'édit de Nantes – donc d'avoir rompu le contrat qui les liait –, de leur « coeur françois », leur patriotisme à l'égard d'un peuple dont ils s'affirment membres à part entière. Ils se font d'ailleurs une mission de rétablir l'image de la France en Europe Il en est de même, enfin, des catholiques anglais jacobites que la proximité avec la cour des Stuart de Saint-Germain-en-Laye amène à jouer un rôle actif dans la politique britannique Les affiliations politiques sont toutefois complexes, ne coïncidant pas toujours avec les solidarités familiales, religieuses et économiques. Les séfarades se partagent entre l'hostilité à l'égard des expulsions et des inquisitions, l'admiration de la puissance des Habsbourg et le soutien au mouvement indépendantiste portugais Et la loyauté envers leur pays d'accueil (dont ils sont souvent devenus les sujets), clamée avec force, ne contredit pas le sentiment d'appartenance à la lointaine patrie au risque que les fidélités entrent en conflit sur le champ de bataille. La patrie est perçue davantage comme une terre d'origine collective et ne paraît pas entrer en concurrence symbolique avec le sol natal et les origines individuelles, terres d'accueil successives, dans les premières générations de l'exil du moins.

Cette filiation revendiquée passe par l'affirmation d'une culture diasporique propre qui s'identifie avec celle de la terre d'origine, l'hispanité des morisques ou la francité des huguenots, et se combine à la stratification interne du groupe. Nous ne saurions donc qualifier ces populations diasporiques de cosmopolites comme on le fait fréquemment pour les migrants contemporains. L'une des spécificités de ces groupes réside dans la coloration ethnico-religieuse des identités nationales revendiquées. L'origine française et espagnole devient ainsi synonyme de noblesse pour les huguenots et les séfarades. Les premiers, s'ils partagent leur statut d'élus avec les autres calvinistes européens, tirent leur distinction « du premier, du plus

beau, du plus illustre, et du plus ancien Royaume de la Chrétienté », d'autant « qu'il n'est rien de plus poli que ses habitans » Quant aux seconds, ils justifient leur « orgueil de lignage », en vertu duquel ils excluent de leurs congrégations les ashkénazes (*tudescos*), par la qualité de leurs mœurs et par une noblesse aux motifs contradictoires : ils arborent blasons et titres de noblesse ibériques tout en élaborant des généalogies les reliant aux grandes familles du judaïsme espagnol médiéval dont ils empruntent les patronymes Ils se disent issus des élites de Judée émigrées de Jérusalem en Espagne après la destruction du premier (586 av. J.-C.) ou du second Temple (70 apr. J.-C.). La prétention à l'autochtonie chez les juifs d'Espagne, puis chez les marranes, apparaît aussi chez les morisques, comme le montrent les fameux *Livres de plomb* de Grenade En définitive, on pourrait dire que la passion généalogique que l'on décèle chez nombre d'exilés si elle est dans l'air du temps (preuves de noblesse, enquêtes de pureté de sang, etc.), répond à la fois à cet orgueil de lignage et au besoin de conserver un lien avec la terre d'origine – dans ce cas l'Espagne et la Palestine.

Certes, lorsque les trajectoires géographiques se complexifient, la diversité des terres de départ différencie les bagages culturels des migrants et peut engendrer des conflits d'appartenance. Elle produit une multiplicité de groupes et de territoires de référence, suivant les situations et dans la limite des positions socialement prescrites : les foyers clandestins dans la patrie que l'on quitte d'une part, la diaspora, ensuite, les sociétés d'accueil, enfin. La fonction réelle de la terre d'origine est alors réduite au profit de sa dimension mémorielle. Du reste, le regard porté par leurs coreligionnaires n'est pas le même suivant les pays de départ et selon qu'ils viennent directement de la patrie, lieu des persécutions, ou d'une autre terre d'exil. Les huguenots tendent ainsi à distinguer les réfugiés, ayant eux-mêmes quitté la France, des émigrés circulant entre les pays du Refuge Toutefois, si la perception de la terre d'origine par les membres du groupe se modifie au fil des (réé)migrations, le regard porté par les sociétés d'accueil, lui, homogénéise les exilés ; il fige la référence à l'origine première et participe à l'unification du groupe. En témoignent les termes employés pour désigner les groupes diasporiques : si les qualificatifs religieux (« nouveaux-chrétiens » et « réformés français » par exemple) apparaissent, ce sont les qualificatifs nationaux (ou régionaux) qui sont les plus fréquents : les séfarades sont d'ordinaire « Portugais » voire « Espagnols », les morisques « Andalous », les catholiques britanniques « Anglais ».

Les privilèges accordés par la société d'accueil conditionnent en partie cette assignation. Les *Leggi Livornine* de 1591 et 1593 concédées par le grand-duc de Toscane, si elles s'adressent aux « marchands de n'importe quelle nation que ce soit », leur accordant exonérations et liberté de culte s'ils s'établissent à Pise ou à Livourne, sont principalement destinées aux juifs, particulièrement aux Ibériques. En 1548/49 déjà, Cosme Ier de Médicis avait octroyé un privilège à la « nation portugaise, que certains appellent Nouveaux-Chrétiens », les protégeant de l'action inquisitoriale



Leggi Livornine, 1593

De même l'édit de Potsdam, le 29 octobre 1685, moins de deux semaines après la révocation de l'édit de Nantes, énonçait les « droits, franchises et privilèges » que l'Électeur de Brandebourg offrait « aux François de La Religion Reformée, qui viendront s'établir dans ses Etats » ainsi qu'à « ceux qui s'y sont venus establir auparavant, pourvû qu'ils soient exilés de la France à cause de la Religion Réformée, ceux qui font profession de la Romaine n'y pouvant prétendre en aucune manière ». L'investissement de cette étiquette identitaire apparaît dès lors comme la garantie d'avantages ; l'identité personnelle des exilés est, de fait, tout autant le produit d'une conscience de soi que d'une adaptation aux contraintes sociopolitiques. Témoins de la capacité à utiliser ces identités assignées, les événements survenus à Londres en 1656. Alors que la guerre fait rage avec l'Espagne, il devient dangereux pour les judéoconvers de se dire Espagnols, tandis que la mission de Menasseh ben Israël auprès de Cromwell a ouvert la possibilité (officieuse) du culte privé sans pour autant accorder de statut aux juifs. Lorsque Antonio Rodrigues de Robles, riche négociant, voit ses biens saisis, il s'empresse de se plaindre auprès du Protecteur, assurant qu'il est Portugais. Mais ses amis lui conseillent alors de mettre l'accent sur sa judéité et sur les persécutions subies en Espagne. Décontenancés, les enquêteurs concluent qu'ils ne peuvent déterminer avec certitude la religion ou l'origine (*nation*) de Robles ; les charges sont suspendues et les biens restitués.

La place de la terre d'origine dépend étroitement de ses fonctions socioéconomiques. Ainsi, la centralité des monarchies ibériques pour l'économie mondiale des XVIe et XVIIe

siècles fonde la puissance des réseaux séfarades et assure la permanence de la référence péninsulaire. Elle explique également les stratégies de dispersion qui scindent les clans familiaux pour contrôler les réseaux marchands ; la spécificité de ces diasporas, qui répondent à certains égards au modèle des *trading diasporas*, réside, on le sait, dans la division spatiale de ces familles étirées. La reconfiguration constante des réseaux marchands et financiers amène frères et cousins à s'éparpiller dans les ports européens et atlantiques pour tenir lieu d'associés ou de correspondants. Exemple parmi d'autres, le clan Chaves, issu de Lisbonne et installé à Séville vers 1630. Dans les années 1660, Ana de Chaves vit en Andalousie avec son époux, *regidor* d'Antequera, alors que cinq de ses frères se sont établis dans différents foyers judéo-ibériques européens : Pascual de Chaves et Domingo Rodriguez Chaves à Livourne, Enrique et Luis de Chaves à Amsterdam, et Geronimo Nunes de Chaves à Anvers puis à Vérone. La terre d'origine s'intègre pleinement dans cette toile familiale et professionnelle : qu'elle soit une place économique incontournable ou que la conservation de biens patrimoniaux requière la présence de proches pour éviter les confiscations. Le phénomène est patent chez les catholiques anglais. Plutôt que le négoce, c'est la propriété foncière et sa rente qui garantissent la subsistance des familles de la *gentry* et de la noblesse sur le sol anglais, qui confient leurs filles aux monastères féminins outre-Manche et leurs fils aux collèges-séminaires de Douai, Séville ou Lisbonne. Quant aux judéoconvers ibériques, ils envoient régulièrement des aumônes aux confréries amstellodamoises. Pour les uns, ces sommes sont un moyen de préparer leur propre fuite. Pour les autres, tel Francisco de Silva, Portugais installé à Madrid, il s'agit de légitimer sa foi (judaïque) et son appartenance à la diaspora. Un témoin rapporte en 1636 que, dans la synagogue Beth Jacob, l'une des trois synagogues ibériques d'Amsterdam (réunies en 1639), « se faisaient des rogations pour ledit Francisco de Silva en tant que juif absent et bienfaiteur [*judio ausente y bien hechor*], en le nommant par son nom ; et il sait qu'il [Silva] expédie des aumônes à ladite synagogue par le biais de ses dits correspondants pour les distribuer aux pauvres orphelins et orphelines des dites synagogues ».

Mais ces réseaux financiers véhiculent aussi des correspondances qui renforcent l'inclusion des proches et des associés de la terre d'origine dans la « diaspora virtuelle ». Cette structure immatérielle, construite par la circulation d'informations et les rumeurs au sein de la diaspora « réelle », renforce le sentiment d'appartenance. Ainsi le réseau commercial du grenadin Luis Zapata, *cheikh* des morisques de Tunis, relie la Sicile, l'Espagne et la Provence

(Avignon en particulier) où Zapata se rend fréquemment. Ses correspondants lui assurent quantité d'informations sur la diaspora qu'il diffuse ensuite au Maghreb : une lettre interceptée en Sicile en mai 1616, rédigée par un notaire de Grenade, annonce la mort quelques mois plus tôt de Miguel de Luna, célèbre médecin morisque et traducteur royal à Grenade. Ces activités commerciales suscitent, enfin, des migrations en noria entre la terre d'origine et le reste de la diaspora. Ces séjours supposés très courts, pour négocier ou prendre épouse, peuvent finalement durer plusieurs années. Les phénomènes de dispersion/réunion, les retours temporaires et les conversions/ reconversions sont, de fait, monnaie courante. On en trouve la trace lorsqu'ils sont stigmatisés par leurs communautés de départ à leur retour ; la patrie est en effet considérée comme une « terre d'idolâtrie » (lorsque catholique) à laquelle les voyageurs ont pu céder. Deux pôles diasporiques majeurs décrètent d'ailleurs une ordonnance similaire contre ces « rémigrés ». Ainsi, en 1644, le *Maamad*, instance directrice de la congrégation judéo-portugaise d'Amsterdam, prend acte de la multiplication de ces séjours et ordonne que « tout juif circoncis qui abandonne le judaïsme et se rend dans une des terres d'Espagne ou du Portugal, ou dont on apprenne qu'il ait idolâtré en quelque autre lieu », ne pourra être admis dans la congrégation qu'après avoir « demandé publiquement pardon à Dieu », et « durant quatre années depuis lors, il ne pourra être convié à lire la Torah ni ne pourra effectuer aucun commandement ». Quant à l'Église française de Berlin, elle décide aussi de réprimer ces voyageurs en 1696 allant jusqu'à les « suspendre de communion » :

ayant été informée que quelques personnes de cette Église sont retournées en France pour tacher d'y recevoir de l'argent de leurs parents, & que par des motifs de pur interest, ils s'exposent ainsi au danger [...] A resolu de faire tous ses efforts pour empecher à l'avenir que personne ne commette cette faute condamnable en toute maniere, & pour cet effet d'agir avec severité contre tous ceux qu'on apprendra y vouloir aller, ou y avoir esté, jusqu'à leur infliger les plus rudes peines Ecclesiastiques

Si ces voyages, fréquents chez les négociants, maintiennent le lien entre ceux qui sont restés dans la terre d'origine et ceux qui l'ont quittée, ils réactivent également sa place dans la culture et la mémoire des exilés.

L'empreinte de la source dans « l'iconographie » diasporique

Minarets morisques de Testour rappelant les tours-clochers aragonaises, temples de Berlin (1705), Genève (1715) et Berne (1729) construits sur le modèle de celui de Charenton rasé quelques jours après la Révocation, les exemples ne manquent pas de la matérialisation de

la patrie par l'architecture. Les constructions, parfois copies exactes des monuments originaux, telles des « répliques-souvenirs », sont autant de signes qui restituent les paysages originels et construisent un territoire propre. La diffusion du modèle de Charenton est polysémique : sa reconstruction symbolique commémore la « catastrophe » qui a précipité l'exil, transmet la mémoire collective et offre un ancrage territorial dans le pays d'installation tout en s'érigeant en marqueur, « point de focalisation et de repère du territoire diasporique ». On note souvent une combinaison de plusieurs territoires de référence comme dans la synagogue inaugurée par les judéo-portugais d'Amsterdam en 1675, édifiée sur le modèle du second temple de Salomon, à Jérusalem, dont l'architecture avait été diffusée par les maquettes et plans de Judah Leon Templo (1603-v. 1675 ?), *haham* de la congrégation, dans son *Afbeeldinge van den Tempel Salomonis...* En 1773-1774, pour rendre la référence plus visible encore, seront ajoutés de puissants contreforts, inutiles pour l'équilibre de l'édifice. Ce modèle sert également à Curaçao en 1732. La synagogue *Mikve Israel-Emanuel*, édifiée à Willemstad par des juifs venus d'Amsterdam et de Recife, reprend la structure du Temple transmise par l'*Esnoga* hollandaise : la hauteur de plafond (une quinzaine de mètres), le plan rectangulaire, l'imposante colonnade à quatre piliers centraux séparant les bas-côtés de la nef, l'arche de la Loi, la *tevah* (tribune) au centre, les galeries, sont ceux de la synagogue-mère.



La dédicace de la synagogue des juifs portugais à Amsterdam, 1675. Bernard Picart, gravure, 1721.
© Rijksmuseum



La synagogue *Mikve Israel-Emanuel*, Willemstad, Curaçao.

Mais si les lieux de culte, édifices collectifs, renvoient à la patrie, les constructions individuelles, privées, font référence à la région, voire à la microrégion. Les maisons bâties par

les réfugiés huguenots en Hesse-Cassel – où l'on trouve alors des villages entièrement français –, reproduisent les colombages caractéristiques de l'Est de la France. Qu'il s'agisse de l'architecture ou des habitudes culinaires, l'échelle la plus pertinente est celle de la petite patrie, le « pays », espace vécu ou émotionnel. Ainsi les huguenots venus du nord de la France, en majorité urbains, avaient des comportements sociaux et des repères culturels très différents des méridionaux issus des campagnes ; l'exil a créé une identité collective chez ces populations dépourvues de tradition socioculturelle commune. Pour les premières générations, le regroupement par régions d'origine et la reconstitution des solidarités locales accentuent, par effet de métonymie, l'attachement à la patrie dans son ensemble. Chez les morisques, l'importance des effectifs assure la pérennité de l'identité régionale. À Testour, dans la régence ottomane de Tunis, mais aussi à Alger, on distingue le quartier morisque des « Andalous » et celui des « Tagarins » (venus de la couronne d'Aragon) ; de même, les décors géométriques des reliefs de brique rappellent les façades mudéjares aragonaises et les minarets qui superposent une tour carrée et une tour octogonale, les clochers de Tolède et de Burgos. À Salé-le-Neuf (Rabat), le poids des 2 000 à 3 000 morisques venus de Hornachos, ville d'Estrémadure devenue un bastion de résistance, pèse puissamment sur la conscience collective des habitants de la cité corsaire ; ils en ont d'ailleurs pris rapidement la tête, aux dépens des Andalous qui composent le reste de la population. Dans la colonie du Cap, dans le Drakenstein et ce qui deviendra le *Franschhoek* (le coin français), l'individualité régionale se lit dans la toponymie qui évoque des noms de province à l'image de « La Dauphiné », « La Provence », ou bien de villes et de bourgs tels que « Le Plessis Marly » ou « La Paris ».

Lorsque la faiblesse des effectifs n'autorise pas une telle différenciation spatiale, comme dans le cas des séfarades occidentaux – à la différence des exilés de 1492 dont les effectifs ont permis d'édifier des congrégations à base régionale –, la petite patrie ressurgit dans la sociabilité. Celle-ci peut naître de solidarités préexistantes à l'exil ou de l'expérience de la migration collective et se renforcer par le jeu des alliances. Cette sociabilité est parfois institutionnalisée par le biais des clubs et des confréries charitables. À Londres, la Société de la Saintonge et de l'Angoumois et la Société du Poitou et du Loudunois, créées par les huguenots, assistent les réfugiés de ces provinces et financent l'apprentissage des plus jeunes. Ces sociétés, théoriquement réservées aux descendants des fondateurs, sont en fait ouvertes à l'ensemble des huguenots et cimentent le Refuge, comme le montre le testament établi à Dublin le 3 juin 1720

par Charles Janvre, « seigneur de la Bouchetière, de la province de Poitou », qui lègue 30 livres à la « Société du Poitou de Londres » La petite patrie est de plus en plus revendiquée lorsque le souvenir des premières générations s'efface : l'un des « Articles de la Société de Lintot [près du Havre] », retranscrits en 1764, incite les membres à s'aimer « l'un l'autre, les fondateurs ayans en vue ses divins preceptes se sont joints ensemble par un zele qu'ils avoit pour leur Sion desollée, a ranimé et reveilé par leur charité pour s'unnir estroitement et pour estre un Memorial perpetuel a la generation a venir pour se reconoistre toujours membres ou desandans d'iceux de notre Église de Lintot ».

Le lien avec le « pays » est renforcé par l'anthroponymie. On sait combien les patronymes constituent des fixateurs privilégiés de la conscience de l'origine et ce en dépit de la grande labilité de l'onomastique et de la plasticité des règles de transmission ; l'appellation variant entre les parents et les enfants et au sein de la fratrie. L'étude en reste toutefois pertinente d'autant que l'exil, même lorsqu'il s'accompagne d'une conversion religieuse, amène d'ordinaire une modification du prénom et non du patronyme. Ainsi les marranes andalous Baltasar Oróbio de Castro et Juan de Prado, passés au judaïsme à Amsterdam et à Hambourg au milieu du XVII^e siècle, marquent leur renaissance avec des prénoms bibliques (Isaac et Daniel) mais préservent leurs noms de famille ibériques. Au-delà, les modifications apportées à la graphie peuvent révéler, selon la nature des sources et le degré d'intervention des scripteurs, la langue d'usage des individus, celle dans laquelle ils prononcent leurs noms, suivant leur situation et leur(s) interlocuteur(s). Les Irlandais catholiques d'origine gaélique installés en France les énoncent soit en gaélique, soit en latin, soit dans la forme anglicisée du nom gaélique. Un prêtre de Landivisiau, en Bretagne, note ainsi : « Morphy [forme anglaise], dit vulgairement Morchou [forme gaélique, témoignant de la langue parlée par les Irlandais]. » On lit derrière la francisation des patronymes par les autorités un va-et-vient entre les formes anglicisées et gaéliques qui, dans les deux cas, maintiennent un lien avec la terre d'origine, essentiellement perçu par les autres Irlandais. Les pratiques de nomination de l'élite irlandaise en France, surtout après 1690 et l'arrivée des jacobites, nomination de l'élite irlandaise en France, surtout après 1690 et l'arrivée des jacobites attestent tant de la volonté d'intégration que de l'attachement au particularisme irlandais : désirant afficher leur noblesse et plutôt que de traduire la particule gaélique « Ó » (descendant de) par « de », ils le coiffent d'un accent circonflexe afin d'insister sur leur origine.

L’empreinte de la petite patrie est spécialement marquée lorsqu’il s’agit de toponymes, comme on l’a vu pour les huguenots de la colonie du Cap : des régions et des villes espagnoles pour les morisques (Aragones, Carmuna, etc.), des bourgs portugais (Vilareal, Montesinos, etc.) chez les séfarades. Le nom d’un scribe de Testour du milieu du XVIIe siècle est exemplaire : Muhammad Balansîn (de Valence) al-Taghrî (le tagarin) al-Tastûrî (de Testour) associe sa patrie d’origine et son nouveau lieu de vie. Notons que la *nisba* « *Andalusi* », marqueur particulièrement visible, est un terme générique désignant l’ensemble de ceux qui viennent d’Espagne. La conscience de l’origine régionale, loin de s’effacer en exil, persiste donc et peut constituer un facteur de différenciation interne. Les « Catalans » de Grich-el-Oued sont ainsi qualifiés par leurs voisins de Testour, d’origine aragonaise et castillane, probablement du fait de la langue qu’ils parlent.

Le maintien de la langue d’origine, dans un premier temps comme moyen de communication puis essentiellement dans la vie culturelle et communautaire, demeure en effet l’un des principaux dispositifs unificateurs des diasporas. Chez les morisques, l’espagnol et le catalan apparaissent encore au Maghreb au début du XVIIIe siècle : dans sa *Relation d’un voyage sur les côtes de Barbarie... en 1724 et 1725*, Jean-André Peyssonnel rapporte qu’à Soliman, au Cap Bon, les « Maures andalous conservent encore la langue espagnole » et qu’à Tebourba les habitants « y parlent presque tous espagnol, langage qu’ils ont conservé de père en fils ». Elle est certes majoritairement le fait des plus âgés : en 1724, le père Francisco Jimenez note dans son journal qu’à Testour « ils tendent à oublier la langue espagnole, [et] seuls les vieux *moros* andalous la parlent bien et quotidiennement [*vulgarmente*] ».

La préservation d’une culture spécifique constitue un contrepoids à leur statut d’étranger et aux critiques qui leur sont faites. Les anciens marranes et les morisques, notamment, souffrent de leur position d’entre-deux et voient leur foi suspectée. Aussi la francité et l’ibéricité peuvent-elles relever du retournement du stigmate décrit par Erving Goffman : elles sont exhibées comme des éléments de supériorité culturelle vis-à-vis des sociétés d’accueil. Elles imprègnent les bibliothèques des lettrés de la diaspora : celle de Baruch de Spinoza, né dans la congrégation séfarade d’Amsterdam en 1632, accorde une large place à la langue espagnole (dictionnaire unilingue, Bible de Ferrare...) et à la culture du Siècle d’Or (Quevedo, Gongora, etc.), aux dépens de la littérature néerlandaise. On ne peut bien sûr faire abstraction du rayonnement des cultures concernées et du rôle de leur langue : l’espagnol pour le négoce, dans

le bassin méditerranéen des XVIe et XVIIe siècles en particulier, le français chez les élites et dans la diplomatie au XVIIIe siècle. Du reste, cette langue originelle, d'abord concurrencée par les parlers régionaux, est rapidement contaminée par la langue locale. Elle adopte ainsi, chez les huguenots, le « style réfugié » décrié par Voltaire.

La création d'un langage exilé, par essence multiple, est significative de l'émergence d'une culture diasporique propre. Par sa fluidité, il s'adapte aux besoins de la communauté dispersée, singularisant chaque foyer tout en garantissant la pérennité du lien avec la terre d'origine. Même disparu du quotidien, ce langage persiste dans les registres communautaires et la vie culturelle, recevant par là même une aura de sacralité. Il se perpétue comme ferment de l'histoire collective, à l'image des vieux *romances* que récitent les anciens dans les villages morisques de la Medjerda ou du français du Refuge tissé de locutions bibliques, est exemplaire : l'hébreu y est peu employé et, contrairement à la diaspora méditerranéenne où l'on emploie le judéo-espagnol ou le ladino, les Occidentaux utilisent l'espagnol et le portugais de leur temps. Certes, l'usage de la langue originelle ne résiste pas aux intermariages et à l'éloignement. Dans la colonie du Cap, la connaissance du français disparaît dès la troisième génération : alors que les sermons et l'éducation des enfants se font encore en français dans les années 1730, on note en 1752 que les enfants des Réfugiés, parce qu'ils commercent avec les Hollandais et les Allemands en néerlandais et ont épousé leurs filles, ne l'ont pas enseigné à leurs propres enfants. La petite patrie et, par effet de métonymie, la terre d'origine collective unifiée par l'exil, innervent donc la culture partagée et la mémoire collective. Elle est, au-delà, investie d'une fonction symbolique : ceux qui y sont restés apparaissent comme des âmes et des corps en péril, des martyrs de la foi qu'il importe de sauver car ils représentent la quintessence de l'identité diasporique, celle qui, cristallisée, se transmet aux générations suivantes.



La synagogue juive portugaise à Amsterdam, vers 1790.
Carel Frederik Bendorp graveur, d'après un dessin de Jan Bulthuis,
vers 1786-1792 ou 1824-1825. © Rijksmuseum

La culture du martyr

« Ce qui grandit le plus le peuple de la synagogue, c'est la mémoire posthume des martyrs qui furent brûlés vifs en différentes époques et villes d'Espagne pour avoir sanctifié l'unité indivisible du Législateur éternel [...] ce sont ces martyrs qui justifient [*son los que justifican*] la multitude judaïque et brillent comme des étoiles par la lumière du soleil divin » C'est en ces termes que Miguel de Barrios, devenu Daniel Levi de Barrios après sa conversion, ancien marrane andalou réfugié à Amsterdam, célèbre les crypto-judaïsants. En faisant de ces martyrs la « justification » de la communauté dispersée, Barrios serait sans doute suivi tant par les huguenots du Refuge que par les catholiques anglais et irlandais. L'emploi du terme « justifier », à forte connotation paulinienne (*Épître aux Romains*) peu étonnante chez un ancien marrane, fait des martyrs de la terre d'origine les agents du salut pour les pécheurs exilés. La mort exaltée par les huguenots qui n'hésitent pas à « sceller de [leur] mort les vérités de l'Évangile » figure sur les murs de l'église du collège anglais de Rome, pépinière de martyrs : un vaste programme pictural constitué par les trente-trois fresques de Pomarancio (1582-1583) – diffusées par des gravures – qui montraient avec réalisme les tortures subies avec, au centre, le « tableau des martyrs » de Durante Alberti (1581), autour duquel les étudiants se

rassemblaient pour chanter un *Te Deum* lorsqu'ils apprenaient la mort de l'un des leurs. Cette culture du martyr, probablement héritée de l'existence en terre chrétienne chez les anciens marranes et les morisques, se manifeste également par la circulation des reliques. Qu'il s'agisse des restes de Thomas de Cantorbery, envoyés au collège de Rome dans les années 1580, ou des cendres des autodafés ibériques : plusieurs témoins révèlent que peu après le grand autodafé célébré à Madrid le 4 juillet 1632, au cours duquel une famille judaïsante accusée d'avoir flagellé un Crucifix miraculeux a été condamnée, « une boîte contenant les cendres de ceux qui ont été brûlés avait été adressée aux juifs d'Amsterdam comme reliques [*por reliqueas*] », mais aussi à Rouen « et à d'autres endroits ». Les morts pour la foi sont, enfin, glorifiés par les martyrologes qui circulent à travers la diaspora. Ainsi le futur cardinal William Allen, fondateur du collège de Douai, rédige-t-il un ouvrage illustré de gravures montrant leurs supplices qu'il envoie au collège de Rome pour traduction latine. Un siècle plus tard, les lettrés séfarades d'Amsterdam composent les *Elogios que zelozos dedicaron a la felice memoria de Abraham Nuñez Bernal, que fue quemado vivo sanctificando el Nombre de su Criador en Cordova a 3 de Mayo 5415* (1655).

Tout mouvement de rébellion et ses martyrs trouvent un écho immédiat dans la diaspora et soudent les exilés, les faisant pénétrer dans la vie de leurs coreligionnaires. C'est le cas de la révolte des Camisards, la guerre des Cévennes (1702-c.1710), qui entraîne la publication de nombreux libelles, gazettes et ouvrages dans toute l'Europe. Bien que la tonalité prophétique de l'insurrection divise le Refuge, l'événement marque néanmoins durablement la mémoire diasporique. Témoins le nom « *the Camisards* » donné à un café de St Martin's Lane, à Londres, en 1707 et les *Memoirs of the wars of the Cévennes... In defence of the Protestants persecuted in that country*, publiées à Dublin en 1726 par Jean Cavalier, figure de la révolte, qui s'ouvrent par une carte très précise des Cévennes. En dépit de leurs réticences, les élites sont tout aussi tributaires de la culture du martyr. Leur réprobation, à Amsterdam comme à Berlin, face à ceux qui se rendent dans la péninsule Ibérique ou en France, est clairement affirmée à grands renforts de sanctions. Pourtant, leurs pratiques illustrent l'ambiguïté du statut de la terre d'origine. Pour preuve, en 1699, moins de quatre ans après leur résolution de suspendre de communion les rémigrés, les pasteurs berlinois se montrent particulièrement indulgents envers Jean Aubertin : celui-ci étant « venu déclarer à la Compagnie qu'étant allé à Metz querir des

personnes, il en a ramené huit, la Compagnie lui a dit qu'elle louait Dieu d'avoir benì ce voyage, et elle l'a exhorté de ne plus s'exposer au danger ».

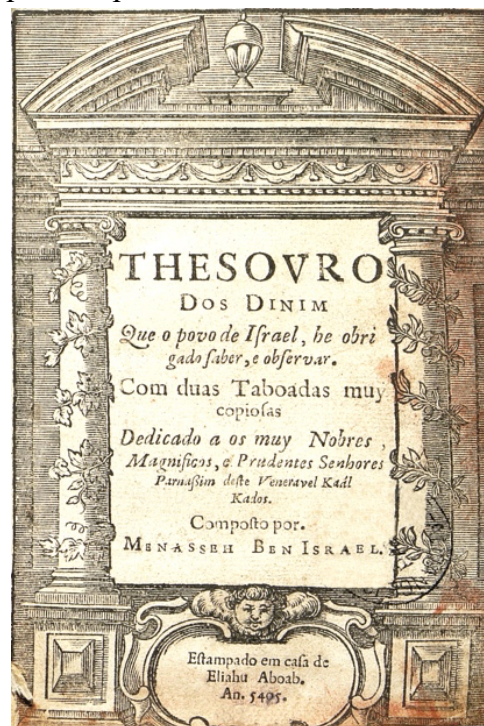
La terre d'origine, lieu de tentation et de danger, d'oppression et de clandestinité, est aussi un foyer de résistance et le lieu de « captivité » des coreligionnaires dont le martyr est perçu en termes messianiques. À l'image des Hébreux esclaves des Égyptiens, leurs souffrances témoignent de l'élection du nouvel Israël et de la proximité de la fin des temps. La patrie apparaît dès lors, non plus comme un centre symbolique, mais comme un front dont l'existence légitime l'arrière, la diaspora.

Le front de la résistance

Frontière par excellence, qui structure un espace diasporique aux limites mouvantes, la terre d'origine suscite l'envoi de subsides, textes et hommes afin d'affermir la foi des incertains et de leur fournir les moyens de résister. Les secours parviennent soit de manière informelle et souvent individuelle, à travers les réseaux familiaux, soit par le biais d'organisations communautaires, en direction de groupes plus larges. Le comité français de Genève centralise ainsi les fonds rassemblés au sein du Refuge, comme ceux que réunit Benjamin du Plan, prédicateur des Cévennes nommé « député des Églises [de France] auprès des Puissances protestantes » en 1725, d'abord en Suisse puis à Londres, La Haye, Copenhague et Stockholm – certains souverains, comme le roi de Suède, ayant accordé des subventions annuelles.

Une partie de ces fonds finance des livres à vocation culturelle qui ont un double objectif. D'une part, instruire les exilés aux connaissances religieuses réduites (morisques et marranes en particulier) et accompagner leur vie culturelle ; d'autre part, les diffuser dans les foyers où manquent les cadres institutionnels. C'est en espagnol (et non plus en *aljamía*, l'espagnol en caractères arabes) que sont rédigés les textes destinés aux morisques fraîchement arrivés au Maghreb et qui ignorent l'arabe : les uns exposent les principes de l'Islam, d'autres sont des récits sur les prophètes et les imams ou des écrits de polémique anti-chrétienne, comme l'*Apología contra los artículos de la religión cristiana* de Mohamed Alguacir, morisque castillan. Les récusants, quant à eux, bénéficient de deux traductions de la Bible en anglais réalisées par le collège de Douai : celle du Nouveau Testament (*Rheims New Testament*) et celle de l'Ancien (*Douay Old Testament*).

Ces ouvrages manifestent la volonté d'élaborer une pédagogie claire et pratique, à l'image du *Thesouro dos Dinim...* (Amsterdam, 1645-1647) du rabbin Menasseh ben Israël, compilation en portugais des règles de la *halakhah*. Les deux volumes, qui traitent aussi bien du culte que de l'alimentation ou de l'organisation du foyer, comportent plusieurs index ; l'un d'eux, thématique (« fruits », « idolâtrie », etc.), ne compte pas moins de dix-sept pages. Mais ces ouvrages véhiculent aussi la culture d'origine. Les écrits à destination des morisques et des séfarades sont truffés d'emprunts à la littérature du Siècle d'Or. Dans l'opuscule composé entre 1630 et 1650 à l'intention des morisques tunisiens, l'exposition des préceptes et rituels de l'Islam est entrecoupée d'extraits de Lope de Vega. De même, de nombreux passages de *La certeza del camino...* (Amsterdam, 1666) de l'ancien marrane Abraham Pereyra paraphrasent la *Guía de pecadores* de Louis de Grenade et le *Desprecio de la vanidad del mundo* de Diego de Estella.



Thesouro dos Dinim, Menasseh ben Israël, Amsterdam, 1645-1647.
© Bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle-Paris.

Or le petit format d'une partie croissante de ces livres (comme les « Bibles de chignon » utilisées par les crypto-protestants du Désert), qui facilite le transport, voire la dissimulation, et surtout l'ajout de détails pratiques et de tables indiquant, entre autres, les équivalences entre calendriers chrétien et juif, peu utiles dans les congrégations officielles, laissent penser qu'ils étaient destinés aux terres où les religions étaient proscrites. Certains psautiers et livres de piété édités à Genève, Amsterdam ou La Haye sont spécifiquement adressés aux crypto-protestants de France. Qu'il s'agisse de *L'Exercice des chrétiens privés de pasteurs, compris en un Advertissement, deux Discours et une Prière* (1685), dont plusieurs exemplaires ont été conservés dans les Cévennes ou de *La Manne mystique du désert ou Sermons prononcés en France dans les déserts et dans les cavernes durant les ténèbres de la nuit et de l'affliction pendant les années 1689-1693* de Claude Brousson, publiés dès 1695 à Amsterdam. Ces écrits

tiennent compte des impératifs de la vie culturelle clandestine. Robert Southwell explique ainsi comment sacraliser un espace en consacrant, en esprit, chaque pièce de la maison à un saint :

Je dois dans chaque pièce de la maison où j'habite imaginer [...] un trône ou un fauteuil, et dédier celui-ci et la pièce entière à un saint, de sorte que chaque fois que j'y entre, je le fais comme si c'était dans une chapelle ou une église, qui est consacrée au dit saint. Et ainsi, ayant dans chaque pièce établi un saint différent, et leur ayant en esprit consacré chacune d'elles, et l'ayant aménagée avec le mobilier qui convient à un tel habitant, la maison entière sera pour moi comme un paradis.

La valorisation de l'intériorité aux dépens des rites extérieurs, tendance commune aux religions clandestines – particulièrement marquée chez les marranes –, est clairement perçue et souvent critiquée par les exilés. Ils adressent à leurs coreligionnaires « captifs » des appels à la résistance qui prennent parfois un tour virulent lorsqu'ils se teignent d'eschatologie. À l'image de Southwell, qui incite les crypto-catholiques à résister et à espérer Pierre Jurieu exhorte les crypto-protestants à la patience en une visée messiano-millénariste. Ses *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylon* [sic], publiées deux fois par mois de septembre 1686 à juillet 1689 à Rotterdam et maintes fois réimprimées, sont largement diffusées en France sous forme de brochures d'une quinzaine de pages. Elles suscitent d'ailleurs l'inquiétude de Versailles et de l'Église de France. Appelées, comme l'indique Jurieu, à « dissiper les illusions par lesquelles nous sçavons que les Séducteurs essayent à vous tromper », elles fournissent des arguments de controverse, les noms des victimes de la foi et des informations sur les autres foyers de France et du Refuge.

Plutôt que d'ouvrages complets, il s'agit d'ordinaire de simples feuillets, recopiés et passant de main en main tels que des « feuilles de calcul » pour situer les fêtes mosaïques, ou bien des prières spécialement composées au Refuge (*Prière pour ceux qui se sont révoltés...*) Cette circulation contribue, par sa matérialité même, à resserrer les solidarités tant au sein de la diaspora que dans la terre d'origine ; on retrouve ici la force de cohésion des pratiques du secret. En Angleterre, les livres sont introduits par la frontière écossaise ou par mer, depuis Dunkerque, Dieppe ou Rouen. À l'été 1609, John Wilson, du collège de Saint-Omer, expédie une cargaison de 600 ouvrages, ensuite entreposés chez l'ambassadeur de Venise : parmi les 25 titres, des martyrologes et des œuvres pastorales telles que *A Shorte Rule of good lyfe...* de Southwell. Cette contrebande n'est pas sans risque : un ancien séminariste de Douai, Thomas Alfield, est exécuté en 1585 pour avoir introduit et distribué des exemplaires (plus de 500, semble-t-il) du

livre de William Allen, *A True, Sincere, and Modest Defence, of English Catholics That Suffer for Their Faith both at Home and Abroade...* (1584).

Ces textes parlent d'expérience, rédigés par ceux qui, comme Robert Southwell (mort en martyr en 1595), ont connu la clandestinité, acheminant feuillets et ouvrages sous le manteau ou ajustant leur discours à leur public. Ils sont donc plus à même de comprendre la nécessaire adaptation des rites. Qu'ils soient missionnaires ou négociants, ils agissent comme des vecteurs culturels. Certains, visiteurs occasionnels venus rencontrer leurs correspondants ou leur parentèle, sont des dogmatiseurs passifs. Bénéficiant de l'aura que leur confère la vie dans les communautés où l'orthodoxie est respectée, c'est au gré des conversations ou de leur propre pratique religieuse qu'ils transmettent des bribes d'enseignement, diffusées (et altérées) suivant les réseaux de sociabilité puis intégrées au substrat religieux des communautés clandestines.

D'autres individus sont expressément envoyés à des fins de prosélytisme. Le cas des missionnaires officiels est central chez les huguenots et les catholiques britanniques. « Prêcher sous la croix » en France est une croisade chère aux yeux des exilés de 1685, d'abord assurée par des prédicants puis par des pasteurs du Refuge. À partir du XVIII^e siècle, des séminaires s'attachent à former ces prédicateurs du Désert, répondant par là même à leur besoin de légitimité. Celui de Lausanne, développé par Antoine Court – « député général des Églises de France » et artisan du rétablissement des synodes –, est géré par une Association de secours pour les fidèles affligés qui réserve une partie des donations pour les Églises de France. Le séminaire accueille des jeunes gens qui s'engagent à exercer leur ministère en France et ont « l'esprit du Désert » : un « esprit de mortification, de sanctification, de prudence, de circonspection, un esprit de réflexion, d'une grande sagesse et surtout de martyre » qui, selon Court, « nous prépare et nous dispose à perdre courageusement la vie dans les tourments et sur un gibet, si la Providence nous y appelle » On observe un phénomène similaire, plus institutionnalisé encore, chez les catholiques anglais. Les collèges-séminaires institués sur le Continent dès le XVI^e siècle, généralement tenus par des jésuites et soutenus par la monarchie hispanique, s'appliquent à instruire dans le respect du dogme et à former un corps missionnaire d'élite qui ira parcourir la campagne anglaise ou desservir les chapelles privées. Le nombre d'étudiants varie suivant les conjonctures sociopolitiques : au collège de Saint-Omer, ils sont 18 en 1593, 200 en 1635 et de 120 à 180 entre 1670 et 1685. Certains, une fois ordonnés, repartent aussitôt pour l'Angleterre : en 1603, 800 y ont été envoyés mais seuls 300 y résident

alors en permanence ; ils sont plus de 700 dans les années 1630. Chaque comté est divisé en circuits que parcourent des équipes de deux prêtres.

Mais si le martyre dans la terre d'origine « justifie » les exilés, les condamnations des séjours en « terre d'idolâtrie » montrent combien l'image des coreligionnaires « captifs » demeure ambiguë. En témoignent les controverses qui agitent les autorités juives de la diaspora à propos du statut de ces derniers : certains les considèrent comme des convertis volontaires, des apostats qui, profondément christianisés, ont perdu leur statut d'*anusim* (convertis forcés) ; d'autres, souvent d'anciens marranes, mettent en valeur leur martyre et adoptent une conception plus ethnique que religieuse de l'appartenance au peuple juif. Pour preuve également, les incitations à l'émigration qui ponctuent les testaments des exilés. Ainsi, en 1717, Martha Nicolas, huguenote réfugiée en Angleterre, laisse une somme d'argent à ses frères à la condition qu'ils quittent la France, alors qu'en 1760 David de Fonseca Chacon, de la communauté judaïsante de Saint-Esprit-lès-Bayonne, lègue un petit capital à ses neveux et nièces du Portugal « seulement dans le cas où ils viendraient en France ou dans un autre pays de liberté ». Quant aux rites de passage qui accompagnent leur arrivée en exil, ils montrent le fossé qui les sépare de leurs coreligionnaires : le motif de la renaissance est récurrent. Il apparaît dans les abjurations ou « reconnoissances » publiques auxquelles sont soumis les nouveaux-convertis qui ont assisté à la messe ou ont abjuré en France. Leurs noms couvrent les minutes du Consistoire de l'église française de Londres, à Threadneedle Street : plus de 2 000 pour la seule année 1687. Sans cela ils ne peuvent obtenir le « tesmoignage », certificat qui les identifie comme membres de l'Église et leur ouvre les portes des autres églises ponctuant leur périple.

Lieu de répression et de résistance, la patrie des aïeux est sacralisée par le martyre des proches qui y sont restés et des missionnaires qui s'y sont rendus. Mais au-delà, et c'est l'une de ses singularités au regard des autres terres de départ successives, cette terre d'origine innerve les visions eschatologiques qui animent ces diasporas.

Dans l'attente du retour...

« Je vous retirerai d'entre les nations, je vous rassemblerai de toutes les contrées, et je vous ramènerai en votre terre », Ézéchiel 36, 24.

« Où que nous soyons, nous pleurons l'Espagne [...] et si fort est le désir que nous avons presque tous de retourner en Espagne, que la plupart de ceux – et il y en a beaucoup – qui savent

comme moi la langue, y retournent » C'est en ces termes que le morisque Ricote, revenu clandestinement en Espagne sous les traits d'un pèlerin allemand, explique au vieux-chrétien Sancho Pança, son ancien voisin, la nostalgie qui étreint les expulsés. Le déracinement du pays où l'on est né, le déchirement exprimé par Ricote sous la plume de Cervantes (« rien n'est doux comme l'amour de la patrie » dit-il encore), la perte de l'Espagne que l'on trouvait déjà chez le mystérieux Mancebo de Arévalo, morisque de la première moitié du XVI^e siècle et le désir du retour ne sont pas l'apanage d'une population en diaspora. Ils sont inhérents à toute expérience migratoire mais s'accroissent lorsque le retour s'avère impossible ou dangereux ; c'est d'ailleurs ce qui distingue migrations volontaires et forcées, d'ordinaire si difficiles à démêler. Paradoxalement, ce désir n'est pas exclusif d'un départ considéré comme définitif ; l'exil accentue l'attachement. Il s'accompagne d'une idéalisation de la terre d'origine qui accède au statut de terre promise terrestre, répercutée chez les descendants et suscitant des retours ou, pour ceux qui ne l'ont jamais connue, de voyages quasi initiatiques dans la terre des aïeux.

Certains morisques ont, dit-on, emporté la clef de leur maison en Andalousie, transmise de génération en génération. Motif légendaire, sans doute, mais qui montre la permanence de l'espoir du retour. Celui qui pousse les huguenots, jusqu'à la paix de Ryswick (1697) du moins, à conserver leur patrimoine en France en le confiant à un proche et à aller de ville en ville, sans se fixer. Un désir réalisé pour quelques-uns, comme les Irlandais dont la monarchie espagnole finance le retour afin de soutenir le catholicisme – et pour désengorger certaines régions, telle la Galice, où ils sont nombreux ; ou encore pour ces 66 judéoconvers catholiques de France et des Pays-Bas méridionaux, qu'un secrétaire de l'Inquisition, garant de leur bonne foi, fait revenir en Espagne entre 1633 et 1636. Pour d'autres, le retour ne se conçoit que collectivement, à l'instar des jacobites pour lesquels il implique la restauration de la lignée de Jacques II sur le trône. Espéré et attendu jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, il suscite missions d'espionnage et levées de fonds dans les îles, intrigues politiques dans les cours européennes, actions militaires et manœuvres commerciales pour mettre la dynastie régnante en difficulté.

Ce retour s'avère dramatique aux yeux des proches s'il implique une conversion, comme c'est souvent le cas, notamment pour les jeunes séfarades nés dans la diaspora, tels que Joseph Levi Alfarin, notre exemple liminaire, qui choisissent de devenir catholiques afin de se rendre dans une Espagne que leur imagination et le roman familial ont magnifiée ; un « endroit si prestigieux [*grande*] » pour Abraham de Peña, séfarade de 29 ans venu de Livourne pour

recevoir le baptême à Madrid en 1672 Cette idéalisation explique son impact dans l'imaginaire de la diaspora Certes, ces retours sont aussi à lire dans leurs versants socio-économiques lorsqu'ils concernent les plus modestes : assistés des confréries charitables séfarades ou des « bourses françaises » huguenotes, ils espèrent trouver de meilleures conditions de vie ou des proches susceptibles de leur venir en aide.

Toutefois, l'importance numérique des effectifs confère à cette nostalgie et à l'espoir du retour une théâtralité particulière, à l'image des morisques qui, lors de l'Expulsion, se pressent aux portes des présides ibériques (Tanger, Ceuta, Oran...), déclarant être chrétiens et préférer l'esclavage plutôt que de vivre « en terre maure ». En novembre 1610, le marquis de Caracena dit avoir vu 500 d'entre eux à bord d'un navire s'approchant des côtes valenciennes, « forçant le capitaine à les ramener en Espagne où ils voulaient devenir esclaves et ne pas aller en Berberie ». Communs à tout phénomène de migration, nostalgie et espoir du retour ne deviennent spécifiques à ces diasporas que parce que l'exil est investi collectivement d'une fonction créatrice et mémorielle. Les circonstances du départ fondent en effet l'histoire diasporique lue dans une perspective catastrophiste ; circonstances qui se cristallisent en un « événement majeur » ayant, selon le mot de Paul Ricoeur, « la double valence de faire coupure et de faire origine ». Ainsi l'édit de Fontainebleau du 18 octobre 1685 révoquant l'édit de Nantes clôt-il la période de tolérance. La mémoire huguenote lui attribue ce rôle de déclencheur le rapprochant, à certains égards, des grandes expulsions, alors que les départs n'avaient pas cessé au cours des XVI^e et XVII^e siècles (c'est le « premier Refuge »), s'accéléralant avec le durcissement de la répression et que l'émigration même était interdite. L'événement, indépendamment de sa portée politique, ne devient central dans la mémoire diasporique que parce qu'il a été « qualifié rétrospectivement ou mieux rétroactivement comme fondateur », par « un acte de commémoration plus ou moins sacralisé en célébration » : par les récits qui circulent à travers la diaspora, s'enrichissant et se déformant au fil du temps et par sa réactualisation dans la célébration de dates-pivot qui ont pour théâtre la terre d'origine.

Le récit eschatologique se trouve au cœur de cette « identité narrative ». Le départ forcé, l'abandon de sa terre et de ses biens et la dispersion apparaissent en effet comme un châtimeut divin pour les péchés commis par le nouvel Israël – la *translatio electionis* est une constante de ces populations – plutôt que la conséquence malheureuse des politiques des souverains. C'est toute l'histoire de ces groupes qui est relue à l'aune de celle des Hébreux. Le massacre de la

Saint-Barthélemy, par exemple, renvoie autant à la Passion du Christ qu'aux souffrances du nouveau peuple élu anéanti par le roi Pharaon. L'exil incarne aussi le dilemme entre la terre (et les biens matériels) et la foi puisque, au-delà des circonstances qui poussent à la fuite, c'est bien l'attachement à « leur » Dieu qui est mis en valeur par les exilés. Le décret de l'Alhambra du 31 mars 1492, précédé d'un cortège de sermons-massacres-conversions et une série d'expulsions en Europe, est ainsi rapproché de la destruction du premier et du second Temple et de la sortie d'Égypte, et donne lieu à des interprétations eschatologiques. Samuel Usque, exilé du Portugal, voit l'Expulsion et ses violences comme l'amorce d'un des cycles régénérateurs de l'histoire juive : châtement qui annonce l'imminence des temps messianiques ou plan divin pour mener les juifs dans l'empire ottoman, à proximité de la Palestine.

Sorte de mythe de l'origine qui n'aurait de mythe que l'activité mémorielle qu'il suscite, l'événement-déclencheur est réactivé par les informations venues de la terre d'origine, lieu de la résistance et du martyre. Au-delà, c'est l'explication même de la dispersion qui est en jeu : l'exil-châtiment (mais libérateur de l'oppression) sera suivi du retour-récompense ou revanche. Dans les schémas eschatologiques, des motifs récurrents s'entremêlent, utopies constitutives des populations dispersées en tant que groupes. La diaspora y apparaît comme un état transitoire, une épreuve et une pénitence, vouée à s'achever par le rassemblement des exilés dans la terre promise et la rédemption. L'arrivée imminente du Messie est annoncée par des événements qui, avec les souffrances subies et l'exil, sont autant de signes interprétés en ce sens. En 1644, la nouvelle de la soi-disant découverte d'Indiens judaïsants dans la région de Quito descendants des tribus perdues d'Israël soulève ainsi une intense polémique dans la diaspora séfarade dont témoigne l'*Esperança de Israel* de Menasseh ben Israël (1650). Elle atteint son paroxysme dans l'effervescence suscitée par le pseudo-messie Sabbataï Tsevi, censé ramener les exilés en Terre sainte. Nombreux sont ceux qui vendent leurs biens et se préparent à partir. Des figures providentielles surgissent pareillement dans les autres diasporas, à l'instar de Guillaume III d'Orange, le « libérateur » de l'Angleterre, le « David protestant », qu'une partie des huguenots appelle à vaincre le roi Pharaon et à libérer la France.

Le modèle hébraïque est la matrice des autres schémas eschatologiques, extrêmement divers au sein de chaque ensemble religieux. Plus encore, ceux-ci intègrent les juifs, associant étroitement le destin des séfarades à celui des autres diasporas. Ainsi, suivant le millénarisme de certaines branches protestantes (en Angleterre notamment) qui prédit le règne du Messie (le

millénium) après son triomphe sur l'Antéchrist (le pape), des huguenots proclament la nécessité du retour des juifs en Palestine et la restauration du royaume d'Israël pour permettre leur conversion puis l'instauration du royaume de Dieu – le cinquième royaume du *Livre de Daniel*. C'est le cas de Jurieu (très critiqué au Refuge) dans l'*Accomplissement des Prophéties ou la Délivrance prochaine de l'Église...* (Rotterdam, 1686), qui débute par une adresse « A la Nation des Juifs » Déroulant le cycle apocalyptique, il annonce que la persécution des justes cessera en 1689 et que la fin du siècle verra la défaite de l'Antéchrist, inaugurant le règne de Jésus-Christ. On comprend que cet ouvrage, « plus répandu que les almanachs de l'année » dira Jurieu, ait été l'un des déclencheurs de la guerre des Camisards. Les coreligionnaires demeurés dans la terre d'origine ne peuvent qu'être réceptifs à cet élan prophétique : captifs soumis à l'esclavage, à l'instar des Hébreux en Égypte, ils se sacrifient au nom de la vraie foi et jouent un rôle majeur dans le destin collectif de la diaspora. Perception dont témoigne la multiplication des prétendus prophètes dans les Cévennes au début du XVIIIe siècle.

Reste que les différentes visions eschatologiques ne font pas de la terre d'origine la terre promise, celle-ci étant confinée dans l'au-delà. Le cas séfarade semble faire exception, même si la Palestine constitue plutôt la terre première, longtemps abstraite pour la diaspora occidentale. La terre d'origine pourrait néanmoins incarner une substitution de messianité une Jérusalem terrestre, comme l'a été Amsterdam, la « Nouvelle Jérusalem » du XVIIe siècle pour les « nouveaux-juifs » venus de la péninsule Ibérique. Du fait même de son idéalisation, la terre d'origine apparaît comme un paradis perdu. Sa conquête effective, au-delà du prosélytisme mis en oeuvre par les missionnaires, prend place dans le cadre eschatologique. Pour les morisques, l'expulsion marque la fin d'un premier cycle de souffrances infligées par les chrétiens et sera suivie de l'arrivée du *mahdi* (ou Al-Fatimi), le « Bien Guidé », qui rétablira la pureté de l'Islam originel Ce dernier, parfois confondu avec les Ottomans, doit reconquérir l'Espagne en passant par un pont qui, tel l'*al-Sirat* suspendu au-dessus des Enfers qu'empruntent les élus, traversera le détroit de Gibraltar permettant de vaincre les chrétiens et de restaurer l'al-Andalus. Cette reconquête de l'Espagne s'ancre dans des croyances antérieures à l'expulsion qui mêlent les prophéties d'Isidore de Séville et les traditions musulmanes. On la trouve dans les *jofores*, prophéties annonçant la victoire universelle de l'Islam, nombreuses durant le soulèvement des morisques de Grenade, la guerre des Alpujarras (1568-1571).

La dissociation entre terre d'origine et terre promise constitue une différence centrale entre l'imaginaire du retour des diasporas des XVI^e-XVIII^e siècles et celui des diasporas contemporaines qui tend à les faire coïncider. Pour les Arméniens de la diaspora que le pouvoir soviétique incite, à partir de 1945, à immigrer dans la République socialiste soviétique d'Arménie, celle-ci, présentée comme une terre promise, est considérée comme l'*Hayrenik*, la patrie, ou la *Mayr-Hayastan*, la Mère Arménie. Et cela, bien que ceux qui choisissent le *nerkaght* (le rapatriement) en Arménie soviétique, dans le Caucase, viennent en réalité du *yerkir*, le pays, c'est-à-dire le plateau arménien et la Cilicie qui leur sont désormais interdits : dans l'esprit de ces exilés, les différences historiques (le génocide) et culturelles (les variations linguistiques) entre les deux Arménie s'effaceront par l'effet du retour. De même, pour le mouvement *Back-to-Africa* des Afro-Américains et, en particulier, des rastafariens de Jamaïque qui s'installent à Shashemene (Éthiopie), à partir des années 1960, et qui s'identifient aux Hébreux, l'Afrique, Sion, est à la fois terre d'origine et terre promise. L'effacement de la terre d'origine propre de ces « rapatriés » est à mettre au compte de l'idéologie panafricaine qui préside à ce retour. La relation entre terre d'origine et terre promise confirme notre distinction liminaire entre diasporas modernes et contemporaines dans leur rapport au politique et à l'État-nation. Ainsi, la dissociation qui s'opère dans les diasporas modernes atteste leur caractère fondamentalement religieux, en dépit de leur hétérogénéité spirituelle et culturelle. Mais, plus identitaire que spirituel, culturel que cultuel, le lien n'est religieux qu'au sens où celui-ci imprègne nécessairement l'existence des populations et informe leurs actes. Si les individus ne se perçoivent pas à travers leur foi et leurs rites, ils partagent cependant une même vision eschatologique du destin collectif. Certes, dans les cas arménien et rastafarien, on assiste également à une forme de messianisme. Les rastafariens voient en effet en Marcus Garvey, « *the Black Moses* », précurseur du panafricanisme, un prophète, et en l'empereur d'Éthiopie Hailé Selassié Ier (« Puissance de La Trinité ») prénommé à la naissance *Tafari* (« celui qui sera craint ») et qui s'est donné le titre de « Roi des rois, Seigneur des seigneurs, Lion conquérant de la tribu de Juda, Lumière du Monde », le Messie. Pour les Arméniens, le génocide, le *Medz Yeghern* (le Grand Mal), et la perte des terres sont des injustices réparées par Staline, guide et justicier d'ordre messianique. Afro-Américains comme Arméniens investissent leur retour d'une mission : libérer et apporter le progrès à leurs frères d'Afrique, restaurer l'arménité menacée de disparition en diaspora. Mais ce messianisme est avant tout

politique, sécularisé : dans les diasporas contemporaines, les conceptions du retour sont tendues vers la restauration de la patrie terrestre.

Lorsqu'en 1787 Louis XVI promulgue l'Édit de tolérance qui accorde un état civil aux non-catholiques et que, trois ans plus tard, un décret restitue les biens confisqués aux fugitifs et les fait « naturels français », les huguenots sont fort peu nombreux à revenir. Trois générations ont suffi à effacer sinon la fétichisation de la terre d'origine dans la culture et la mémoire collective, du moins sa perception comme patrie que les individus aspirent à retrouver ou à connaître. Sans doute la notion de retour a-t-elle avant tout, dans ces diasporas, une fonction performative, celle de créer du lien, de faire-communauté. À l'échelle individuelle, en revanche, elle n'agit que dans le champ affectif et ne s'incarne que rarement dans des comportements effectifs. Par son emprise sur la culture et la mémoire diasporiques, la terre d'origine unit des populations marquées par une forte hétérogénéité interne et des dissensions qui traversent les familles. Elle forge également une forme ethnico-religieuse d'identité nationale chez ces exilés confrontés à une multiplicité d'appartenances. Un rôle doublement efficace du fait de ses fonctions économiques et familiales au sein de la diaspora. Mais au-delà, parce qu'elle est le théâtre sacré de la résistance et du martyre du nouvel Israël, la terre d'origine constitue un front légitimant qui suscite l'envoi de secours, spirituels et matériels, et innerve les visions eschatologiques et le messianisme qui singularisent les diasporas des XVIe-XVIIIe siècles.

Article paru dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2011/2, 66e année, EHESS, p. 481-512.